



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ

под редакцией профессора
А.П. Лопухина

НОВЫЙ ЗАВЕТ
ТОМ VI



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

*или Комментарии
на все книги Св. Писания*

Ветхого и Нового Завета

под редакцией
проф. А.П. Лопухина

в семи томах

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Том VI



МОСКВА

2009

УДК 27-273

ББК 86.37

Т 52

ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
Святейшего Патриарха Московского
и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

ИНФОРМАЦИОННАЯ ПОДДЕРЖКА:

Интернет-портал
«Православная книга России»
www.pravkniga.ru

Т52 Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина. В 7-ми т. Изд. 4-е. — М.: ДАРЪ, 2009.

Т. VI: Четвероевангелие. — 1232 с.

УДК 27-273
ББК 86.37

ISBN 978-5-485-00269-5

ISBN 978-5-485-00275-6

© Издательство «ДАРЪ», 2009



ВВЕДЕНИЕ

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Самым ранним разделением Библии, идущим от времен первенствующей христианской Церкви, было разделение ее на две далеко не равные части, получившие название Ветхого и Нового Завета.

Такое разделение всего состава библейских книг обусловлено было их отношением к главному предмету Библии, т.е. к личности Мессии: те книги, которые были написаны до пришествия Христа и лишь пророчески Его предызображали, вошли в состав Ветхого Завета, а те, которые возникли уже после пришествия в мир Спасителя и посвящены истории Его искупительного служения и изложению основ учрежденной Иисусом Христом и Его святыми апостолами Церкви, образовали собой Новый Завет.

Все эти термины, т.е. как само слово «завет», так и соединение его с прилагательными «ветхий» и «новый», взяты из самой же Библии, в которой они, помимо своего общего смысла, имеют и специальный, в котором упо-

требляем их и мы, говоря об известных библейских книгах.

Слово «завет» (евр. — берит, греч. — διαθήκη, лат. — testamentum) на языке Священного Писания и библейского употребления прежде всего означает известное *постановление, условие, закон*, на котором сходятся две договаривающиеся стороны, а отсюда уже — сам этот *договор* или *союз*, а также и те внешние знаки, которые служили его удостоверением, скрепой, как бы печатью (testamentum). А так как священные книги, в которых описывался этот завет или союз Бога с человеком, являлись, конечно, одним из лучших средств его удостоверения и закрепления в народной памяти, то на них весьма рано было перенесено также и название «завета». Оно существовало уже в эпоху Моисея, как это видно из книги Исход (Исх. 24:7), где прочитанная Моисеем еврейскому народу запись синайского законодательства названа книгой завета («сефер хабберит»). Подобные же выражения, обозначающие собой уже не только

синайское законодательство, а все Моисеево Пятикнижие, встречаются и в последующих ветхозаветных книгах (4 Цар. 23:2, 21; Сир. 24:25; 1 Мак. 1:57). Ветхому же Завету принадлежит и первое, еще пророчественное указание на Новый Завет, а именно, в известном пророчестве Иеремии: *вот наступают дни, говорит Господь, когда я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет* (Иер. 31:31).

Впоследствии термин Новый Завет неоднократно употреблялся самими Иисусом Христом и святыми Его апостолами для обозначения начавшейся истории искупленного и облагодатствованного человечества (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25; 2 Кор. 3:6 и др.).

Подобно тому как десятословие или весь закон назывались заветом, точно так же выражение «Новый Завет» стало прилагаться в христианской Церкви к священным книгам, в которых содержится учение Христа и апостолов¹. Впрочем, состав новозаветных священных книг имел в древности и другие наименования. Так, он назывался «Евангелие и Апостол», как состоящий из четырех книг евангельских и двадцати трех произведений священной апостольской письменности. Наконец, как и ветхозаветные книги, состав новозаветных книг

у отцов и учителей Церкви называется нередко просто Писанием.

СОСТАВ НОВОГО ЗАВЕТА

В Новом Завете всего находятся 27 священных книг: четыре Евангелия, книга Деяний Апостольских, семь Соборных Посланий, четырнадцать Посланий апостола Павла и Апокалипсис апостола Иоанна Богослова. Два Евангелия принадлежат двум апостолам из числа 12-ти — Матфею и Иоанну, два — сотрудникам апостолов — Марку и Луке. Книга Деяний написана также сотрудником апостола Павла — Лукой. Из семи Соборных Посланий — пять принадлежат апостолам из числа 12-ти — Петру и Иоанну, и два — братьям Господа по плоти, Иакову и Иуде, которые также носили почетное наименование апостолов, хотя и не принадлежали к лику 12-ти. Четырнадцать Посланий написаны Павлом, который, хотя и поздно был призван Христом, но тем не менее, как призванный именно Самим Господом к служению, является апостолом в высшем смысле этого слова, совершенно равным по достоинству в Церкви с 12 апостолами. Апокалипсис принадлежит апостолу из числа 12-ти Иоанну Богослову.

Таким образом видно, что всех писателей новозаветных книг — восемь. Более всех потрудился в составлении писаний великий учитель народов апостол Павел, который основал много церквей, требовавших от него пись-

¹ С таким значением мы встречаем термин Новый Завет в конце II и в начале III века по Рождестве Христовом, именно, у Климента Александрийского († 180 г.), у Тертуллиана († 220 г.) и у Оригена († 260 г.).

менного наставления, которое он и преподавал в своих Посланиях².

РАЗДЕЛЕНИЕ НОВОЗАВЕТНЫХ КНИГ ПО СОДЕРЖАНИЮ

По своему содержанию священные книги Нового Завета разделяются на три разряда: 1) исторические, 2) учительные и 3) пророческие.

Исторические книги — это четыре Евангелия: Матфея, Марка, Луки и Иоанна, и книга Деяний Апостольских. Евангелия дают нам историческое изображение жизни Господа нашего Иисуса Христа, а книга Деяний Апостольских — историческое изображение жизни и деятельности апостолов, распространявших Церковь Христову по всему миру.

Учительные книги — это Послания апостольские, представляющие собой письма, написанные апостола-

ми к разным Церквам. В этих письмах апостолы разъясняют различные недоумения относительно христианской веры и жизни, возникавшие в Церквах, обличают читателей Посланий в разных, допускаемых ими беспорядках, убеждают их твердо стоять в преданной им христианской вере и разоблачают лжеучителей, смущавших покой первенствующей Церкви. Словом, апостолы выступают в своих Посланиях как учителя порученного их попечению стада Христова, будучи притом часто и основателями тех Церквей, к коим они обращаются. Последнее имеет место по отношению почти ко всем Посланиям апостола Павла.

Пророческая книга в Новом Завете только одна — Апокалипсис апостола Иоанна Богослова. Здесь содержатся различные видения и откровения, каких удостоился этот апостол и в которых предызображена будущая судьба Церкви Христовой до ее прославления, т.е. до открытия на земле царства славы.

Так как предметом содержания Евангелий служит жизнь и учение Самого Основателя нашей веры — Господа Иисуса Христа, и так как, несомненно, в Евангелии мы имеем основание для всей нашей веры и жизни, то принято называть четыре Евангелия книгами *законоположительными*. Этим наименованием показывается, что Евангелия имеют для христиан такое же значение, какое имел для евреев Закон Моисеев — Пятикнижие.

² Некоторые западные богословы высказывают предположение, что настоящий состав новозаветных книг не полный, что в него не вошли утерянные послания апостола Павла — 3-е к Коринфянам (написанное будто бы в промежуток между 1-м и 2-м Посланиями к Коринфянам), к Лаодикийцам, к Филиппийцам (2-е). Но, как будет показано в толковании на Послания апостола Павла, те места из Посланий этого апостола, на которые ссылаются западные богословы в подтверждение своего предположения, могут быть объяснены и не как указания на утерянные будто бы Послания. Притом невозможно допустить, чтобы христианская Церковь, с таким уважением относившаяся к апостолам, и, в частности, к апостолу Павлу, могла совершенно утратить какое-либо из апостольских произведений.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ КАНОНА СВЯЩЕННЫХ КНИГ НОВОГО ЗАВЕТА

Слово «канон» (κανών) первоначально означало «трость», а потом стало употребляться для обозначения того, что должно служить правилом, образом жизни (Гал. 6:16; 2 Кор. 10:13–16). Отцы Церкви и соборы этим термином обозначили собрание священных богодухновенных писаний. Поэтому канон Нового Завета — это собрание священных богодухновенных книг Нового Завета в его настоящем виде³.

³ Согласно взгляду некоторых протестантских богословов, новозаветный канон есть нечто случайное. Некоторым писаниям, даже и не апостольским, просто посчастливилось попасть в канон, так как они почему-либо вошли в употребление при богослужении. И сам канон, по представлению большинства протестантских богословов, есть не что иное, как простой каталог или перечень употребившихся при богослужении книг. Наоборот, православные богословы видят в каноне не что иное, как преданный апостольской Церковью последующим поколениям христиан, признанный уже в то время состав священных новозаветных книг. Книги эти, по представлению православных богословов, не всем Церквам были известны, может быть, потому, что имели или слишком частное назначение (например, 2-е и 3-е Послания апостола Иоанна), или слишком уж общее (Послание к Евреям), так что неизвестно было, к какой Церкви обратиться за справками относительно имени автора того или другого такого послания. Но несомненно, что это были книги, подлинно принадлежавшие тем лицам, имена которых они на себе носили. Церковь не случайно приняла их в канон, а вполне сознательно, придавая им то значение, какое они в действительности имели.

Чем же руководствовалась первенствующая Церковь, принимая в канон ту или другую священную новозаветную книгу? Прежде всего так называемым *историческим* преданием. Исследовали, действительно ли та или другая книга получена прямо от апостола или сотрудника апостольского, и, после строгого исследования, внесли эту книгу в состав книг богодухновенных. Но при этом обращали также внимание и на то, согласно ли учение, содержащееся в рассматриваемой книге, во-первых, с учением всей Церкви и, во-вторых, с учением того апостола, имя которого носила на себе эта книга. Это — так называемое *догматическое* предание. И никогда не бывало, чтобы Церковь, раз признав какую-либо книгу канонической, впоследствии изменяла на нее свой взгляд и исключала ее из канона. Если отдельные отцы и учителя Церкви и после этого все-таки признавали некоторые новозаветные писания неподлинными, то это был лишь их частный взгляд, который нельзя смешивать с голосом Церкви. Точно так же не бывало и того, чтобы Церковь сначала не принимала какой-либо книги в канон, а потом включила бы ее. Если на некоторые канонические книги и нет указаний в писаниях мужей апостольских (например, на Послание Иуды), то это объясняется тем, что мужам апостольским не было повода цитировать эти книги.

Таким образом, Церковь путем критической проверки, с одной стороны, устраняла из всеобщего употребления

те книги, которые незаконно пользовались авторитетом подлинно апостольских произведений, с другой — устанавливала как всеобщее правило, чтобы во всех церквах признавались подлинно апостольскими те книги, которые, может быть, некоторым частным церквям были неизвестны. Отсюда ясно, что с православной точки зрения можно говорить не об «образовании канона», а только об «установлении канона». Церковь ничего не «творила из себя» в этом случае, а только, так сказать, констатировала точно проверенные факты происхождения священных книг от известных богодухновенных мужей Нового Завета.

Это «установление канона» продолжалось очень долгое время. Еще при апостолах, несомненно, существовало нечто вроде канона, что можно подтвердить ссылкой апостола Павла на существование собрания слов Христа и указанием апостола Петра на собрание Павловых Посланий (2 Пет. 3:15–16). По мнению некоторых древних толкователей, например Феодора Мопсуэстийского, и новых, например прот. А.В. Горского, больше всех в этом деле потрудился апостол Иоанн Богослов (Прибавление к творениям святых отцов. Т. 24. С. 297–327).

Но собственно *первый* период истории канона — это период мужей апостольских и христианских апологетов, продолжающийся приблизительно с конца I века и до 170 года. В этот период мы находим большей частью довольно ясные указания на книги, вошедшие в новозаветный канон,

но писатели этого периода все-таки очень редко прямо обозначают, из какой священной книги они берут то или другое место, так что у них мы находим так называемые «глухие цитаты». Притом, как говорит Барт в своем «Введении в Новый Завет» (изд. 1908 г., с. 324), в те времена еще в полном расцвете были духовные дарования и было много богодухновенных пророков и учителей, так что искать первоисточники для своих учений писатели II века могли не в книгах, а в устном учении этих пророков и вообще в устном церковном предании.

Во *второй* период, продолжающийся до конца III века, появляются уже более определенные указания на существование принятого Церковью состава новозаветных священных книг. Так, фрагмент, найденный ученым Мураторием в Миланской библиотеке и относящийся приблизительно к 200–210 гг. по Р.Х., дает историческое обозрение почти всех новозаветных книг: не упомянуто в нем только о Послании к Евреям, о Послании Иакова и о 2-м Послании апостола Петра. Этот фрагмент свидетельствует, конечно, главным образом о том, в каком составе устанавливался канон к концу II века в западной Церкви. О состоянии канона в восточной Церкви свидетельствует сирийский перевод Нового Завета, известный под названием Пешитта. В этом переводе упомянуты почти все наши канонические книги, за исключением 2-го Послания апостола Петра, 2-го и 3-го Посланий

Иоанна, Послания Иуды и Апокалипсиса. О состоянии канона в Карфагенской Церкви свидетельствует Тертуллиан. Он удостоверяет подлинность Послания Иуды и Апокалипсиса, но зато не упоминает о посланиях апостола Иакова и 2-м Послании апостола Петра, а Послание к Евреям приписывает Варнаве. Святой Ириней Лионский является свидетелем о веровании Церкви Галльской. Согласно ему, в этой Церкви признавались каноническими почти все наши книги, исключая 2-е Послание апостола Петра и Послание Иуды. Не цитируется также Послание к Филимону. О веровании Александрийской Церкви свидетельствуют святой Климент Александрийский и Ориген. Первый пользовался всеми новозаветными книгами, а последний признает апостольское происхождение всех наших книг, хотя сообщает, что относительно 2-го Послания Петра, 2-го и 3-го Посланий Иоанна, Послания Иакова, Послания Иуды и Послания к Евреям были в его время несогласия.

Таким образом, во второй половине II века, несомненно, богодухновенными апостольскими произведениями признавались повсюду в Церкви следующие священные книги: четыре Евангелия, книга Деяний Апостольских, 13 Посланий апостола Павла, 1-е Иоанна и 1-е Петра. Прочие же книги были менее распространены, хотя и признавались Церковью за подлинны.

В *третий* период, простирающийся до второй половины IV века, канон

окончательно устанавливается в том виде, какой он имеет в настоящее время. Свидетелями веры всей Церкви выступают здесь Евсевий Кесарийский, святители Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Афанасий Александрийский, Василий Великий и др. Наиболее обстоятельно говорит о канонических книгах первый из этих свидетелей. По его словам в то время одни книги были признаваемы всею Церковью (τὰ ὁμολογούμενα), а именно, четыре Евангелия, книга Деяний, 14 Посланий апостола Павла, 1-е Петра и 1-е Иоанна. Сюда он причисляет, впрочем с оговоркой («если угодно будет»), и Апокалипсис Иоанна. Затем у него идет класс спорных книг (ἀντιλεγόμενα), разделяющийся на два разряда. В первом разряде он помещает книги, принятые многими, хотя и спорные. Это — Послания Иакова, Иуды, 2-е Петра и 2-е и 3-е Иоанна. Ко второму разряду он относит книги подложные (ψευδα), каковы «Деяния Павла» и др., а также, «если угодно будет», и Апокалипсис Иоанна. Сам же он все наши книги считает подлинными, даже и Апокалипсис. Решительное же влияние в восточной Церкви получил перечень книг Нового Завета, имеющийся в пасхальном послании св. Афанасия Александрийского (367 г.). Перечислив все 27 книг Нового Завета, св. Афанасий говорит, что только в этих книгах возвещается учение благочестия и что от этого собрания книг ничего нельзя отнимать, как нельзя что-либо прибавлять к нему. Принимая во внимание великий

авторитет, какой в восточной Церкви имел св. Афанасий, этот великий борец с арианством, можно с уверенностью заключить, что предложенный им канон Нового Завета был принят всей восточной Церковью, хотя после св. Афанасия не последовало какого-либо соборного решения относительно состава канона. Впрочем, нужно заметить, что св. Афанасий указывает при этом на две книги, которые хотя и не канонизованы Церковью, но предназначены для чтения вступающим в Церковь. Эти книги — учение (двенадцати) апостолов и пастырь (Ерма). Все остальное он отвергает как еретичес-

кое измышление (т.е. книги, ложно называвшиеся апостольскими).

В Западной Церкви канон Нового Завета в настоящем его виде окончательно установлен на Соборах в Африке — Иппонийском (393 г.) и двух Карфагенских (397 и 419 гг.). Принятый этими Соборами канон Нового Завета Римская Церковь санкционировала декретом папы Геласия (492–496 гг.).

Те христианские книги, которые не вошли в канон, хотя и высказывали на это притязания, были признаны апокрифическими и предназначены едва ли не на полное уничтожение⁴.

⁴ У евреев было слово «гануз», соответствующее по смыслу слову «апокрифический» (от ἀποκρύπτειν — «скрывать») и в синагоге употреблявшееся для обозначения таких книг, которые не должны были употребляться при совершении богослужения. Однако какого-либо порицания этот термин в себе не заключал. Но впоследствии, когда гностики и другие еретики стали хвалиться тем, что у них есть книги «сокровенные», в которых будто бы содержится истинное апостольское учение, которое апостолы не хотели сделать достоянием толпы, Церковь, собиравшая канон, отнеслась уже с осуждением к этим «сокровенным» книгам и стала смотреть на них как на «ложные, еретические, поддельные» (декрет папы Геласия). В настоящее время известны 7 апокрифических Евангелий, из которых 6 дополняют с разными украшениями историю происхождения, рождения и детства Иисуса Христа, а седьмое — историю Его осуждения. Древнейшее и самое замечательное из них — Первоевангелие Иакова, брата Господня, затем идут: греческое Евангелие Фомы, греческое Евангелие Никодима, арабская история Иосифа древодела, арабское Евангелие детства Спасителя и, наконец, — латинские — Евангелие о рождении Христа от святой Марии и история о рождении Марией Господа и детстве Спасителя. Эти апокрифические Евангелия переведены на русский язык прот. П.А. Преображенским. Кроме того, известны некоторые отрывочные апокрифические сказания о жизни Христа (например, письмо Пилата к Тиберию о Христе).

В древности, нужно заметить, кроме апокрифических, существовали еще неканонические Евангелия, не дошедшие до нашего времени. Они, по всей вероятности, содержали в себе то же, что содержится и в наших канонических Евангелиях, из которых они и брали сведения. Это были: Евангелие от евреев — по всей вероятности, испорченное Евангелие Матфея, Евангелие от Петра, апостольские памятные записи Иустина мученика, Татианово Евангелие по четырем («Диатессарон» — свод Евангелий), Евангелие Маркионово — искаженное Евангелие от Луки.

Из недавно открытых сказаний о жизни и учении Христа заслуживает внимания «Λόγια», или слова Христа, — отрывок, найденный в Египте. В этом отрывке приводятся краткие изречения Христа с краткой начальной формулой: «говорит Иисус». Это отрывок глубочайшей древности. Из истории апостолов заслуживает внимания недавно найденное «Учение ►

ПОРЯДОК НОВОЗАВЕТНЫХ КНИГ В КАНОНЕ

Новозаветные книги нашли себе место в каноне соответственно своей важности и времени своего окончательного признания. На первом месте, естественно, стали четыре Евангелия, за ними — книга Деяний Апостольских; Апокалипсис образовал собой заключение канона. Но в отдельных кодексах некоторые книги занимают не то место, какое они занимают у нас теперь. Так, в Синайском кодексе книга Деяний Апостольских стоит после Посланий апостола Павла. Греческая Церковь до IV века Соборные Послания помещала после Посланий апостола Павла. Само название «соборные» первоначально носили только 1-е Послание Петра и 1-е Послание Иоанна и только со времени Евсевия Кесарийского (IV в.) это название стало применяться ко всем семи Посланиям. Со времени же Афанасия Александрийского (середина IV в.) Соборные Послания в Греческой Церкви заняли их настоящее место. Между тем на Западе их по-прежнему помещали по-

сле Посланий апостола Павла. Даже и Апокалипсис в некоторых кодексах стоит ранее Посланий апостола Павла и даже ранее книги Деяний. В частности, и Евангелия идут в разных кодексах в разном порядке. Так, одни, несомненно, ставя на первое место апостолов, помещают Евангелия в таком порядке: Матфея, Иоанна, Марка и Луки, или, придавая особое достоинство Евангелию Иоанна, ставят его на первое место. Другие ставят на последнем месте Евангелие Марка, как самое краткое. Из Посланий апостола Павла первоначально первое место в каноне занимали два к Коринфянам, а последнее — к Римлянам (фрагмент Муратория и Тертуллиан). Со времени же Евсевия первое место заняло Послание к Римлянам, — как по своему объему, так и по важности Церкви, к которой оно написано, действительно, заслуживающее этого места. В расположении четырех частных Посланий (1 Тим.; 2 Тим.; Тит.; Флп.) руководились, очевидно, их объемом, приблизительно одинаковым. Послание к Евреям на Востоке ставилось 14-м, а на Западе — 10-м в ряду Посланий

двенадцати апостолов», о существовании которого знали уже древние церковные писатели и которое теперь переведено на русский язык. В 1886 г. найдено 34 стиха Апокалипсиса Петра, который был известен еще святому Клименту Александрийскому.

Нужно упомянуть еще о различных «деяниях» апостолов, например Петра, Иоанна, Фомы и др., где сообщались сведения о проповеднических трудах этих апостолов. Эти произведения, несомненно, принадлежат к разряду так называемых «псевдоэпиграфов», т.е. к разряду подложных. Тем не менее, эти «деяния» пользовались большим уважением среди простых благочестивых христиан и были очень распространены. Некоторые из них вошли после известной переделки в так называемые «Деяния святых», обработанные болландистами, и отсюда святителем Димитрием Ростовским перенесены в наши Жития святых (Четьи Минеи). Так это можно сказать о житии и проповеднической деятельности апостола Фомы.

апостола Павла. Понятно, что Западная Церковь из числа Соборных Посланий на первом месте поставила Послания апостола Петра. Восточная же Церковь, ставя на первое место Послание Иакова, вероятно, руководствовалась перечислением апостолов у апостола Павла (Гал. 2:9).

ИСТОРИЯ КАНОНА НОВОГО ЗАВЕТА СО ВРЕМЕНИ РЕФОРМАЦИИ

В течение средних веков канон оставался неоспоримым, тем более что книги Нового Завета сравнительно мало читались частными лицами, а при богослужении из них читались только известные зачала или отделы. Простой народ больше интересовался чтением сказаний о жизни святых, и католическая Церковь даже с некоторым подозрением смотрела на интерес, который отдельные общества, как, например, Вальденсы, обнаруживали к чтению Библии, иногда даже воспрепятствуя чтению Библии на народном языке. Но в конце средних веков гуманизм возобновил сомнения относительно писаний Нового Завета, которые и в первые века составляли предмет споров. Реформация еще сильнее стала возвышать свой голос против некоторых новозаветных писаний. Лютер в своем переводе Нового Завета (1522 г.) в предисловиях к новозаветным книгам высказал свой взгляд на их достоинство. Так, по его мнению, Послание к Евреям написано

не апостолом, как и Послание Иакова. Не признает он также и подлинность Апокалипсиса и Послания апостола Иуды. Ученики Лютера пошли еще дальше в строгости, с которой они относились к различным новозаветным писаниям и даже стали прямо выделять из новозаветного канона «апокрифические» писания: до начала XVII века в лютеранских библиях даже не числились каноническими 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, Иуды и Апокалипсис. Только потом исчезло это различие писаний и восстановился древний новозаветный канон. В конце XVII столетия, однако, появились сочинения критического характера о новозаветном каноне, в которых были высказаны возражения против подлинности многих новозаветных книг. В том же духе писали рационалисты XVIII века (Землер, Михаелис, Эйхгорн), а в XIX в. Шлейермахер высказал сомнение в подлинности некоторых Павловых Посланий, Де-Ветте отверг подлинность пяти из них, а Ф.Х. Баур признал из всего Нового Завета подлинно апостольскими только четыре главных Послания апостола Павла и Апокалипсис.

Таким образом, на Западе в протестантстве снова пришли к тому же, что переживала христианская Церковь в первые столетия, когда одни книги признавались подлинными апостольскими произведениями, другие — спорными. На Новый Завет уже установился такой взгляд, что он представляет собой только собрание

литературных произведений первохристианства. При этом последователи Ф.Х. Баура — Б. Бауер, Ломан и Штек — уже не нашли возможным признать ни одну из новозаветных книг подлинно апостольским произведением... Но лучшие умы протестантизма увидели всю глубину пропасти, в которую увлекала протестантизм школа Баура, или Тюбингенская, и выступили против ее положений с вескими возражениями. Так, Ричль опроверг основной тезис Тюбингенской школы о развитии первохристианства из борьбы петринизма и павлинизма, а Гарнак доказал, что на новозаветные книги следует смотреть как на истинно апостольские произведения. Еще больше сделали для восстановления значения новозаветных книг в представлении протестантов ученые Б. Вейс, Годэ и Т. Цан. «Благодаря этим богословам, — говорит Барт, — никто уже не может теперь отнять у Нового Завета того преимущества, что в нем и только в нем мы имеем сообщения об Иисусе и об откровении в Нем Бога» («Введение», 1908 г., с. 400). Барт находит, что в настоящее время, когда господствует такая смута в умах, протестантизму особенно важно иметь «канон» как руководство, данное от Бога для веры и жизни, «и, — заканчивает он, — мы имеем его в Новом Завете» (Там же).

Действительно, новозаветный канон имеет огромное, можно сказать, ни с чем не сравнимое значение для христианской Церкви. В нем мы на-

ходим прежде всего такие писания, которые представляют христианство в его отношении к иудейскому народу (Евангелие от Матфея, Послание апостола Иакова и Послание к Евреям), к языческому миру (1-е и 2-е к Фессалоникийцам, 1-е к Коринфянам). Далее мы имеем в новозаветном каноне писания, которые имеют своей целью устранить опасности, угрожавшие христианству со стороны иудейского понимания христианства (Послание к Галатам), со стороны иудейско-законнического аскетизма (Послание к Колоссянам), со стороны языческого стремления понимать религиозное общество как частный кружок, в котором можно жить отдельно от общества церковного (Послание к Ефессянам). В Послании к Римлянам указывается на всемирное назначение христианства, тогда как книга Деяний указывает, как осуществилось это назначение в истории. Словом, книги новозаветного канона дают нам полную картину первенствующей Церкви, рисуют жизнь и задачи ее со всех сторон. Если бы, на пробу, мы захотели отнять от канона Нового Завета какую-нибудь книгу, например Послание к Римлянам или к Галатам, мы этим нанесли бы существенный вред целому. Ясно, что Дух Святой руководил Церковью в деле постепенного установления состава канона, так что Церковь внесла в него действительно апостольские произведения, которые в своем существовании вызваны были самыми существенными нуждами Церкви.

НА КАКОМ ЯЗЫКЕ НАПИСАНЫ СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ НОВОГО ЗАВЕТА

Во всей Римской империи во времена Господа Иисуса Христа и апостолов господствующим языком был греческий, его понимали повсюду и на нем почти везде говорили. Понятно, что и писания Нового Завета, которые были предназначены Промыслом Божиим для распространения по всем церквям, появились также на греческом языке, хотя писатели их почти все, за исключением святого Луки, были иудеи. Об этом свидетельствуют и некоторые внутренние признаки этих писаний: возможная только в греческом языке игра слов, свободное, самостоятельное отношение к переводу Семидесяти, когда приводятся ветхозаветные места — все это, несомненно, указывает на то, что они написаны на греческом языке и назначены для читателей, знающих греческий язык.

Впрочем, греческий язык, на котором написаны книги Нового Завета, это не тот классический греческий язык, на котором писали греческие писатели времени расцвета греческой литературы. Это так называемый κοινὴ διάλεκτος, т.е. близкий к древнеаттическому диалекту, но не слишком отличавшийся и от других диалектов. Кроме того, в него вошли многие арамеизмы и другие чуждые слова. Наконец, в этот язык введены были особые новозаветные понятия, для выражения которых, однако, пользовались старыми греческими словами, полу-

чившими через это особое новое значение (например, слово χάρις — «приятность», в священном новозаветном языке стало означать «благодать»). Подробнее об этом см. в статье проф. С.И. Соболевского «Κοινὴ διάλεκτος», помещенной в Православной Богословской Энциклопедии, т. 10.

ТЕКСТ НОВОГО ЗАВЕТА

Все оригиналы новозаветных книг погибли, но с них давно уже были сняты копии (ἀντίγραφα). Чаще всего списывались Евангелия и реже всего — Апокалипсис. Писали тростником (κάλαμος) и чернилами (μέλαν) и больше — в первые столетия — на папирусе, так что правая сторона каждого папирусового листа приклеивалась к левой стороне следующего листа. Отсюда получалась полоса большей или меньшей длины, которую потом накатывали на скалку. Так возникал свиток (τόμος), который хранился в особом ящике (φαινόλης). Так как чтение этих полос, написанных только с передней стороны, было неудобно и материал был непрочен, то с III столетия новозаветные книги стали переписывать на кожах или пергаменте. Так как пергамент был дорог, то многие пользовались имевшимися у них старинными рукописями на пергаменте, стирая и выскабливая написанное на них и помещая здесь какое-нибудь другое произведение. Так образовались палимпсесты. Бумага вошла в употребление только в VIII столетии.

Слова в рукописях Нового Завета писались без ударений, без дыханий, без знаков препинания и притом с сокращениями (например, ΙС вместо Ἰησοῦς, ΡΗΒ вместо πνεῦμα), так что читать эти рукописи было очень трудно. Буквы в первые шесть веков употреблялись только прописные (унциальные рукописи от «унция» — дюйм). С VII, а некоторые говорят, с IX века, появились рукописи обыкновенного курсивного письма. Тогда буквы уменьшились, но стали более частыми сокращения. С другой стороны, прибавлены были ударения и дыхания. Первых рукописей насчитывается 130, а последних (по счету фон Зодена) — 3700. Кроме того, существуют так называемые лекционари, содержащие в себе то евангельские, то апостольские чтения для употребления при богослужении (евангелиарии и праксапостолы). Их насчитывается около 1300, и древнейшие из них восходят по своему происхождению к VI столетию.

Кроме текста, рукописи обыкновенно содержат в себе введения и послесловия с указаниями на писателя, время и место написания книги. Для ознакомления с содержанием книги в рукописях, разделяемых на главы (κεφάλαια), пред этими главами помещаются обозначения содержания каждой главы (τίτλα, ἀρχαί). Главы разделяются на части (ὑποδιαίρεσις) или отделы, а эти последние на стихи (κῶλα, στίχοι). По числу стихов и определялись величина книги и ее продажная цена. Эта обработка текста

обыкновенно приписывается епископу Сардинскому Евфалию (VII в.), но на самом деле все эти деления имели место гораздо раньше. Для истолковательных целей Аммоний (III в.) к тексту Евангелия Матфея присоединил параллельные места из других Евангелий. Евсевий Кесарийский (IV в.) составил десять канонов или параллельных таблиц, на первой из которых помещались обозначения разделов из Евангелия, общих всем четырем евангелистам, на второй — обозначения (числами) — общих трем и т.д. до десятого, где указаны рассказы, содержащиеся только у одного евангелиста. В тексте же Евангелия отмечено было красной цифрой, к какому канону относится тот или другой раздел. Наше настоящее деление текста на главы было сделано сначала англичанином Стефаном Лангтоном (в XIII в.), а деление на стихи — Робертом Стефаном (в XVI в.).

С XVIII в. унциальные рукописи стали обозначаться большими буквами латинского алфавита, а курсивные — цифрами. Важнейшие унциальные рукописи следующие:

N — Синайский кодекс, найденный Тишендорфом в 1856 г. в Синайском монастыре святой Екатерины. Он содержит в себе весь Новый Завет вместе с посланием Варнавы и значительной частью «Пастыря» Ерма, а также каноны Евсевия. На нем заметны корректуры семи различных рук. Написан он в IV или V веке. Хранится в Санкт-Петербургской публичной библиотеке (ныне хранится в Британ-

ском музее. — *Прим. ред.*). С него сделаны фотографические снимки.

А — Александрийский, находится в Лондоне. Здесь помещен Новый Завет не в полном виде, вместе с 1-м и частью 2-го послания Климента Римского. Написан в V веке в Египте или в Палестине.

В — Ватиканский, заключающийся 14-м стихом 9-й главы Послания к Евреям. Он, вероятно, написан кем-либо из лиц, близко стоявших к Афанасию Александрийскому, в IV веке. Хранится в Риме.

С — Ефремов. Это — палимпсест, названный так потому, что на библейском тексте написан впоследствии трактат Ефрема Сирина. Он содержит в себе только отрывки Нового Завета. Происхождение его — египетское, относится к V веку. Хранится в Париже.

Перечень прочих рукописей позднейшего происхождения можно видеть в 8-м издании Нового Завета Тишендорфа.

ПЕРЕВОДЫ И ЦИТАТЫ

Вместе с греческими рукописями Нового Завета в качестве источников для установления текста Нового Завета весьма важны и переводы священных книг Нового Завета, начавшие появляться уже во II веке. Первое место среди них принадлежит сирийским переводам как по их древности, так и по их языку, который приближается к тому арамейскому наречию, на котором говорили Христос и апос-

толы. Полагают, что Диатессарон (свод 4 Евангелий) Татиана (около 175 г.) был первым сирийским переводом Нового Завета. Затем идет кодекс сиро-синаяский (SS), открытый в 1892 г. на Синае госпожой А. Lewis. Важен также перевод, известный под названием Пешитта (простой), относящийся ко II веку; Впрочем, некоторые ученые относят его к V веку и признают трудом Эдесского епископа Раббулы (411–435 гг.). Большую важность имеют также египетские переводы (саидский, файюмский, бохайрский), эфиопский, армянский, готский и древнелатинский, впоследствии исправленный блаженным Иеронимом и признанный в Католической Церкви самодостоверным (Вульгата).

Немалое значение для установления текста имеют и цитаты из Нового Завета, имеющиеся у древних отцов и учителей Церкви и церковных писателей. Собрание этих цитат (тексты) изданы Т. Цаном.

Славянский перевод Нового Завета с греческого текста был сделан святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием во второй половине IX века и вместе с христианством перешел к нам в Россию при святом благоверном князе Владимире. Из сохранившихся у нас списков этого перевода особенно замечательно Остромирово Евангелие, писанное в половине XI века для посадника Остромира. Затем в XIV в. святителем Алексием, митрополитом Московским, был сделан перевод священных книг Нового Завета, в то время когда святитель Алексей

находился в Константинополе. Этот перевод хранится в Московской синодальной библиотеке и в 90-х годах XIX в. издан фототипическим способом. В 1499 г. Новый Завет вместе со всеми библейскими книгами был исправлен и издан Новгородским митрополитом Геннадием. Отдельно весь Новый Завет был впервые напечатан на славянском языке в г. Вильно в 1623 году. Затем он, как и другие библейские книги, был исправляем в Москве при синодальной типографии и, наконец, издан вместе с Ветхим Заветом при императрице Елизавете в 1751 г. На русский язык прежде всего в 1819 г. было переведено Евангелие, а полностью Новый Завет появился на русском языке в 1822 г., в 1860 г. же был издан в исправленном виде. Кроме синодального перевода на русский язык есть еще русские переводы Нового Завета, изданные в Лондоне и Вене. В России их употребление воспрещено.

СУДЬБА НОВОЗАВЕТНОГО ТЕКСТА

Важность новозаветного текста, его переписывание для употребления в церквях и интерес читателей к его содержанию были причиной того, что в древнее время многое в этом тексте изменялось, на что жаловались в свое время, например, Дионисий Коринфский, св. Иринея, Климент Александрийский и др. Изменения вносились в текст и намеренно, и ненамеренно. Первое делали или еретики, как Мар-

кион, или ариане, второе же — переписчики, не разбиравшие слова текста или, если они писали под диктовку, не сумевшие различить, где кончается одно слово или выражение и начинается другое. Впрочем, иногда изменения производились и православными, которые старались удалить из текста провинциализмы, редкие слова, делали грамматические и синтаксические исправления, объяснительные добавления. Иногда изменения происходили из богослужебного употребления известных разделов текста.

Таким образом новозаветный текст мог бы очень рано, еще в течение II–IV веков, быть совершенно испорчен, если бы Церковь не позаботилась о его сохранении. Можно заметить, что уже в раннее время представители Церкви старались сохранить истинный вид текста. Если Иринея в заключение своего сочинения «*περὶ ὑπόθεως*» просит списывать его во всей точности, то, конечно, эта забота о точности тем более рекомендовалась в отношении к книгам Нового Завета, содержащим в себе признанный Церковью наиболее точный текст. Особенно усердно занимался установлением правильного текста Нового Завета Ориген, а после него — его ученики Пиерий и Памфил. Известны также в качестве установителей текста Исихий и Лукиан, от которого остался им самим переписанный экземпляр Нового Завета, текста которого держались в своих толкованиях святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, а также бла-

женный Феодорит. Этим-то мужам мы и обязаны сохранением новозаветного текста в его первоначальном виде, несмотря на существование множества разночтений (эти разночтения приведены у Тишендорфа в 8-м издании Нового Завета под строками текста).

Впервые в печатном виде появился текст Нового Завета в Комплютенской Полиглотте кардинала Ксименеса в 1544 г. Тут же был приложен и латинский перевод. Затем в 1516 г. появилось издание Эразма (в Базеле), в 1565 г. — издание Теодора Безы (в Женеве), которое послужило оригиналом для авторизованного перевода 1611 г. Еще большее распространение нашли себе издания Нового Завета книгопродавцев братьев Эльзевиров (в Лейдене), начавшие появляться с 1624 г. Во втором издании Эльзевиров (1633 г.) сказано: «Итак ты имеешь теперь текст всеми принятый (*ab omnibus receptum*), в котором мы не даем ничего измененного или испорченного». Это смелое утверждение книгопродавческой рекламы было принято богословами XVII столетия за полную совершенную истину, и таким образом на целое столетие этот текст получил права неприкосновенного всеми принятого текста (*Textus Receptus*, обозначенный, по начальной букве имени Стефана, буквой S). У нас в русской Церкви этот перевод стал руководственным и печатается до сих пор Священным Синодом. До 1904 г. и английское библейское общество также распространяло только этот текст. С XVIII столетия, однако, уже начали

отрешаться от того преклонения, с каким прежде относились к этому тексту, и стали появляться новые издания, более точно воспроизводящие тип древнейшего текста Нового Завета. Наиболее известны издание Гризбаха (1777 г.), К. Лахмана (1831 г.), Тишендорфа (1-е изд. 1811 г., последнее — посмертное — 1894 г.), который, собственно, воспроизвел Синайский кодекс, им найденный, Триджельса, Весткота и Хорта (1881 г.), Нестле (1894 г.), фон Зодена (1902, 1906 гг.).

Новейшими исследованиями поколеблено то доверие, какое имели Тишендорф, Весткот, Хорт и Б. Вейс к древнейшим унциальным рукописям, но вместе с тем признано, что для установления первоначального текста не могут служить ни сирийские, ни западные тексты Нового Завета, на которые некоторые ученые возлагали слишком преувеличенные надежды. Поэтому библейская наука в настоящее время убеждает всех исследователей Нового Завета принимать во внимание при установлении чтения того или другого места и внутренние основания *за* и *против*. Даже наши синодальные издатели в последнем четырехязычном издании Нового Завета стараются проверить греческий текст различными справками с другими текстами, т.е. совершают известную критическую работу над текстом. Но из самого издания не видно, какими правилами руководились исправители текста, и поэтому полезно привести здесь правила критики текста, выработанные западной библейской наукой,

как они изложены у Барта («Введение», с. 442 и сл., изд. 1908 г.).

1) Более краткий вид чтения первоначальнее, чем более обширный, так как понятно, что краткое и потому часто темное и трудное для понимания положение разъяснялось примечаниями на полях, и эти примечания позже могли приниматься в текст, между тем как едва ли позднейший переписчик осмелился бы сокращать священные изречения до того, чтобы сделать их непонятными.

2) Более трудный вид чтения древнее, чем более легкий, потому что никому не было интереса вносить в текст трудность, между тем как облегчение трудности было потребностью для многих.

3) Не имеющие смысла виды чтения нужно отклонять, хотя бы они и имели свидетельство рукописей. Здесь, конечно, понимаются не такие мысли, которые не соответствуют чем-либо нашему воззрению, а такие, какие стоят в явном противоречии с другими мыслями того же писателя и противоречат вообще связи мыслей его труда.

4) Виды чтения, из которых можно объяснить себе возникновение разночтений, следует предпочитать параллельным видам чтения.

5) Только там, где прежде перечисленные внутренние основания ничего не говорят положительного, нужно решать вопрос по древнейшим рукописям и другим свидетелям.

6) Поправки без свидетельства рукописей могут быть делаемы только

там, где переданный древностью текст не позволяет сделать вовсе никакого удовлетворительного объяснения. Но и такие поправки не должны быть вносимы в текст, а разве только помещаемы под строкой текста. (Из новых критиков текста много поправок предлагает в своих трудах Бласс.)

Для православного истолкователя, конечно, при установлении вида чтения в затруднительных местах необходимо руководствоваться прежде всего церковным преданием, как оно дается в толкованиях отцов и учителей Церкви. Для этого прекрасным пособием могут служить издаваемые при «Богословском вестнике» Московской Духовной Академией переводы творений святых отцов (например, свт. Кирилла Александрийского).

ЕВАНГЕЛИЕ

Слово «Евангелие» (τὸ εὐαγγέλιον) в классическом греческом языке употреблялось для обозначения: а) награды, которая дается вестнику радости (τῷ εὐαγγέλῳ), б) жертвы, закланной по случаю получения какого-либо доброго известия или праздника, совершенного по тому же поводу и в) самой этой доброй вести. В Новом Завете это выражение означает:

а) добрую весть о том, что Христос совершил примирение людей с Богом и принес нам величайшие блага — главным образом основал на земле Царство Божие (Мф. 4:23),

б) учение Господа Иисуса Христа, проповеданное им Самим и Его апос-

толами о Нем, как о Царе этого Царства, Мессии и Сыне Божиим (2 Кор. 4:4),

в) все вообще новозаветное или христианское учение, прежде всего повествование о событиях из жизни Христа, наиболее важных (1 Кор. 15:1–4), а потом и изъяснение значения этих событий (Рим. 1:16).

г) Будучи собственно вестью о том, что Бог совершил для нашего спасения и блага, Евангелие в то же время призывает людей к покаянию, вере и изменению своей грешной жизни на лучшую (Мк. 1:15; Флп. 1:27).

д) Наконец, слово «Евангелие» употребляется иногда для обозначения самого процесса проповедания христианского учения (Рим. 1:1).

Иногда к слову «Евангелие» присоединяется обозначение и содержание его. Встречаются, например, фразы: Евангелие царства (Мф. 4:23), т.е. радостная весть о Царстве Божиим, Евангелие мира (Еф. 6:15), т.е. о мире, Евангелие спасения (Еф. 1:13), т.е. о спасении и т.д. Иногда следующий за словом «Евангелие» родительный падеж означает виновника или источник благой вести (Рим. 1:1; 15:16; 2 Кор. 11:7; 1 Фес. 2:8) или личность проповедника (Рим. 2:16).

Довольно долго сказания о жизни Господа Иисуса Христа передавались только устно. Сам Господь не оставил никаких записей Своих речей и дел. Точно так же и 12 апостолов не были рождены писателями: они были *люди некнижные и простые* (Деян. 4:13), хотя и грамотные. Среди христиан апостольского времени также было очень

мало *мудрых по плоти, сильных и благородных* (1 Кор. 1:26), и для большинства верующих гораздо большее значение имели устные сказания о Христе, чем письменные. Таким образом апостолы и проповедники или евангелисты «передавали» (παράδωκεν) сказания о делах и речах Христа, а верующие «принимали» (παράλαβεν), — но, конечно, не механически, только памятью, как это можно сказать об учениках раввинских школ, а всей душой, как бы нечто живое и дающее жизнь. Но скоро этот период устного предания должен был окончиться. С одной стороны, христиане должны были почувствовать нужду в письменном изложении Евангелия в своих спорах с иудеями, которые, как известно, отрицали действительность чудес Христовых и даже утверждали, что Христос и не объявлял Себя Мессией. Нужно было показать иудеям, что у христиан имеются подлинные сказания о Христе тех лиц, которые или были в числе Его апостолов, или же стояли в ближайшем общении с очевидцами дел Христовых. С другой стороны, нужда в письменном изложении истории Христа стала чувствоваться потому, что генерация первых учеников постепенно вымирала и ряды прямых свидетелей чудес Христовых редели. Требовалось поэтому письменно закрепить отдельные изречения Господа и целые Его речи, а также и рассказы о Нем апостолов. Тогда-то стали появляться то там, то здесь отдельные записи того, что сообщалось в устном предании о Христе. Всего тщательнее

записывали *слова* Христовы, которые содержали в себе правила жизни христианской, и гораздо свободнее относились к передаче разных *событий* из жизни Христа, сохраняя только общее их впечатление. Таким образом, одно в этих записях, в силу своей оригинальности, передавалось везде одинаково, другое же видоизменялось. О полноте повествования эти первоначальные записи не думали. Даже и наши Евангелия, как видно из заключения Евангелия от Иоанна (Ин. 21:25), не намеревались сообщать все речи и дела Христовы. Это видно, между прочим, и из того, что в них не помещено, например, такое изречение Христа: *блаженнее давать, нежели принимать* (Деян. 20:35). О таких записях сообщает евангелист Лука, говоря, что многие до него уже начали составлять повествования о жизни Христа, но что в них не было надлежащей полноты и что поэтому они не давали достаточного «утверждения» в вере (Лк. 1:1–4).

По тем же побуждениям, очевидно, возникли и наши канонические Евангелия. Период их появления можно определить примерно лет в тридцать — от 60 до 90 г. (последним было Евангелие от Иоанна). Три первых Евангелия принято называть в библейской науке *синоптическими*, потому что они изображают жизнь Христа так, что их три повествования без большого труда можно просматривать за одно и соединять в одно цельное повествование (*синоптики* — с греческого — вместе смотрящие). Евангелиями они стали называться каждое в отдельно-

сти, может быть, еще в конце I столетия, но из церковной письменности мы имеем сведения, что такое наименование всему составу Евангелий стало придаваться только во второй половине II века. Что касается названий: «Евангелие Матфея», «Евангелие Марка» и т.д., то правильное эти очень древние названия с греческого нужно перевести так: «Евангелие по Матфею», «Евангелие по Марку» (κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον). Этим Церковь хотела сказать, что во всех Евангелиях заключается *единое* христианское благовествование о Христе Спасителе, но по изображениям разных писателей: одно изображение принадлежит Матфею, другое — Марку и т.д.

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

Таким образом, древняя Церковь смотрела на изображение жизни Христа в наших четырех Евангелиях не как на различные Евангелия или повествования, а как на одно Евангелие, на одну книгу в четырех видах. Поэтому-то в Церкви и утвердилось за нашими Евангелиями название Четвероевангелие. Святой Ириней называл их «четверообразным Евангелием» (τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον — см. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses liber 3*, ed. A. Rousseau and L. Doutreleau: *Irenée de Lyon. Contre les hérésies, livre 3, vol. 2* [Sources chrétiennes 211]. Paris, 1974, 11, 11).

Отцы Церкви останавливаются на вопросе: почему именно Церковь при-

няла не одно Евангелие, а четыре? Так святитель Иоанн Златоуст говорит: «Неужели один евангелист не мог написать всего, что нужно. Конечно, мог, но когда писали четверо, писали не в одно и то же время, не в одном и том же месте, не сносаясь и не сговариваясь между собою, и при всем том написали так, что все как будто одними устами произнесено, то это служит сильнейшим доказательством истины. Ты скажешь: «Случилось, однако же, противное, ибо четыре Евангелия обличаются нередко в разногласии». Сие то самое и есть верный признак истины. Ибо если бы Евангелия во всем в точности были согласны между собою, даже касательно самых слов, то никто из врагов не поверил бы, что писались Евангелия не по обыкновенному взаимному соглашению. Теперь же находящееся между ними небольшое разногласие освобождает их от всякого подозрения. Ибо то, в чем они неодинаково говорят касательно времени или места, нисколько не вредит истине их повествования. В главном же, составляющем основание нашей жизни и сущность проповеди, ни один из них ни в чем и нигде не разногласит с другим, — в том, что Бог соделался человеком, творил чудеса, был распят, воскрес, вознесся на небо». (Беседа на Евангелие от Матфея 1).

Святой Ириней находит и особый символический смысл в четверичном числе наших Евангелий. «Так как четыре страны света, в котором мы живем, и так как Церковь рассеяна по

всей земле и свое утверждение имеет в Евангелии, то надлежало ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих человеческий род. Всеустрояющее Слово, восседающее на Херувимах, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним духом. Ибо и Давид, моля о явлении Его, говорит: *восседающий на Херувимах, яви Себя* (Пс. 79:2). Но Херувимы (в видении пророка Иезекииля и Апокалипсиса) имеют четыре лица, и их лики суть образы деятельности Сына Божия». Святой Ириней находит возможным приложить к Евангелию Иоанна символ льва, так как это Евангелие изображает Христа, как вечного Царя, а лев есть царь в животном мире; к Евангелию Луки — символ тельца, так как Лука начинает свое Евангелие изображением священнического служения Захарии, который закалал тельцов; к Евангелию Матфея — символ человека, так как это Евангелие преимущественно изображает человеческое рождение Христа, и, наконец, к Евангелию Марка — символ орла, потому что Марк начинает свое Евангелие с упоминания о пророках, к которым Дух Святой слетал, как бы орел на крыльях» (Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses liber 3, 11, 11–22*). У других отцов Церкви символы льва и тельца перемещены и первый придан Марку, а второй — Иоанну. Начиная с V в. в таком виде символы евангелистов стали присоединяться и к изображениям четырех евангелистов в церковной живописи.

ВЗАИМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЙ

Каждое из четырех Евангелий имеет свои особенности, и больше всех — Евангелие Иоанна. Но три первые, как уже сказано выше, между собой имеют чрезвычайно много общего, и это сходство невольно бросается в глаза даже при беглом их чтении. Скажем прежде всего о сходстве синоптических Евангелий и о причинах этого явления.

Еще Евсевий Кесарийский в своих «канонах» разделил Евангелие от Матфея на 355 частей и заметил, что 111 из них имеются у всех трех синоптиков. В новейшее время экзегеты выработали даже еще более точную числовую формулу для определения сходства Евангелий и вычислили, что все количество стихов, общих всем синоптикам, восходит до 350. У Матфея, затем, 350 стихов свойственны только ему, у Марка таких стихов 68, у Луки — 541. Сходства главным образом замечаются в передаче изречений Христа, а различия — в повествовательной части. Когда Матфей и Лука в своих Евангелиях буквально сходятся между собою, с ними всегда согласуется и Марк. Сходство между Лукой и Марком гораздо ближе, чем между Лукой и Матфеем (Лопухин — в Православной Богословской Энциклопедии. Т. V. С. 173). Замечательно еще, что некоторые отрывки у всех трех евангелистов идут в одной и той же последовательности, например, искушение и выступление в Галилее, призвание Матфея и разговор о посте,

срывание колосьев и исцеление сухо-рукого, утишение бури и исцеление гадаринского бесноватого и т.д. Сходство иногда простирается даже на конструкцию предложений и выражения (например, в приведении пророчества Мал. 3:1).

Что касается различий, наблюдаемых у синоптиков, то их весьма немало. Иное сообщается только двумя евангелистами, иное — даже одним. Так, только Матфей и Лука приводят нагорную беседу Господа Иисуса Христа, сообщают историю рождения и первых годов жизни Христа. Один Лука говорит о рождении Иоанна Предтечи. Иное один евангелист передает в более сокращенной форме, чем другой, или в другой связи, чем другой. Различны и детали событий в каждом Евангелии, а также и выражения.

Такое явление сходства и различия в синоптических Евангелиях давно уже обращало на себя внимание толкователей Писания, и давно уже высказывались различные предположения, объясняющие этот факт. Более правильным представляется мнение, что наши три евангелиста пользовались общим *устным* источником для своего повествования о жизни Христа. В то время евангелисты или проповедники о Христе ходили с проповедью повсюду и повторяли в разных местах в более или менее обширном виде то, что считалось нужным предложить вступавшим в Церковь. Образовался, таким образом, известный определенный тип *устного Евангелия*, и вот этот тип мы и имеем в письменном виде в

наших синоптических Евангелиях. Конечно, при этом, смотря по цели, какую имел тот или другой евангелист, его Евангелие принимало некоторые особенные, только его труду свойственные черты. При этом нельзя исключить и того предположения, что более древнее Евангелие могло быть известно евангелисту, писавшему позднее. При этом различие синоптиков должно быть объясняемо различными целями, какие имел в виду каждый из них при написании своего Евангелия.

Как мы уже сказали, синоптические Евангелия в очень многом отличаются от Евангелия Иоанна Богослова. Так они изображают почти исключительно деятельность Христа в Галилее, а апостол Иоанн изображает главным образом пребывание Христа в Иудее. В отношении к содержанию синоптические Евангелия также значительно разнятся от Евангелия Иоанна. Они дают, так сказать, изображение более внешнее жизни, дел и учения Христа и из речей Христа приводят только те, какие были доступны для понимания всего народа. Иоанн, напротив, пропускает очень многое из деятельности Христа, например, он приводит только шесть чудес Христа, но зато те речи и чудеса, которые он приводит, имеют особый глубокий смысл и чрезвычайную важность о личности Господа Иисуса Христа. Наконец, в то время как синоптики изображают Христа преимущественно как основателя Царства Божия и поэтому направляют внимание своих чи-

тателей на основанное Им Царство, Иоанн обращает наше внимание на центральный пункт этого Царства, из которого идет жизнь по перифериям Царства, т.е. на Самого Господа Иисуса Христа, Которого Иоанн изображает как Единородного Сына Божия и как Свет для всего человечества. Поэтому-то Евангелие Иоанна еще древние толкователи называли по преимуществу духовным (*πνευματικόν*) в отличие от синоптических, как изображающих преимущественно человеческую сторону в лице Христа (*ἐσαγγέλιον σωματικόν*), т.е. Евангелие телесное.

Однако нужно сказать, что и у синоптиков есть места, которые говорят о том, что как синоптикам известна была деятельность Христа в Иудее (Мф. 23:37; 27:57; Лк. 10:38–42), так и у Иоанна имеются указания на продолжительную деятельность Христа в Галилее. Точно так же синоптики передают такие изречения Христа, которые свидетельствуют о Его Божеском достоинстве (Мф. 11:27), а Иоанн со своей стороны также местами изображает Христа как истинного человека (Ин. 2:1 и сл.; 8:40 и др.). Поэтому нельзя говорить о каком-либо противоречии между синоптиками и Иоанном в изображении лица и дела Христа.

ДОСТОВЕРНОСТЬ ЕВАНГЕЛИЙ

Хотя давно уже критика высказывалась против достоверности Евангелий, а в последнее время эти нападения

критики особенно усилились (теория мифов, особенно же теория Дрекса, совсем не признающего существования Христа), однако все возражения критики так ничтожны, что разбиваются при самом малейшем столкновении с христианской апологетикой. Здесь, впрочем, не будем приводить возражений отрицательной критики и разбирать эти возражения: это будет сделано при толковании самого текста Евангелий. Мы скажем только о главных общих основаниях, по которым мы признаем Евангелия вполне достоверными документами. Это, во-первых, существование предания очевидцев, из которых многие дожили до эпохи, когда появились наши Евангелия. С какой стати мы стали бы отказывать этим источникам наших Евангелий в доверии? Могли ли они выдумать все, что есть в наших Евангелиях? Нет, все Евангелия имеют чисто исторический характер. Во-вторых, непонятно, почему бы христианское сознание захотело — так утверждает мифическая теория — увенчать голову простого равви Иисуса венцом Мессии и Сына Божия? Почему, например, о Крестителе не сказано, что он творил чудеса? Явно потому, что он их не творил. А отсюда следует, что если о Христе сказано как о Великом Чудотворце, то, значит, Он действительно был таким. И почему бы можно было отрицать достоверность чудес Христовых, раз высшее чудо — Его Воскресение — засвидетельствовано так, как никакое другое событие древней истории (см. 1 Кор. 15)?

БИБЛИОГРАФИЯ ИНОСТРАННЫХ РАБОТ ПО ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЮ

Бенгель — Bengel J. Al. *Gnomon Novi Testamenti: in quo ex nativa verborum VI simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur.* Berolini, 1860.

Бласс, Грам. — Blass F. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Göttingen, 1911.

Весткотт — The New Testament in Original Greek / the text rev. by Brooke Foss Westcott. New York, 1882.

Б. Бейс — Weiss B. *Die Evangelien des Markus und Lukas.* Göttingen, 1901.

Иог. Бейс (1907) — *Die Schriften des Neuen Testaments, von Otto Baumgarten; Wilhelm Bousset. Hrsg. von Johannes Weiß, Bd. 1: Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte, Matthaeus Apostolus; Marcus Evangelista; Lucas Evangelista.* [Adolf Jülicher; Johannes Weiß; Rudolf Knopf; Hermann Zuhellen]. 2. Aufl. Göttingen, 1907.

Годэ — Godet F. *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes.* Hannover, 1903.

Де Бетте — De Wette W.M.L. *Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi // Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, Band 1, Theil 1.* Leipzig, 1857.

Кейль (1879) — Keil C.F. *Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas.* Leipzig, 1879.

Кейль (1881) — Keil C.F. *Commentar über das Evangelium des Johannes.* Leipzig, 1881.

Клостерманн — Klostermann A. Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen, 1867.

Корнелиус а Ляпиде — Cornelius a Lapide. In SS Matthaeum et Marcum // Commentaria in scripturam sacram, t. 15. Parisiis, 1857.

Лагранж — Lagrange M.-J. Études bibliques: Evangile selon St. Marc. Paris, 1911.

Ланге — Lange J.P. Das Evangelium nach Matthäus. Bielefeld, 1861.

Луази (1903) — Loisy A.F. Le quatrième évangile. Paris, 1903.

Луази (1907–1908) — Loisy A.F. Les évangiles synoptiques, 1–2. [s.l.]: Ceffonds, près Montier-en-Der, 1907–1908.

Лютардт — Luthardt Ch.E. Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. Nürnberg, 1876.

Мейер (1864) — Meyer H.A.W. Kritisch exegetisches Kommentar über das Neue Testament, Abteilung 1, Hälfte 1: Handbuch über das Evangelium des Matthäus. Göttingen, 1864.

Мейер (1885) — Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament / hrsg. von Heinrich August Wilhelm Meyer, Abteilung 1, Hälfte 2: Bernhard Weiss B. Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas. Göttingen, 1885.

Мейер (1902) — Meyer H.A.W. Das Johannes-Evangelium / 9. Auflage, bearbeitet von B. Weiss. Göttingen, 1902.

Меркс (1902) — Merx A. Erläuterung: Matthaeus // Die vier kanonischen Evan-

gelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Teil 2, Hälfte 1. Berlin, 1902.

Меркс (1905) — Merx A. Erläuterung: Markus und Lukas // Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Teil 2, Hälfte 2. Berlin, 1905.

Морисон — Morison J. A practical commentary on the Gospel according to St. Matthew. London, 1902.

Стэнтон — Stanton V.H. The Synoptic Gospels // The Gospels as historical documents, Part 2. Cambridge, 1903.

Толюк (1856) — Tholuck A. Die Bergpredigt. Gotha, 1856.

Толюк (1857) — Tholuck A. Commentar zum Evangelium Johannis. Gotha, 1857.

Хейтмюллер — см. Иог. Вейс (1907).

Хольцманн (1901) — Holtzmann H.J. Die Synoptiker. Tübingen, 1901.

Хольцманн (1908) — Holtzmann H.J. Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes // Hand-Commentar zum Neuen Testament / bearbeitet von H. J. Holtzmann, R. A. Lipsius etc. Bd. 4. Freiburg im Breisgau, 1908.

Цан (1905) — Zahn Th. Das Evangelium des Matthäus // Kommentar zum Neuen Testament, Teil 1. Leipzig, 1905.

Цан (1908) — Zahn Th. Das Evangelium des Johannes ausgelegt // Kommentar zum Neuen Testament, Teil 4. Leipzig, 1908.

Шанц (1881) — Schanz P. Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus. Freiburg im Breisgau, 1881.

Шанц (1885) — Schanz P. Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes. Tübingen, 1885.

Шлаттер — Schlatter A. Das Evangelium des Johannes: ausgelegt für Bibelleser. Stuttgart, 1903.

Шюпер, Geschichte — Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 1–4. Leipzig, 1901–1911.

Эдершейм (1901) — Edersheim A. The life and times of Jesus the Messiah. 2 Vols. London, 1901.

Эллен — Allen W.C. A critical and exegetical commentary of the Gospel according to st. Matthew. Edinburgh, 1907.

Элфорд — Alford H. The Greek Testament in four volumes, vol. 1. London, 1863.



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

*или комментарии
на все книги Св. Писания*

Ветхого и Нового Завета

под редакцией
проф. А.П. Лопухина

НОВЫЙ ЗАВЕТ

том I

ЕВАНГЕЛИЕ

ОТ

МАТФЕЯ

ВВЕДЕНИЕ



О личности писателя нашего первого Евангелия не известно почти ничего достоверного, кроме того, что сообщается о нем в самих Евангелиях. Он был первоначально мытарем, или сборщиком податей, и назывался Левий и Матфей (последнее — *donum Dei*, то же, что греческое *Θεόδωρος*, русское — Феодор). С вероятностью можно установить, что до разрушения Иерусалима римлянами Матфей занимался распространением христианства в Палестине среди иудеев и по их просьбе написал для них свое Евангелие. Сведения о Матфее, сообщаемые некоторыми позднейшими историками (Руфином, Сократом, Никифором Каллистом) о внепалестинской деятельности Матфея крайне скудны и притом отчасти противоречивы, так что на них нельзя вполне полагаться. Согласно этим известиям Матфей проповедовал христианство преимущественно в Эфиопии, Македонии и в азиатских странах и умер мученической смертью или в Иераполе, что во Фригии, или в Персии. Но другие говорят, что

он умер естественной смертью или в Эфиопии, или в Македонии.

О поводе к написанию Евангелия от Матфея ничего не известно, и о нем можно только предполагать. Если Матфей действительно проповедовал первоначально свое Евангелие своим соотечественникам, то, при удалении апостола в другие, языческие страны, палестинские иудеи могли обратиться к нему с просьбой письменно изложить для них сведения о жизни Христа, что апостолом и было исполнено. К сожалению, это, по-видимому, все, что можно сказать о данном предмете. Что касается цели написания Евангелия, то и она может быть определена только предположительно, на основании его внутреннего содержания. Эта цель, конечно, прежде всего заключалась в изложении сведений об исторической личности Христа. Но если Матфей проповедовал первоначально среди палестинских иудеев, то было вполне естественно, что, излагая сведения о личности и деятельности Христа в своем Евангелии, он имел в виду

и некоторые особенные цели, отвечавшие желанию и настроению палестинских христиан. Последние могли признавать Мессией только лицо, бывшее предметом чаяний ветхозаветных пророков и исполнением древних пророческих предсказаний. Этой цели и удовлетворяет Евангелие от Матфея, где мы встречаемся с рядом ветхозаветных цитат, весьма искусно и в то же время естественно и без малейших натяжек примененных евангелистом к Личности, Которую сам он, несомненно, признавал посланным от Бога Мессией.

По времени своего написания — это самое раннее из всех четырех Евангелий, написано вскоре по вознесении Иисуса Христа, во всяком случае до разрушения Иерусалима.

План Евангелия от Матфея естественен и определяется тем материалом или теми сведениями о Христе, какими обладал евангелист. Он ясно и кратко излагает земную жизнь Христа, начиная от Его рождения и кончая Его смертью и Воскресением. При выполнении такого плана мы не встречаем никакого искусственного группирования материала, хотя и нужно сказать, что, вследствие желания соблюсти краткость, мы в Евангелии встречаемся с многочисленными пропусками и, с другой стороны, находим, что многие события, совершившиеся на более или менее длинном промежутке времени, соединены между собой большей частью только внешней связью. Но это несколько не мешает ни цельности рассказа, ни об-

щей его последовательности. Приходится положительно удивляться, каким образом на протяжении всего лишь нескольких страниц Евангелия с таким искусством, так просто и естественно сосредоточен, можно сказать, неисчерпаемый по богатству своего содержания материал.

Что касается общего содержания Евангелия, то мы встречаемся здесь с весьма разнообразными делениями. Общее содержание Евангелия от Матфея можно разделить на четыре главные части:

1) Первоначальная история земной жизни Христа до начала Его общественного служения (Мф. 1:1 — 4:11).

2) Деятельность в Галилее — период все более и более возрастающей славы Христа как Учителя и Чудотворца, окончившийся высшим Его земным прославлением на горе преображения (Мф. 4:12 — 17:8).

3) Промежуточный период служения Христа в Галилее и смежных с ней местностях, который служит связью между Его прославлением и страданиями в Иерусалиме (Мф. 17:9 — 20:34).

4) Последние дни земной жизни Христа, Его страдания, смерть и Воскресение (Мф. 21:1 — 28:20).

ЛИТЕРАТУРА

Ориген (186–254 гг.). Толкование Евангелия по Матфею (Migne, PG T. 13).

Иларий Пиктавийский (ок. 320–368 гг.). Толкование на Евангелие Матфея. (Migne, PL T. 9).

Иоанн Златоуст (347–407 гг.). Толкование на святого Евангелиста Матфея (Migne, PG T. 57–58).

Евсевий Иероним (340–420 гг.). Толкование на Евангелие Матфея (Migne, PL T. 26).

Григорий Нисский (370 — † после 394 г.). О молитве Господней (Migne, PG T. 44). О блаженствах (ib.).

Августин, епископ Иппонский (354–430 гг.). О согласии евангелистов (Migne, PL T. 34). О нагорной проповеди (ib.).

Пасхазий Радберт, католический богослов (IX в.). Толкование на Евангелие Матфея (Migne, PL T. 120).

Раббан Мавр (IX в.). Восемь книг толкований на Матфея (Migne, PL T. 117).

Феофилакт, архиепископ Болгарский († ок. 1107 г.). Толкование на Евангелие Матфея (Migne, PG T. 123).

Евфимий Зигавин († 1119 или 1120 г.). Толкование на Евангелие Матфея (Migne, PG T. 129).

Иностранные комментаторы: Корнелиус а Ляпиде (1857), Бенгель (1860), Де Ветте (1857), Ланге (1861), Мейер (1864), Элфорд (1863), Морисон (1902), Меркс (1902), Хольцманн (1901), Цан (1905), Эллен (1912).

Русские комментаторы: Епископ Михаил. Толковое Евангелие от Матфея; Проф. М. Тареев. Философия евангельской истории; Прот. А.В. Горский. История евангельская и Церкви апостольской.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

ГЛАВА 1

*1–17. Надписание.
Родословие Иисуса Христа.
— 17–25. Рождество Христово.*

Надписание. Евангелие от Матфея в русском и славянском переводах озаглавляется одинаково. Но это заглавие несходно с заглавием Евангелия на греческом языке. Там не так понятно, как на русском и славянском, и короче — «по Матфею», а слов «Евангелие» или «благовествование» нет. Греческое выражение «по Матфею» требует объяснения. Лучшее объяснение следующее. Евангелие *одно и нераздельно*, и принадлежит Богу, а не людям. Разные люди только излагали данное им от Бога единое благовестие, или Евангелие. Таких людей было несколько. Но собственно евангелистами называются четыре лица, Матфей, Марк, Лука и Иоанн. Они написали четыре Евангелия, т.е. представили, каждый с различных точек зрения и по-своему, единое и общее благовестие об единой и нераздельной

Личности Богочеловека. Поэтому в греческом Евангелии и говорится: по Матфею, по Марку, по Луке и по Иоанну, т.е. одно Евангелие Божие по изложению Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Ничто, конечно, не препятствует нам ради ясности прибавить к этим греческим выражениям слово Евангелие или благовествование, как это и делалось уже в самой глубокой древности, тем более что заглавия Евангелий: по Матфею, по Марку и проч., не принадлежали самим евангелистам. Подобные же выражения употреблялись греками и о других лицах, писавших что-либо. Так, в Деян. 17:28 говорится: *как и некоторые из ваших стихотворцев говорили*, а в буквальном переводе с греческого: «по вашим стихотворцам» — и далее следуют их собственные слова. Один из отцов Церкви, святитель Епифаний Кипрский, говорит о «первой книге Пятикнижия по Моисею» (ἡ πρώτη βίβλος τῆς κατὰ τὸν Μωϋσέα πεντατεύχου; Epiphanius, Panarion = Adversus haereses, ed. K. Holl, Epiphanius. [Die griechischen christlichen

Schriftsteller 25] Band 1, Leipzig 1915. liber VIII, 4, p. 190:1), разумея, что Пятикнижие написал сам Моисей. В Библии слово Евангелие означает хорошую весть (например, 2 Цар. 18:20, 25 — согласно переводу Семидесяти), а в Новом Завете слово Евангелие употребляется только о благой вести или благих вестях о спасении, о Спасителе мира.

1. Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова.

Евангелие от Матфея начинается родословием Спасителя, которое излагается с 1-го стиха по 17-й. В славянском переводе вместо «родословие» — «книга родства». Русский и славянский переводы хотя и точны, но не буквальные. В греческом — «библос генесеос» (βιβλος γενεσεως). «библос» — значит книга, а «генесеос» (родительный падеж; именительный — «генесис» или «генезис») — слово, неперебиваемое как на русский, так и на другие языки. Поэтому оно перешло в некоторые языки, в том числе и в русский, без перевода (генезис). Слово «генезис» обозначает не столько рождение, сколько «происхождение», «возникновение» (нем. Entstehung). Вообще оно обозначает сравнительно медленное рождение, более процесс рождения, чем сам акт, и в слове подразумевается зарождение, возрастание и окончательное появление на свет. Отсюда понятна и связь еврейского выражения, которым начинаются некоторые родословия (Быт. 2:4 — 4:26; 5:1–32; 6:9 — 9:29; 10:1; 11:10; 11:27) в

Библии, «сефер толедот» (книга рождений), с греческим «библос генесеос». В еврейском — множественное число — книга рождений, а в греческом — единственное — генесеос, потому что в последнем слове подразумевается не одно рождение, а целый ряд рождений. Поэтому для обозначения множественности рождений греческое «генесис» употребляется в единственном числе, хотя встречается иногда и во множественном. Таким образом, мы должны признать наши славянский (*книга родства*, книга родственников, исчисление родов) и русский переводы если не вполне, то приблизительно точными и допустить, что перевести греческое («библос генесеос») иначе чем словом «родословие» нельзя за неимением подходящего русского слова. Если вместо слова «происхождение» в славянском употребляется иногда «бытие», а иногда и «жизнь», то такую неточность можно объяснить той же причиной.

В каком значении употреблены в 1-м стихе слова «Иисуса Христа»? Конечно, в значении собственного имени известной исторической Личности (так и в стихе 18-м — слово «Христос» без артикля), жизнь и деятельность Которой евангелист намерен был представить перед читателями. Но недостаточно ли было назвать эту историческую Личность просто Иисусом? Нет, потому что это было бы неопределенно. Евангелист хочет представить родословие Иисуса, Который и евреям, и язычникам сделался уже известен как Христос и Которого

сам признает не простым лицом, а Христом, Помазанником, Мессией. Иисус — слово еврейское, преобразованное из Иешуа, что значит Бог Спаситель. Так же и в 18-м стихе. Имя это было обычным у евреев. Христос, по-еврейски Мессия, значит помазанный или помазанник. В Ветхом Завете это имя было нарицательное. Так назывались еврейские цари, священники и пророки, которые помазывались священным маслом, или елеем. В Новом Завете имя сделалось собственным (на что указывает обыкновенно греческий артикль), но не сразу. По толкованию блаженного Феофилакта Господь назван Христом потому, что, как Царь, Он царствовал и царствует над грехом; как Священник, принес жертву за нас; и Он помазан был, как Господь, истинным елеем, Духом Святым.

Назвав известную историческую Личность Христом, евангелист должен был доказать Его происхождение как от Давида, так и от Авраама. Истинный Христос, или Мессия, должен был происходить от евреев (быть семенем Авраама) и был *немыслим* для них, если не происходил от Давида и от Авраама. Из некоторых евангельских мест видно, что иудеи не только подразумевали происхождение Христа — Мессии от Давида, но и рождение Его в том самом городе, где родился Давид (см. Мф. 2:6). Евреи не признали бы Мессией такого человека, который не происходил от Давида и Авраама. Этим праотцам даны были обетования о Мессии. А евангелист Матфей писал

свое Евангелие прежде всего, несомненно, для евреев. «Ничего не могло быть приятнее для иудея, как сказать ему, что Иисус Христос был потомок Авраама и Давида» (свт. Иоанн Златоуст). Пророки пророчествовали о Христе как о сыне Давидовом, например, Исаия (Ис. 9:7; 55:3), Иеремия (Иер. 23:5), Иезекииль (Иез. 34:23; 37:25), Амос (Ам. 9:11) и др. Поэтому, сказав о Христе, или Мессии, евангелист тотчас же говорит, что Он был Сын Давида, Сын Авраама, — Сын в смысле потомок, — так часто у евреев. В словах: *Сына Давидова, Сына Авраамова*, как в греческом Евангелии, так и в русском, есть некоторая двусмысленность. Можно понимать эти слова: Иисуса Христа, Который был Сыном (потомком) Давида, бывшего (в свою очередь) потомком Авраама. Но можно и так: Сына Давидова и Сына Авраамова. Оба толкования, конечно, нисколько не изменяют сущности дела. Если Давид был сыном (потомком) Авраама, то, конечно, и Христос, как Сын Давида, был потомком Авраама же. Но первое толкование ближе соответствует греческому тексту.

2. Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его;

Ср. Лк. 3:34.

Сказав, что Иисус Христос был Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, евангелист, начиная со 2-го стиха, подробнее доказывает эту мысль. Называя Авраама, Исаака, Иакова, Иуду, евангелист указывает на известных

исторических личностей, которым даны были обетования, что от них произойдет Спаситель мира (Быт. 18:18; 22:18; 26:4; 28:14 и др.).

3. Иуда родил Фареса и Зару от Фамари; Фарес родил Есрома; Есром родил Арама;

4. Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона;

Ср. Лк. 3:32–33.

Фарес и Зара (Быт. 38:24–30) были братья — близнецы. Есром, Арам, Аминадав и Наассон, вероятно, все родились и жили в Египте, по переселении туда Иакова и его сыновей. Об Есрме, Араме и Аминадаве упоминается в 1 Пар. 2:1–15 только по именам, но ничего особенного не известно. Сестра Наассона, Елизавета, вышла замуж за Аарона, брата Моисея. В 1 Пар. 2:10 и Числ. 2:3 Наассон называется «князем» или «начальником сынов Иудиных». Он был в среде лиц, занимавшихся исчислением народа в пустыне Синайской (Числ. 1:7), и первый принес жертву при поставлении скинии (Числ. 7:12) приблизительно лет за сорок до взятия Иерихона.

5. Салмон родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иессея;

Сын Наассона, Салмон, находился в числе соглядатаев в Иерихоне, которых в своем доме укрывала блудница Рахав (Нав. 2:1; 6:24). На ней Салмон женился. По словам евангелиста, от этого брака родился Вооз. Но в Библии не сообщается, что Рахав была

женой Салмона (см. Руфь 4:13, 21; 1 Пар. 2:11). Отсюда заключают, что евангелист при составлении родословия, «имел доступ к иным сведениям, кроме ветхозаветных книг». Чтение имени Рахав неустановившееся и неопределенное: Рахав, Раав, а у Иосифа Флавия — Рахава. Относительно нее существуют хронологические затруднения. О рождении Овида от Вооза и Руфи подробно рассказывается в книге Руфь. Руфь была моавитянкой, иноплеменницей, а иноплеменников иудеи ненавидели. Евангелист упоминает о Руфи с целью показать, что в числе предков Спасителя были не только евреи, но и иноплеменники. Из сообщений о Руфи в Священном Писании можно заключить, что нравственный облик ее был весьма привлекателен.

6. Иессей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею;

Об Иессее известно, что он имел восемь сыновей (1 Цар. 16:1–13), согласно 1 Пар. 2:13–15 — семь. Из них младшим был Давид. Иессей жил в Вифлееме и был сыном ефрафянина из колена Иудина, Овида; во время Саула достиг старости и был старший между мужами. Во время преследования Давида Саулом подвергался опасности. Говоря о рождении от Иессея Давида, евангелист прибавляет, что *Иессей родил Давида царя*. Такой прибавки нет при упоминании о прочих царях, потомках Давида. Может быть, потому, что это было излишне,

достаточно было назвать царем одного Давида, чтобы показать, что с него началось поколение царей — предков Спасителя. У Давида, кроме других, были сыновья Соломон и Нафан. Евангелист Матфей ведет дальнейшее родословие по линии Соломона, Лука (Лк. 3:31) — Нафана. Соломон был сын Давида *от бывшей за Уриею*, т.е. от такой женщины, которая раньше была за Уриею. Подробности об этом изложены во 2 книге Царств, в главах 11–12 и общеизвестны. Евангелист не называет Вирсавии по имени. Но упоминание о ней служит здесь выражением желанья обозначить уклонение от правильного порядка в родословии, так как брак Давида с Вирсавией был преступлением. О Вирсавии известно очень мало. Она была дочь Аммиила и жена Урии хеттеянина и, по всей вероятности, отличалась многими личными достоинствами, если сделалась любимой женой царя и имела на него значительное влияние. Соломон был провозглашен наследником царского престола по ее просьбам.

7. Соломон родил Ровоама; Ровоам родил Авию; Авия родил Асу;

Соломон царствовал сорок лет (1015–975 гг. до Р.Х.). При нем был выстроен храм в Иерусалиме. Ровоам, или Реговоам, сын Соломона, царствовал в Иудее только *над сынами Израилевыми, жившими в городах Иудиных* (3 Цар. 12:17; 2 Пар. 10:17). Он вступил на царство в 41 год и царствовал в Иерусалиме 17 лет (975–957). После него на престол вступил сын

его Авия и царствовал три года (957–955). После Авии воцарился сын его Аса (955–914).

8. Аса родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию;

После Асы воцарился Иосафат, или Иегосафат, сын его, 35 лет, и царствовал 25 лет (914–889). После Иосафата воцарился Иорам, 32 лет, и царствовал 8 лет (891–884). За Иорамом встречается у Матфея пропуск трех царей — Охозии, Иоаса и Амасии, царствовавших в общем с 884 по 810 год. Если этот пропуск сделан не случайно, по ошибке переписчика, а намеренно, то причину исключения из родословия трех названных царей следует искать в том, что евангелист считал их недостойными быть исчисленными в ряду наследников Давида и предков Иисуса Христа⁵.

9. Озия родил Иоафама; Иоафам родил Ахаза; Ахаз родил Езекию;

Правнук Иорама Озия (810–758) называется в Библии еще Азарией. После Озии воцарился Иофам, или Иоафам, сын его, 25 лет, и царствовал в Иерусалиме 16 лет (758–742). После Иоафама вступил на престол сын его, Ахаз, 20 лет от роду, и царствовал в Иерусалиме 16 лет (742–727).

⁵ По народным представлениям ни в царстве Иудейском, ни в царстве Израильском нечестие и смуты никогда не достигали такого развития, как во времена Ахава, с домом которого через Гофолию имели связь цари Охозия, Иоас и Амасия.

10. Езекия родил Манассию; Манассия родил Амона; Амон родил Иосию;

После Ахаза воцарился Езекия, сын его и царствовал 29 лет (727–698). После Езекии вступил на престол сын его Манассия, 12 лет, и царствовал 50 лет (698–643). После Манассии воцарился сын его Аммон, или Амон (в Евангелии от Матфея, согласно некоторым рукописям, синайской, ватиканской и др., следует читать Амос, но в других, не менее авторитетных, но многочисленных рукописях — Амон), 22 лет, и царствовал два года (643–641).

11. Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию и братьев его, перед переселением в Вавилон.

Иосия вступил на престол в 8 лет и царствовал 31 год (641–610).

После Иосии царствовал только три месяца сын его Иоахаз, царь нечестивый, которого воцарил *народ земли* (4 Цар. 23:30). Но его низложил царь египетский. Так как Иоахаз не был в числе предков Спасителя, то евангелист о нем не упоминает. Вместо Иоахаза был возведен на престол брат его Елиаким, 25 лет, и 11 лет царствовал в Иерусалиме (610–599). Царь вавилонский, Навуходоносор, подчинил себе Елиакима и изменил его имя на Иоакима.

После него воцарился сын его Иехония (или Иоахин), 18 лет, и царствовал только три месяца (в 599 г.). В его царствование Навуходоносор, царь вавилонский, подступил к Иеру-

салиму, осадил город, а Иехония вышел к царю вавилонскому со своей матерью, слугами и князьями. Царь вавилонский взял его и переселил в Вавилон, а на его место посадил Матфанию, дядю Иехонии, и сменил имя Матфании на Седекию. Так как дальнейшую линию евангелист ведет от Иехонии и уже после переселения в Вавилон, то упоминать о Седекии не было надобности. По переселении в Вавилон Иехония был посажен в тюрьму и пробыл в ней 37 лет. После этого Евилмеродах, новый царь вавилонский, в год своего воцарения вывел Иехонию из дома темничного, говорил с ним дружелюбно и поставил престол его выше престола царей, которые были у него в Вавилоне. Иехонией закончился период царей Иудейских, продолжавшийся более 450 лет.

Как ни прост 11-й стих, толкование его представляет непреодолимые и почти неразрешимые трудности. В греческом тексте, и именно в лучших рукописях не так, как в русском: «Иосия родил Иехонию (а не Иоакима)... при (во время) переселении вавилонском», т.е. в Вавилон. Далее в 12-м стихе так же, как в русском. Предполагают, что слова русского перевода: «Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию» (курсивом) — вставка в подлинные слова Матфея, правда, очень древняя, известная уже Иринею во II веке по Р.Х., но все-таки вставка, первоначально сделанная на полях в целях соглашения родословия Матфея с ветхозаветным писанием, а потом и ответа язычникам,

упрекавшим христиан в том, что в Евангелии пропущено имя Иоакима. Если упоминание об Иоакиме подлинно, то легко видеть (из русского перевода), что от Соломона до Иехонии было не 14 родов или поколений, а 15, что противоречит показанию евангелиста в 17-м стихе. Для объяснения этого пропуска и восстановления правильного чтения 11-го стиха следует обратить внимание на следующее. В 1 Пар. 3:15–17 сыновья царя Иосии перечисляются так: *первенец Иоахаз, второй Иоаким, третий Седекия, четвертый Селлум*. Отсюда видно, что у Иоакима было три брата. Далее: *сыновья Иоакима: Иехония, сын его, Седекия, сын его*. Отсюда видно, что у Иехонии был только один брат. Наконец: *сыновья Иехонии: Асир, Салафиил* и др. Здесь евангельское родословие почти совпадает с родословием 1-й книги Паралипоменон. В 4 Цар. 24:17 Матфания или Седекия называется *дядей* Иехонии. Рассмотрев внимательно эти показания, видим, что у Иосии был сын (второй) Иоаким, он имел нескольких братьев, о которых евангелист не говорит, но говорит о братьях Иехонии, между тем как согласно 1 Пар. 3:16 у последнего был только один брат, Седекия, что несогласно с показанием евангелиста Матфея. Поэтому предполагают, что было два Иехонии, Иехония первый, который назывался еще Иоаким, и Иехония второй. Иехония первый первоначально назывался Елиакимом, потом царь вавилонский изменил его имя на Иоаким. Причину же, почему он

назван был еще Иехонией, объясняли еще в древности (Иероним) тем, что переписчик легко мог смешать Иоахин с Иоаким, изменив «х» на «к» и «н» на «м». Имя же Иоахин легко можно прочесть: Иехония по-еврейски, вследствие полного сходства употребленных в обоих именах согласных букв. Принимая такое толкование, мы должны читать 11-й стих Евангелия от Матфея так: «Иосия родил Иехонию (иначе Елиакима, Иоакима) и братьев его» и проч.; стих 12: «Иехония второй родил Салафииля» и проч. Против такого толкования возражают, что подобное обозначение родов противоречит обычаю, соблюдавшимся в родословии. Если бы вышеприведенное толкование было правильно, то евангелист должен был бы выразиться так: «Иосия родил Иехонию первого, Иехония первый родил Иехонию второго, Иехония второй родил Салафииля» и т.д. Трудность эта, по-видимому, не разрешается и предположением, что «имена отца и сына так сходны, что были случайно отождествлены или спутаны, когда воспроизведены на греческом». Ввиду этого другие толкователи для разрешения этой трудности предполагают, что первоначальное чтение 11-го стиха было таково: «Иосия родил Иоакима и *братьев его*; Иоаким родил Иехонию при переселении вавилонском». Это последнее толкование — лучше. Хотя оно, вследствие перестановки слов «и братьев его» и не согласно с существующим, подтверждаемым древними и важными рукописями, греческим

текстом Евангелия Матфея, однако можно допустить, что перестановка была сделана по ошибке древними переписчиками. В подкрепление последнего толкования можно указать и то, что существующий греческий текст, т.е., как сказано выше, «Иосия родил Иехонию и братьев его *при* (в русском переводе — *перед*) переселении вавилонском», не может быть принят без таких или иных изменений и перестановок и явно ошибочен, потому что Иосия жил не при переселении вавилонском или во время его, а за 20 лет до того. Что касается до Иер. 22:30, где говорится об Иоакиме: *так говорит Господь: запишите человека сего лишенным детей, человеком злополучным во дни свои, то слова «лишенным детей»* объясняются следующими выражениями пророка, из которых видно, что дети Иоакима не будут *сидеть на престоле Давидовом и владычествовать в Иудее*. В этом именно последнем смысле и следует понимать выражение: «лишенный детей».

12. По переселении же в Вавилон, Иехония родил Салафииля; Салафииль родил Зоровавеля;

Ср. Лк. 3:27.

В числе сыновей Иехонии в 1 Пар. 3:17 упоминается Салафииль. Но согласно 1 Пар. 3:18–19 у Иехонии был еще сын Федаия, и у него именно родился Зоровавель. Таким образом, в Евангелии Матфея здесь опять, по видимому, пропуск — Федаии. Между тем во многих других местах Свя-

щенного Писания и у Иосифа Флавия Зоровавель называется сыном Салафииля (1 Езд. 3:2; Неем. 12:1; Агг. 1:1, 12; 2:2, 23; Иосиф Флавий, «Иудейские древности». СПб, 1900, книга XI, глава 3, 1 (переизд.: Москва, 1994, т. 1, с. 442) и проч.). Для объяснения этой трудности предполагают, что Федаия, по закону ужичества взял за себя жену умершего Салафииля и таким образом дети Федаии сделались по закону детьми Салафииля, его брата.

13. Зоровавель родил Авиуда; Авиуд родил Елиакима; Елиаким родил Азора;

14. Азор родил Садока; Садок родил Ахима; Ахим родил Елиуда;

15. Елиуд родил Елеазара; Елеазар родил Матфана; Матфан родил Иакова;

Согласно 1 Пар. 3:19 и сл. в числе сыновей и внуков Зоровавеля нет Авиуда. На основании сходства еврейских и греческих имен предполагают, что Авиуд тождествен с Годавьягу 1 Пар. 3:24 и Иудой Лк. 3:26. Если так, то в 13-м стихе Евангелия Матфея опять пропуск. Родословие в указанном месте книги Паралипоменон излагается так: *Зоровавель, Ханания, Исаия, Шехания, Неария, Елиоенай, Годавьягу*. Хотя пополнение такого пропуска шестью лицами и сближало бы родословие Матфея с родословием Луки по числу родов, при полной разности имен, однако отождествление Авиуда с Годавьягу весьма сомнительно. Впрочем, некоторые новейшие толкователи такое объяснение принимают. О лицах

после Зоровавеля и, может быть, Авиуда, упоминаемых в 13–15 стихах, ничего не известно ни из Ветхого Завета, ни из сочинений Иосифа Флавия, ни из талмудических и других писаний. Можно заметить только, что это противоречит мнению, по которому евангелист составлял родословие Спасителя по одной только Библии, или, по крайней мере, не подтверждает этого мнения.

16. Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос.

Ср. Лк. 3:23.

Согласно евангелистам Матфею и Луке родословия ясно относятся к Иосифу. Но отцом Иосифа Матфей называет Иакова, а Лука — Илия (Лк. 3:23). А по преданию, отцом и матерью Марии были Иоаким и Анна. Спаситель же, согласно ясному повествованию Матфея и Луки (Лк. 1:26; 2:5), не был сыном Иосифа. Зачем же в таком случае нужно было евангелистам составлять и помещать в своих Евангелиях родословие Христа, которое в действительности не относилось к Нему? Большинство толкователей объясняют это обстоятельство тем, что Матфей ведет родословие по предкам Иосифа, желая показать, что Иисус был не родным, а законным Сыном Иосифа и, следовательно, наследником его прав и преимуществ, как потомка Давида. Лука же, если в своем родословии упоминает также об Иосифе, то в действительности излагает родословие Марии. Мнение это впервые было вы-

сказано церковным писателем Юлием Африканом (III в.), отрывок из сочинения которого помещен в «Церковной истории» Евсевия (1, 7), с изменениями повторено в толковании на Евангелие от Луки Амвросия Медиоланского и было известно Иринею (Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses liber 3:32*).

17. Итак всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов.

Слово «всех» относится ближе всего к родам, исчисленным Матфеем от Авраама до Давида. В последующих выражениях стиха, при исчислении дальнейших родов евангелист этого слова не повторяет. Поэтому самое простое объяснение слова «всех» заключается, по-видимому, в следующем. Евангелист говорит: «всех, указанных мною в настоящем родословии родов от Авраама до Давида» и прочее. Число 14 едва ли было священным у евреев, хотя и сложено из повторенного священного числа 7. Можно думать, что евангелист, насчитав от Авраама до Давида четырнадцать родов, а также от Иехонии до Христа, хотел показать некоторую округленность и правильность в исчислении родов, почему принял число 14 и для среднего (царского) периода своего родословия, выпустив с этою целью некоторые роды. Прием этот несколько искусственен, но вполне согласен с обычаями и

мышлением иудеев. Нечто подобное встречается в Быт. 5:3 и сл.; 11:10 и сл., где от Адама до Ноя и от Ноя до Авраама исчисляются до 10 родов. Под «родами» подразумеваются поколения — от отца к сыну.

Таким образом, родословие Христа по Матфею можно представить в следующем виде:

I. Авраам. Исаак. Иаков. Иуда. Фарес. Есром. Арам. Аминадав. Наассон. Салмон. Вооз. Овид. Иессей, Давид.

II. Соломон. Ровоам. Авия. Аса. Иосафат. Иорам. Озия. Иоафам. Ахаз. Езекия. Манассия. Амон (Амос). Иосия. Иоаким.

III. Иехония. Салафииль. Зорова-вель. Авиуд. Елиаким. Азор. Садок. Ахим. Елиуд. Елеазар. Матфан. Иаков. Иосиф. Иисус Христос.

18. Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго.

Ср. Лк. 2:5.

В начале этого стиха евангелист употребляет то же самое слово, какое и в начале 1-го стиха — «генесис». В русском и славянском это слово теперь переводится словом «рождество». Перевод опять неточный за неимением подходящего русского слова. В собственном смысле лучше было бы перевести так: «происхождение Иисуса Христа (от девы Марии) было так». Обручальные обряды у иудеев несколько походили на наши, бываю-

щие при благословении жениха и невесты. Об обручении составлялся договор или же давалось в присутствии свидетелей торжественное устное обещание в том, что такой-то человек берет за себя замуж такую-то невесту. По обручении невеста считалась обрученной женой своего жениха. Их союз можно было уничтожить только правильным разводом. Но между обручением и браком, как и у нас, протекали иногда целые месяцы (см. Втор. 20:7).

Мария — имя греческое, по-арамейски — Мариам, а по-еврейски — Мирьям, или Мириам, производится от еврейского слова «мери» — «упрямство, строптивость», или от «рум» — «быть возвышенным, высоким». Согласно блаженному Иерониму, имя это значит *domina* («госпожа». — *Прим. ред.*). Все производства сомнительны.

Прежде нежели сочетались они, т.е. прежде, чем была самая свадьба. Жили ли Иосиф и Мария в одном доме после обручения, неизвестно. Согласно святителю Иоанну Златоусту, «Мария жила уже у него (Иосифа) в доме». Но выражение: *не бойся приять Марию, жену твою* (стих 20), по-видимому, показывает, что Иосиф и Мария не жили в одном доме. Другие толкователи согласны со Златоустом.

Оказалось, — сделалось заметным для посторонних лиц.

От Духа Святаго. Все обстоятельство, о которых говорит евангелист, отличаясь чудесным характером, нам

непонятны (ср. Лк. 3:22; Деян. 1:16; Еф. 4:30).

19. Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее.

Муж Ее, — слово «муж», по буквальному переводу с греческого, означает буквально мужа, а не обрученного. Но ясно, что евангелист употребляет это слово в смысле защитника, покровителя и даже, может быть, обрученного. Иначе в его собственном повествовании было бы очевидное противоречие. В Священном Писании слова «муж» и «жена» иногда употребляются не в смысле супругов.

Будучи праведен — евр. «цадик». Так назывались люди благочестивые, всегда старавшиеся исполнять постановления закона. Почему здесь Иосиф называется так, ясно. Увидев, что Мария беременна, он подумал, что Она сделала дурное, и так как закон наказывал за дурные дела, то и Иосиф вознамерился наказать Марию, хотя это наказание вследствие его доброты и должно было отличаться легкостью. Слово «*праведен*», однако, не означает «добр» или «любеобилен». В Евангелии ясно можно наблюдать борьбу чувств в душе Иосифа: с одной стороны, он был праведен, а с другой — относился с сожалением к Марии. По закону он должен был употребить власть и наказать Ее, но по любви к Ней не желал Ее огласить, т.е. ослабить, рассказать другим о Ней и затем на основании своего оглашения или рассказа потребовать наказания Ма-

рии. Слово «*праведен*» выражением «*не желая*» не объясняется; это последнее — дополнительное и особое деепричастие (в греческом — причастие). Иосиф был строгий блюститель закона и, кроме того, не желал огласить Марию. Слово «*огласить*» читается в греческом различно.

1. По одному чтению «*огласить*» (δειγματίζω) следует объяснять так: подать пример, выставить напоказ ради примера. Слово редкое, у греков не употребительное, а в Новом Завете встречающееся только в Кол. 2:15. Оно может быть равнозначно выражению: «просто отпустить».

2. Во многих других рукописях употреблено более сильное слово, означающее — пристыдить или подвергнуть опасности, огласить затем, чтобы навлечь нечто худое, предать смерти как женщину, не оказавшуюся верной (παραδειγματίζω).

Хотел — здесь в греческом употреблено другое слово, а не «*не желая*» — означает решение, желание привести свое намерение в действие. Греческое слово, переведенное словом «*отпустить*», означает «развестись». Развод мог быть тайный и явный. Первый совершался в присутствии только двух свидетелей, без объяснения причин развода. Второй — торжественно и с объяснением причин развода на суде. Иосиф вознамерился сделать первое. «*Тайно*» может означать здесь и тайные переговоры, без разводного письма. Это, конечно, было противозаконно (Втор. 24:1), но разводное письмо, если бы оно и было секретным,

противоречило бы употребленному в Евангелии слову «тайно».

20. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго;

Но когда Иосиф помыслил это, — в слове «помыслил» в греч. подразумеваются колебания и сомнения и даже страдания, — *се, Ангел Господень...* Слово «се», по-русски — «вот», употребляется преимущественно в Евангелиях Матфея и Луки и придает особенную силу последующей за ним речи. Читатель или слушатель приглашаются здесь к особенному вниманию. Далее евангелист повествует, каким образом сомнения и колебания Иосифа были устранены. Ангел Господень во время Благовещения явился Деве Марии наяву, потому что с Ее стороны требовалось сознательное отношение к благовестию Ангела и согласие; благовестие Ангела Марии относилось к будущему и было высшее. Иосифу для сообщения Божественной воли Ангел является во сне, избирая сон как бы орудием или средством, и притом менее совершенным, чем божественное видение. Благовестие Иосифу не имело такого значения, как благовестие Марии, — было просто предостережением.

Ангел — значит вестник, посланник, но здесь разумеется не простой вестник, а Господень. Как можно за-

ключать из Евангелия Луки, это был Архангел Гавриил. Он сказал Иосифу во сне (*Иосиф, сын Давидов* — в греческом именительные падежи вместо звательных), чтобы он не боялся принять Марию, жену свою.

Не бойся — здесь в значении: не сомневайся что-либо сделать.

Принять — толкование этого слова находится в зависимости от того, была ли Мария в доме Иосифа или вне его. Если была, то «принять» будет означать восстановление Ее прав как обрученной; если не была, то, кроме этого восстановления, слово будет означать еще и принятие Ее в дом Иосифа из дома Ее отца или родственника.

Жену твою — не в смысле «как жену твою».

Причина, почему Иосиф должен был принять Марию, — *родившееся в Ней*, т.е. еще не родившийся или появившийся на свет Младенец, а только зачавшийся, поэтому и средний род. Со времени сновидения Иосиф должен был сделаться хранителем и покровителем и самой Матери, и Младенца.

21. родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их.

Родит же Сына — глагол (τέξεται) употреблен тот же самый, как и в 25-м стихе, указывает на сам акт рождения (ср. Быт. 17:19; Лк. 1:13). Глагол γεννάω употребляется только тогда, когда нужно обозначить происхождение детей от отца.

И наречешь — (так в греческом; в славянском и некоторых русских изданиях — «нарекут») вместо нареки, назови, будущее вместо повелительного, употребляется и у нас для выражения смягченных приказаний, иногда совсем не отличаясь по форме от повелительного (напишите, выучите, посмóтрите, посмотрите и прочее).

Ибо Он спасет людей Своих от грехов их. Он, именно Он, Он один, спасет народ (греч.) Свой, т.е. известный народ, принадлежащий именно Ему, а не кому-либо другому. Прежде всего понимается здесь еврейский народ — так мог понимать эти слова Иосиф; затем люди из всякого народа. Однако из еврейского и из других народов только те лица, которые Его последователи, веруют в Него, принадлежат собственно Ему.

От грехов их (греч. — его, т.е. народа) — не от наказания за грехи, но от самих грехов — замечание весьма важное, указывающее на подлинность Евангелия Матфея. В самом начале евангельского благовестия, когда последующая деятельность еще Христа не выяснилась и не определена, указывается, что Иисус Христос спасет народ Свой от грехов его, не от мирского подчинения светской власти, но именно от грехов, преступлений против заповедей Божиих. Здесь мы имеем ясное обозначение природы будущей «духовной деятельности Христа».

22. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит:

Неизвестно, чьи слова изложены в этом стихе, Ангела или евангелиста. По словам святителя Иоанна Златоуста, «достойно чуда и достойно самого себя воскликнул Ангел, говоря». Т.е., согласно Златоусту, Ангел «отсылает Иосифа к Исаии, дабы, пробудившись, если и забудет его слова, как совершенно новые, будучи вскормлен Писанием, вспомнил слова пророческие, а вместе с тем привел на память и его слова». Такое мнение поддерживается и некоторыми новейшими толкователями на том основании, что, если считать эти слова принадлежащими евангелисту, то речь Ангела представлялась бы неясной и незаконченной.

23. се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог.

Приведенные Ангелом (или, по другому мнению, самим евангелистом) слова встречаются у пророка Исаии (Ис. 7:14). Они приведены с незначительными отступлениями по переводу Семидесяти, сказаны были Исаией иудейскому царю Ахазу по случаю нашествия на Иудею сирийского и израильского царей. Слова пророка ближе всего указывали на современные ему обстоятельства. Употребленное в еврейском тексте и греческом переводе слово «*Дева*» означает буквально

деву, родившую сына естественным путем и от мужа (см. Ис. 8:3, где та же дева называется пророчицей). Но затем мысль пророка расширяется, он начинает созерцать будущие события, которые наступят при полной перемене современных ему обстоятельств — вместо нашествия израильского и сирийского царей Иудею подчинит царь ассирийский. Он *пойдет по Иудее, наводнит ее и высоко поднимется — дойдет до шеи; и распростертые крылья ее будут во всю широту земли Твоей, Еммануил* (Ис. 8:8)! Если в первом пророчестве следует понимать обыкновенную деву, обыкновенное рождение и обыкновенного иудейского мальчика, названного Еммануилом, то в Ис. 8:8 этим именем, как видно из слов пророка, называется Сам Бог. Хотя пророчество и не относилось в талмудических писаниях к Мессии, однако ясно можно видеть, что оно имеет высший смысл. Мессианское приложение пророчества сделано было впервые в Евангелии Матфея. Если слова 23-го стиха и были словами Ангела, то выражение «*что значит*» и прочее следует приписать самому евангелисту. Это обычное греческое выражение, показывающее, что еврейское слово или слова переводятся или толкуются при переводе с еврейского на греческий. По мнению некоторых толкователей, выражение «*что значит*» служит доказательством, что Евангелие Матфея было первоначально написано не на еврейском языке, а на греческом. С другой стороны, говорили, что когда Евангелие было пере-

ведено на греческий, то в то время уже было вставлено выражение или переводчиком, или самим евангелистом.

24. Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою,

Когда Иосиф пробудился от сна, то поступил так, как повелел (собственно, предначертал, установил, определил) ему Ангел Господень.

25. и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус.

Ср. Лк. 2:7.

В этом стихе нужно объяснить прежде всего слова «*как наконец*», буквально «до», в славянском переводе — *дондеже*, доколе (ѡѡѡ ѡѡ). По мнению древних и новых толкователей, слово это не имеет такого значения: «до, следовательно после» (ср. Быт. 8:7; Пс. 89:3 и др.). Правильное объяснение этого стиха таково: евангелист говорит только о времени «до» рождения Младенца, а о последующем времени не говорит и не рассуждает. Вообще «что было после рождения, о том предоставляется судить тебе самому» (свт. Иоанн Златоуст).

Слово «*первенца*» отсутствует в Синайской и Ватиканской рукописях. Но в других рукописях, менее важных, но зато многочисленных, слово это прибавлено. Оно встречается в Евангелии от Луки (Лк. 2:7), где нет разночтений. Означает и первого — последнего, но не всегда. В некоторых

случаях — первого сына, за которым следовали другие.

Он назвал — выражение это относится к Иосифу. Он нарек имя Младенцу согласно повелению Ангела и в силу своей власти, как законного, хотя и не природного отца (ср. Лк. 1:62–63).

ГЛАВА 2

*1–12. Поклонение волхвов
Спасителю. — 13–15. Бегство
Иосифа и Марии с Младенцем
в Египет. — 16–18. Избиение
Иродом младенцев в Вифлееме.
— 19–23. Возвращение
из Египта в Назарет.*

1. Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят:

При объяснении этого стиха нужно прежде всего обратить внимание на вероятность быстрой смены событий первоначального детства Спасителя.

Мы с трудом можем предполагать, чтобы пребывание Его в Вифлееме после рождения было продолжительным, что протекло много времени от рождения Его до принесения в храм и от бегства в Египет до возвращения из этой страны. Вероятнее всего, на все эти события потребовалось лишь несколько месяцев. Общепринятое в настоящее время мнение о порядке событий Рождества Христова таково: отправление Иосифа и Марии в Вифлеем (Лк. 2:4–5); Рождество Христово (Мф. 1:18–25; Лк. 2:6–7); поклонение

пастухов и сретение (Лк. 2:8–39); поклонение волхвов и бегство в Египет (Мф. 2:1–18), а затем возвращение в Назарет (Мф. 2:19–23; Лк. 2:39).

Слова: *когда Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим...* можно было бы понимать в греческом тексте двояко, если бы он соответствовал русскому, — т.е. что или Иисус родился во дни Ирода, или волхвы пришли во дни Ирода. Но последнему пониманию препятствует слово *ἰδοὺ* — «вот» (в русском переводе пропущено; в славянском — *се*), которое разделяет речь и заставляет относить слова «*во дни царя Ирода*» к слову «*родился*». Почему слово «вот» или «се» выпущено в русском переводе, нам неизвестно. Для такого опущения в существующих кодексах нет никаких оснований.

В Вифлееме Иудейском. Что Иисус Христос родился в Вифлееме Иудейском, — в этом согласуются два евангелиста — Матфей и Лука (Лк. 2:4). Вифлеем, где родился Спаситель, называется в Евангелии Иудейским, в отличие от другого Вифлеема, который находился в колоне Завулоновом недалеко от озера Галилейского (Нав. 19:15), хотя евангелист и не хотел здесь сообщать географических сведений. Вифлеем назывался в древности еще другим именем — Ефрафа (Быт. 35:16, 19; 48:7; Мих. 5:2 и во многих других местах Ветхого Завета). Здесь Рахиль родила Иакову Вениамина, *роды ее были трудны* (Быт. 35:16), она умерла и погребена по дороге в Ефрафу, т.е. в Вифлеем. Сюда Руфь пришла с Ноеминьей

(Руфь. 1:19), собирала здесь колосья на поле Вооза, вышла за него замуж и родила ему Овида, у которого был сын Иессей, отец Давида (Руфь. 4:17). Так как Давид родился и жил первоначально в Вифлееме, то он называется еще «городом Давидовым» (Лк. 2:4, 11). В настоящее время Вифлеем — такой же маленький городок, каким был всегда и прежде, на три часа пути от Иерусалима (верстах в 10–12), по дороге в Хеврон, расположен в стороне от этой дороги версты на полторы к востоку. Весной, когда пробивается трава, распускаются деревья и цветут полевые душистые анемоны, местность около Вифлеема очень живописна. С плоских крыш вифлеемских домов можно видеть сильно понижающуюся к юго-востоку местность, где много закругленных бело-желтоватых холмов, и вдали виднеется Мертвое море, лежащее тысячи на четыре футов ниже местности, на которой расположен Вифлеем. В Вифлееме нет ни речек, ни ручейков, и воду берут обыкновенно из цистерн, которые наполняются дождевой водой. Но на равнине несколько дальше к югу от Вифлеема протекает ручей, где много воды из «прудов Соломоновых». Жители трудолюбивы, занимаются преимущественно выделыванием и продажей разных вещей путешественникам и обработкой земли, которая издавна отличалась плодородием. На месте рождения Христа и теперь существует пещера, увешанная дорогами лампадами.

Во дни царя Ирода — т.е. Ирода, называемого «великим». Он был сы-

ном идумеянина Антипатра, а мать у него была арабка. Он был коронован царем иудейским в Риме и после того должен был завоевывать себе царство оружием. Евреи его ненавидели, несмотря на то что в угоду им он перестроил иерусалимский храм с большим великолепием. Ирод был очень жесток и ничем не брезговал, желая упрочить за собой царство. Он казнил своего шурина (брата своей жены Мариамны), тестя, тещу, троих сыновей и многих других лиц, подозревая их в заговорах против себя. Умер по достаточно точным вычислениям в 750 году от основания Рима, вскоре после рождения Спасителя, на 38-м году своего царствования и на 70-м году жизни. Подробные сведения о его царствовании сообщаются у Иосифа Флавия в сочинении «Иудейские древности» (кн. 14–17).

Волхвы с востока. О происхождении волхвов, которые пришли на поклонение к Спасителю, ничего определенного не известно, кроме того, что они пришли из восточных стран относительно, конечно, Иерусалима. Существует немало указаний, что волхвы, которые и по-еврейски, и по-гречески назывались «маги», жили во многих странах и у многих народов — в Аравии, Персии, Халдее и Парфии. В последнее время на основании новейших открытий ассиро-вавилонских клинообразных надписей немецким экзегетом Цаном и другими предложена гипотеза о происхождении магов, которая представляется наиболее вероятной. Вкратце она заключается в

следующем. Выражение «с востоков» (ἀπ' ἀνατολῶν), без артикля и во множественном числе, сообщает представление о неопределенной дали в восточном направлении от Палестины и уже по одному этому устраняет мысль об Аравии, — если бы даже царство набатеев, которое в Гал. 1:17 (ср. 2 Кор. 11:32) называется Аравией, бывшее к востоку от Иудейской области, и простиралось до Дамаска. Если обратить внимание на то, что выражения евангелиста Матфея указывают прежде всего на магов как на астрологов (Евангелие от Матфея совсем не говорит, что это были какие-нибудь фокусники и чародеи, которых тогда много было в Римской империи), то нельзя сомневаться, что волхвы пришли из какой-нибудь местности *парфянского* царства, тогда господствовавшего почти над всей Месопотамией или непосредственно, или через зависимых от него, подчиненных парфянам царей, как это было в Эдессе и Адиабене. Таким образом, волхвы пришли или из Вавилонии, или из какой-нибудь другой части Месопотамии, или же из прилегающих к ним местностей. О вавилонских магах говорится несколько раз в Библии. Так в Иер. 39:3, 13 упоминается раб-маг (*начальник магов*), как титул вельможи, сопровождавшего Навуходоносора. В книге пророка Даниила не встречается слова «маг», но перечисляются различные мудрецы, заклинатели, снотолкователи и т.п. — они называются касдим-халдеи как особый класс (Дан. 2:2, 10; 4:4; 5:11). В других мес-

тах они называются *мудрецами Вавилонскими* (Дан. 2:12, 48), а также и Халдеями (Дан. 2:4, 10). Словом «Халдеи» греки и римляне обыкновенно называли касту священников и ученых у вавилонян, и их характеристикой постоянно считали занятия астрономией и астрологией. Дары, принесенные магами, изобилуют не только в Аравии. Таково мнение Цана. В доказательство того, что эти восточные маги интересовались Палестиной, цитируют такие изречения «магов и астрологов Ниневии и Вавилона»: «когда звезда находится на ее (созвездие Девы) левом роге, будет затмение кольца Агарру» (=Финикии и Палестины); «когда Лев темен, торговля Агарру встретит помехи»; «когда Венера является в Деве, урожай Агарру будет хорош»; «когда Юпитер вступает в середину луны, возникнет нужда в Агарру»; «когда Сатурн, звезда Агарру, делается тусклым, худо для Агарру; будет враждебное нападение на Агарру». Следует при этом припомнить, что в Месопотамии жил Валаам, пророчествовавший о звезде Иакова. Название волхвов «царями» следует считать позднейшими вымыслами, равно как и их имена Валтасар, Каспар, или Иаспар, и Мельхиор, впервые указанные (Бедой) только в VII веке по Р.Х., также и определения их числа (трое — соответственно трем принесенным ими дарам или по числу лиц Святой Троицы) и достоинства, как представителей трех главных народностей, происшедших от Сима, Хама и Иафета. Одно только

может считаться достоверным: волхвы не были иудеями. Это видно из их вопроса: *где родившийся Царь Иудейский* (а не «наш» царь)? (стих 2), а также из очевидного незнакомства их с Иродом, которому и во время которого нельзя было предлагать безопасно вопросов, подобных тому, какой предложили маги, незнания волхвов, где находится Вифлеем, и прочее.

2. где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему.

Относительно звезды волхвов существует несколько мнений и предположений.

1. Думают, что звезда, явившаяся волхвам, была не обыкновенная, а чудесная. Так полагает святитель Иоанн Златоуст, мнение которого разделяется многими экзегетами, в том числе и новейшими. Так, английский комментатор Евангелия от Матфея Морисон, возражая против мнения Кеплера (см. ниже), говорит, что это мнение несостоятельно ни с научной, ни с экзегетической стороны. «Из стиха 2 мы заключаем, что звезда, которую видели маги, не была звездой, появившейся на небе в современном и научном смысле термина *звезда*. Она не была ни постоянной звездой, отстоящей от земли на огромное расстояние, ни планетой, обращающейся вокруг нашего солнечного центра. Маги никогда не думали о звездах как об отдаленных мирах. Звезда была для них только светящейся небесной точкой.

И такая светящаяся точка явилась им на западе от них, когда они наблюдали небесный свод. Она явилась им, указывая на Иудею, и звала их туда. Почему же она не могла быть чудесной звездой? Иисус Христос был центром огромного круга сверхъестественных существ, а этот круг пересекал во многих точках множество других кругов, и во внешней, и человеческой природе. Отсюда — приготовления к Его явлению не только среди иудеев, но и среди окружающих язычников... Отсюда же и сосредоточение чудес при Его рождении, жизни и смерти и около них. Отсюда же (почему нет?) и звезда волхвов»⁶.

Против этого мнения можно возразить, что ни из Евангелия, ни из других каких-либо источников (которых, кстати, и нет) совсем не видно, чтобы звезда волхвов руководила ими на пути в Иерусалим. Если бы путешествие волхвов совершилось под руководством звезды, то спрашивается, почему она привела их в Иерусалим, а не прямо в Вифлеем? Не противоречит ли подобным предположениям сам вопрос волхвов о месте рождения Царя Иудейского? Далее ясно, что волхвы отправились в Вифлеем не потому, что путь туда указан был им звездой, а потому, что узнали о месте рождения Христа, хотя бы и не сами лично, а через посредство других, от *первосвященников и книжников*

⁶ Morison. A practical Commentary on the Gospel according to the Matthew. London, 1899. P. 14.

(стих 4). Когда звезда явилась волхвам снова на пути в Вифлеем, то это было только подтверждением уже полученных ими ранее сведений, которые были бы им совсем не нужны (и о них незачем было бы и упоминать) при исключительно чудесном руководстве. Наконец, мнение Морисона о том, что звезда явилась волхвам «на западе» от них и в направлении к Иерусалиму, совершенно произвольно и противоречит ясному утверждению самих волхвов, что звезда явилась им *на востоке*.

Если устранять из этих и подобных явлений все естественное, то это значит не только извращать евангельский текст, но и умалять чудесное значение самих евангельских событий. Какая польза для какого-нибудь чуда, если мы будем объяснять его другим чудом? Приобретает ли ясность и делается ли понятным какое-нибудь чудо от подобных объяснений? Чудо — не действие или событие, совершаемое при помощи других чудес, а чудо само по себе. В настоящем случае чудо есть явление Бога во плоти. Природа могла свидетельствовать об этом чуде естественным образом, насколько не умаляя главного чуда, подобно тому как солнце не получает никакого умаления или увеличения своего блеска, если мы днем гасим или зажигаем в своей комнате лампу. Правда, пришествие в мир Искушителя сопровождалось чудесами, но рядом с ними были и такие явления и события, которые мы вполне можем и должны причислить к разряду естест-

венных и даже ненормально естественных (уродливых, как, например, избиение младенцев) событий.

2. Второе мнение принадлежит знаменитому астроному Кеплеру (1571–1630), наблюдавшему в 1603–1604 гг. соединение планет Юпитера и Сатурна, к которым в следующем году присоединилась еще планета Марс, так что из трех планет составила одна планета, светившая в течение некоторого времени. Соединение это было, конечно, только видимое, оптическое, на самом деле планеты были столь же отдалены одна от другой, как и в другое время; только глазу казалось, что они слились или соединились. При помощи математических вычислений Кеплер нашел, что такое соединение планет бывает однажды в 800 лет. Если отчислить от 1604 г. 800 и потом еще 800 лет, то окажется, что время соединения планет как раз падает на время Рождества Христова. На основании этих соображений Кеплер определил год рождения Христа 748 от основания Рима. Но последующие ученые находили эту дату неточной и не вполне соответствующей евангельским рассказам (Христос родился незадолго до смерти Ирода в 750 году от основания Рима⁷ и определяли год рождения Христа — 749 годом от основания Рима. Определение времени рождения Христа 25 декабря 749 года

⁷ Согласно Цану, впрочем, на вопрос о годе и дне рождения Христа экзегет не может ответить. — Zahn. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig, 1905. S. 98, прим.

хорошо согласуется и с некоторыми другими данными, по которым можно определить год рождения, объясняет также и обстоятельство, почему Ирод велел убить младенцев в Вифлееме от двух лет и ниже — потому что новая звезда явилась, по вычислениям Кеплера и других, года за два до Р.Х., в 747 г. от основания Рима. Однако против такого толкования выставляют то возражение, что в 9-м стихе говорится, очевидно, о той же самой звезде, что и во 2-м стихе, которая по-гречески называется ἄστρον. Если звезда стиха 9 образовалась из соединения трех планет, то каким образом случилось, что она шла пред волхвами и остановилась над домом, где был Младенец? Далее указывают и еще на одно обстоятельство. Если бы звезда волхвов, говорят, была соединением трех планет, то названа была бы ἄστρον — «созвездие», а не ἄστρον — «звезда», и этому соображению придают в настоящем случае решающее значение. Но такие возражения едва ли сильны. На русском языке мы отличаем «созвездие» от «звезды» тем, что под «созвездием» понимаем группу звезд, не соединенных ни оптически, ни в природе (например, созвездия Большой или Малой Медведицы). Можно думать, что и греки понимали под ἄστρον именно такие созвездия. Но если бы несколько звезд, например, Большой Медведицы, соединились в одну, то как греки, так и мы называли бы такое соединение звездой (ἄστρον), что было бы неточным научным термином, но совершенно понятным на

обыденном языке. К этому прибавим, что Цан ссылается на всякий хороший греческий словарь, из которого можно узнать, что различия между ἄστρον ὁ ἄστρον у лучших греческих писателей не проводится. В Новом Завете Лк. 21:25 ἄστροις соответствует Мф. 24:29 — ἄστέρες. Таким образом, возражение, основанное на различии созвездия от звезды отпадает. Но как же объяснить обстоятельства, что эта звезда шла пред волхвами и остановилась над домом, где был Младенец? Выше было сказано, что волхвы направлены были в Вифлеем не звездой, а людьми. Когда они вышли из Иерусалима, то та самая звезда, которую они видели раньше, приобрела для них новое и более определенное значение и им «казалось», что она идет пред ними. Другими словами, это было просто оптическое явление. Такое толкование, правда, принимается только немногими учеными (между прочим, известным апологетом Эббардом и Цаном), но в нем нет ничего неестественного и произвольного. Когда мы идем или едем, то нам постоянно кажется, что, например, луна движется перед нами и мы не можем ее обогнать. Почему не было того же и с волхвами? «Звезда двигалась, пока они двигались; когда они остановились, и звезда остановилась» (Цан).

Мнение Кеплера принимается в настоящее время многими серьезными толкователями, и о нем можно сказать, что это лучшее и наиболее обоснованное мнение. Если принять его, то нет надобности прибегать и к дальнейшим

предположениям, например, о том, что звезда, которую видели волхвы на пути в Вифлеем, была не та, которую они видели раньше, а другая. Выражение «*на востоке*» также спорное и требует объяснения. Некоторые думают, что это выражение означает «при восхождении», другие возражают против этого на том основании, что тогда по-гречески стояло бы: «при восхождении ее» (ἐν τῇ ἀνατολῇ αὐτοῦ). Это возражение не убедительно. Говоря «при восхождении», волхвы указывают не только на то, что видели, как эта звезда восходила или восходит, но косвенно и на само время ее появления. Они видели звезду в самом начале, когда она только что восходила или взошла.

Гораздо более трудный вопрос о том, каким образом волхвы узнали по звезде, что родился именно Царь, и притом Царь Иудейский. Тут мы можем рассуждать только о вероятностях, причем должны несколько отрешиться от современных представлений о звездном небе и войти, насколько это возможно, в психологию волхвов.

И современному человеку, привыкшему вследствие успехов астрономии смотреть на звездное небо иначе, чем смотрели на него древние, может казаться, что небесный свод усеян письменами, которых не мог еще прочитать и объяснить ни один человек. Тут какой-то особый язык, язык звезд. Тут какие-то особенные письменные знаки, которые гораздо мудренее всяких египетских иероглифов. Эти письмена, видимые нами на небесном своде,

не слиты между собою. За исключением только Млечного пути, где звезды только кажутся слитыми и представляют для нашего взора почти сплошную туманность, ни одна более близкая к нам звездочка не загорается другой, не сливается с ней. Этого не могло бы быть, если бы в звездном мире царил хаос. Таким образом и нам звезды могут говорить о порядке, в котором они движутся по велению и уставу Вседержителя. Но древние могли читать то, что написано на звездах, иначе, чем мы. Для их взора небесный свод был не совокупностью многих, отстоящих один от другого на далекое расстояние миров, а рядом блестящих точек, с движениями которых так или иначе сообразовалась наша земная жизнь. Находились люди, которые посвящали себя изучению этих блестящих точек и по ним старались предсказать судьбу отдельных людей, народов и царств. Небесное знание, таким образом, не было научным, а, скорее, служило практическим и земным целям. Однако дело не обходилось и без науки. Счет звезд, их распределение по созвездиям, сравнение одних звезд с другими, изучение их движений, — всем этим мы обязаны древним и преимущественно арабским астрологам. Звезда, которая явилась волхвам, была замечена на небе только ими и, может быть, немногими другими людьми, интересовавшимися небесными явлениями. В то время как волхвы волновались вследствие необычайного, усмотренного ими небесного явления, тысячи и миллионы

других людей в это время не замечали на небе ничего особенного, потому что звезда, во всяком случае, была не настолько велика, чтобы привлекать к себе взоры не знающих астрологии. Даже в то время, когда астрология перешла в астрономию и сделалась наукой, звезду увидел едва ли не один только Кеплер и описал ее, а многие другие отнеслись, может быть, к этому явлению равнодушно. Необыкновенная звезда должна была, по понятиям волхвов, предвещать и необыкновенное событие. Если она явилась года за два до Р.Х., то волхвы могли переговариваться о ней между собой, и, может быть, сталкиваясь в это время с иудеями, рассеянными тогда по всему миру, узнали от них, что в Иерусалиме ожидают великого Царя, и отправившись туда, чтобы поклониться Ему. Слово «*поклониться*» имеет в греческом языке почти всегда одинаковое значение — падать ниц на землю и кланяться кому-либо. Здесь встречается указание на чисто восточные, и притом только языческие, обычаи. Иудеи, помня вторую заповедь, не кланялись земным владыкам, а только Богу. Иудейский писатель Филон (De Sos. 28) оправдывает рассказанное в Быт. 42:6 древним обычаем. Поклонение людям вызывало протесты (Деян. 10:26; Откр. 19:10). У язычников было иначе. У них, по словам Геродота, «вместо приветствия других целуют их в уста, если же другой будет немного похуже, то целуют его в щеки; а если кто-нибудь много меньше другого, то поклоняется ему, припадая

(προσκυνέτ)». Словом «поклоняться» обозначалось, таким образом, почтение со стороны низшего лица высшему, и это же слово означает и поклонение богам или Богу. Но говоря о своем намерении поклониться Христу, волхвы едва ли представляли Его как Бога, несомненно только, что они представляли Его как Царя, и притом необыкновенного, о рождении Которого возвестила звезда.

3. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним.

Вести о прибытии волхвов Ирод услышал, вероятно, от других.

Ирод царь встревожился. Слово «тревожиться» (греч.) употребляется о морском волнении и означает — волноваться. В переносном смысле означает какие бы то ни было душевные волнения и беспокойство. Если обратить внимание, сколько трудов положил Ирод на приобретение себе трона, припомнить, как он ездил в Рим с этой целью, его убийства, казни подозреваемых лиц, а потом и беспокойное состояние Иудеи и Иерусалима, где было достаточно самых маловажных причин для сильных волнений, то тревога Ирода делается понятной. Она вошла у него, можно сказать, в привычку и, по-видимому, не оставила его даже пред самой смертью. В нем было какое-то безумное, болезненное стремление обеспечить трон за собой и за своим потомством и, — что всего удивительнее, — такое стремление происходило, по-видимому, не столько из любви к потомству, сколько из

честолюбия или каких других мотивов. Встревожился с Иродом и весь Иерусалим. Комментаторы согласны в том, что причиной тревоги Иерусалима была тревога Ирода. И это вполне естественно. Но в приложении к Иерусалиму слово указывает, вероятно, и на несколько иные явления. Иерусалим встревожился вследствие опасений, как бы чего не наделал Ирод. Слово «*весь*» можно принимать за гиперболическое общее выражение, употребленное для обозначения господствующего настроения, или общественного мнения. Подобные выражения употребляются часто. Так: весь город ужаснулся, хотя, конечно, в нем находились и люди, которые были свободны от ужаса. Слово Иерусалим в Евангелии от Матфея (греч. текст) встречается обыкновенно в среднем роде множественного числа, в единственном числе женского рода только здесь и, может быть, в Мф. 3:5. Однажды (Мф. 23:37) у Матфея встречается особенная форма (Ἱερουσαλήμ вместо Ἱεροσόλυμα).

4. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу?

5. Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка:

Первосвященники и книжники не имели возможности сообщить Ироду каких-либо точных и определенных сведений и только сослались на древнее пророчество, может быть, в надежде,

что Ирод, старавшийся казаться иудеем, поверит их словам и ответ их покажется ему удовлетворительным.

6. и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля.

Пророчество Михея (по евр. тексту Мих. 5:1, по русской Библии Мих. 5:2) по буквальному переводу с еврейского читается так: «и ты, Вифлеем Ефрафа, мал ты, чтобы быть среди племен Иуды, из тебя Мне выйдет вождь для Израиля и происхождение Его от века, от дней вечности». По переводу Семидесяти стих Мих. 5:2 читается так: «и ты, Вифлеем, дом Ефрафа, самый малый, чтобы быть в *тысячах* Иуды; из тебя Мне выйдет начальник (архонт, по другому чтению, вождь ἡγεμόν) Израиля и исходы Его изначала, от дней вечных». Отличия между еврейским и греческим текстом Семидесяти зависели от того, что еврейское слово «элеф», здесь употребленное, имеет разные значения, означает и начало, племя, семью, и тысячу. Из сказанного видно, что слова евангелиста Матфея не сходны ни с еврейским текстом, ни с переводом Семидесяти. Сделано ли было такое изменение самим евангелистом, или он только буквально передал слова первосвященников и книжников, — в этом не представляется большой важности. Отступление объясняют так: слова пророка Михея приведены не по еврейскому подлиннику и не по переводу

Семидесяти потому, что в то время были распространены толкования священной книги и переводы, которые не позволялось записывать. Они были родом истолковательного перевода: «В то время каждый составлял таргум (толкование) для самого себя». Это обычное явление в Новом Завете. В толковании Мих. 5:1 (по евр. тексту) значилось «Вифлеем земля Иудина» вместо «Еффафа»; и «воеводств» вместо «тысячами». Как бы, однако, мы ни переводили слова Мих. 5:1 (по евр. тексту), в них содержалось пророчество о Христе, или о Мессии, и о том, что Он родится в Вифлееме. Перевод через *ἡγεμόν* ясно показывает, что евангелист прочитал у Михея не «безлефе» (племя, семья), а «беалуфе» (начальники и главные места жительства колен, воеводства). Вифлеем в этом выражении олицетворяется — *земля Иудина*, собственно земля Иуды. Нет надобности под-разумевать под землей только город Вифлеем, а следует разуместь саму землю, на которой он стоял, или, еще лучше, округ, окрестности Вифлеема.

7. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды

Ирод не надеялся, что волхвы сообщат ему какие-нибудь точные сведения о Царе, но о времени появления звезды он мог узнать от волхвов точно. Точные сведения о звезде могли помочь ему ориентироваться в этом темном для него вопросе, сообразить, как действовать дальше, потому что время появления звезды совпадало, по

его мнению (как и волхвов), со временем рождества нового Царя.

Слова: *появления звезды*, можно иначе передать (с греческого) так: «время являющейся звезды»; перевод же: «время, когда появилась звезда», считается неточным. Некоторые толкователи думают, что Ирод уже в то время начал подозревать, что волхвы не возвратятся к нему, и на этот случай выводил у них о звезде, чтобы решить дело и без них.

8. и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему.

9. Они, выслушав царя, пошли. [И] се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец.

10. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою,

Явившаяся волхвам звезда была та же самая, какую они видели у себя дома и, может быть, во время путешествия в Иерусалим. В этом убеждает нас неподлежащее перетолкованиям сообщение евангелиста о звезде, *которую волхвы видели на востоке*. Но она получила теперь для них иной смысл. Прежде они знали ее только как звезду, возвещавшую о рождении какого-то великого Царя. Теперь они были уверены, что этот Царь уже родился и именно в Вифлееме. Прибавилось новое знание о Царе. Если

обратить внимание на то, какая разница существует в воззрениях людей на одни и те же предметы, зависящая от просвещения и развития их духа, то легко понять психологическое состояние волхвов. Им теперь казалось, что звезда идет перед ними, радуется вместе с ними, указывает им место (т.е. Вифлеем), где родился Младенец. Волхвы походили на морских путешественников, плавающих по звездам, указывающим путь. Среди волнений и бурь — какая радость видеть звезду, указывающую на тихую пристань!

11. и, войдя в дом, увидели Младенца с Марию, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну.

Евангелист не сообщает, каким образом волхвы нашли дом, где был Младенец. Это, по-видимому, трудно объяснить, если предположить, что звезда, которая шла пред ними, была естественной звездой. Но трудность устраняется, если мы вспомним, что о Младенце начали уже говорить в Вифлееме. Едва ли возможно сомневаться, что поклонение вифлеемских пастухов совершилось раньше, чем поклонение волхвов; пастухи рассказывали о том, что им было возвещено Ангелами о Младенце, и все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи (Лк. 2:18). Очень вероятно, что этих слышавших было первоначально немного, но это нисколько не устраняет появления даже стоустной

молвы о Младенце, по крайней мере в Вифлееме. Подтверждение этого находим и в обстоятельстве, что Мать и Младенец теперь помещались уже «в доме», а не в прежней гостинице или пещере (как у Иустина Мученика; см. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, ed. E.J. Goodspeed. *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1915, с. 78, 5). Русский и славянский переводы: *открыв сокровища свои*, не точны. По всей вероятности, в русском употреблено слово «сокровища» в соответствии со славянским переводом и еще потому, что греческое слово *θησαυρός* в некоторых случаях действительно означает сокровище (Мф. 6:19–21; Лк. 12:33; Евр. 11:26 и др.). Но в некоторых случаях оно означает «место, куда складываются драгоценные вещи», и здесь именно обозначается это последнее. Потому что было бы непонятно, каким образом волхвы могли открыть (точный смысл греческого слова *ἀνοίγειν* ср. Мф. 17:27) свои сокровища, т.е. золото, ладан и смирну. Таким образом, вместо слова «сокровища» следует принять «сокровищницы», и смысл будет понятен.

Волхвы принесли Христу *золото, ладан и смирну* по восточному обычаю, соблюдавшемуся во время представления царям, посольств к ним и проч. Отправляя своих сыновей в Египет, Иаков приказывает им взять подарки *тому человеку* (Иосифу) *несколько бальзама и несколько меду, стираксы и ладану, фисташков и миндальных орехов* (Быт. 43:11). От-

правляя своего сына Давида к Саулу, Иессей взял *осла с хлебом и мех с вином и одного козленка, и послал с Давидом, сыном своим к Саулу* (1 Цар. 16:20). Эти примеры характерны. Из них видно, что дары подносились по достатку приносивших. В данном случае волхвы принесли Христу произведения земли своей. Со своим приношением сами они едва ли соединяли какой-нибудь символический смысл. Но этот смысл сделался понятен последующим толкователям, которые в золоте, принесенном Христу, видели указание на Его царское достоинство, в ладане — почитание Его как Бога, а в смирне — указание на смерть Его как человека.

12. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою.

Волхвы удалились на восток *иным путем*, т.е. не пошли на север по дороге, которая вела к Иерусалиму, а пошли на восток или на юг, — в последнем случае с тем, чтобы опять повернуть на восток.

13. Когда же они отошли, — се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его.

14. Он встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет,

Ангел Господень является во сне (то же слово, что и в 12-м стихе — *κατ' ὄναρ*) одному Иосифу, но не Богоматери, что было совершенно естественно, так как Иосиф во всех случаях является здесь хранителем Младенца и Его Матери.

Беги в Египет. Несомненно, что из всех мест, где могли укрыться Мать и Ее Младенец, удобнее был Египет. Он издавна был местом, где спасались еврейские беглецы. Там около времени рождения Христа Спасителя жило много евреев. Египет в то время находился под властью римлян. Место, где поселился Иосиф с Марией и Младенцем, в Евангелии не указывается, равно как не сообщается никаких подробностей об их пребывании в Египте. Предание указывает на Матарею близ Леонтополя в илиопольском округе, следовательно, в Нижнем Египте у самой Нильской дельты. Известно, что за 150 лет до Р.Х. в Леонтополе был устроен еврейским беглецом, священником Онией, храм. Леонтополь находился за Нилом. Матарею же отождествляют иногда с Оном или Илиополем. Но где находился этот город, в точности не известно.

В словах: *хочет искать Младенца, чтобы погубить Его*, очевидно, указывается на намерение Ирода, проявившееся уже после удаления волхвов. Прежде он тайно хотел погубить Младенца, теперь он открыто ищет Его, чтобы погубить.

15. и там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом

через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего.

Смерть Ирода последовала около 12 апреля 750 года от основания Рима. Если так, то нужно предположить, что Младенец недолго жил в Египте, всего несколько месяцев от конца декабря 749 г. до конца апреля 750 г. от основания Рима. Мнение, что Иосиф пробыл в Египте год или два, следует считать несостоятельным.

Из Египта воззвал Я сына Моего (ср. Ос. 11:1). Как Израиль был избавлен Богом из Египта, так и Христос был вызван оттуда, — но при новых обстоятельствах, несходных с прежними. Параллель между пребыванием Израиля и Христа в Египте могла представиться уму евангелиста, и он указывает на нее, чтобы поставить Христа в связь не только с происхождением Израиля от Авраама, но и с самой историей Израиля. «Иисус Младенец был вызван из Египта подобно юному израильскому народу, чтобы показать нам, что Он есть истинное семя Авраама».

16. Тогда Ирод, увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался, и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов.

Указывается на злодеяние Ирода, проявленное им в избиении вифлеемских младенцев. Против подлин-

ности этого места, равно как и исторического значения фактов, здесь изображаемых, возражают, что об избиении младенцев ничего не было известно Иосифу Флавию. По поводу этого можно сказать, что об избиении младенцев молчат и евангелисты, кроме Матфея. Почему так, на этот вопрос в настоящее время нельзя дать вполне удовлетворительного ответа. Однако факт, сообщаемый Матфеем, не теряет от этого своего исторического значения, потому что вполне согласуется с теми сведениями, какие мы имеем о выдающемся по своей жестокости и кровожадности характере Ирода.

В настоящее время ученые согласны в том, что число убитых младенцев не было велико, так как Вифлеем никогда не был большим городом. Указания в богослужебных книгах на 14 тысяч и даже на 144 тысячи младенцев следует считать позднейшими, ни на чем не основанными и крайне преувеличенными, возникшими, вероятно, из желания усилить вину Ирода. Но его преступление несколько не уменьшается и не увеличивает-ся вследствие того, убил ли он 20 или 14 000 младенцев, оставаясь одинаково позорным и бесчеловечным и в том, и в другом случае.

17. Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит:

18. глас в Раме слышен, плач и рыдание и вопль великий; Ра-

хиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.

Приводятся слова пророка Иеремии (Иер. 31:15), имеющие отношение к переданному евангелистом ужасному поступку Ирода. Вопрос возникает о том, почему плачущей об убитых Иродом младенцах выводится именно Рахиль. В настоящем случае евангелист как бы олицетворяет современные избиению плач и вопль матерей и, вероятно, других лиц в одном лице — Рахили, любимой жены Иакова и праматери колен Иосифа и Вениамина. Хотя Вифлеем находился в колене Иудином, однако имя Рахили было близко связано с Вифлеемом. В Библии говорится, что Иаков после примирения с Исавом поселился первоначально в Сихеме, потом перешел в Вефиль и оттуда дошел до Еффрафы, т.е. Вифлеема, где Рахиль родила ему Вениамина, умерла здесь и погребена на дороге в Еффрафу, т.е. Вифлеем (Быт. 35:19). Иаков поставил над гробом ее памятник, и его показывают там до настоящего времени. Таким образом, для евангелиста было совершенно естественно говорить о Рахили в связи с событиями в Вифлееме. Но пророк Иеремия не упоминает о Вифлееме, а говорит о Рама. Городов с названием Рама (в единственном числе, или множественном — Рамоф) было в Палестине до пяти. Неизвестно с точностью, были ли тождественны Рама Вениаминова (или в колене Вениаминовом — Нав. 18:25; в Суд. 4:5 говорит-

ся о Рама, что она была на горе Ефремовой; Суд. 19:13; Ис. 10:29; Ос. 5:8 — в этих местах Рама ставится вместе с Гевой, или Гивой) и Рама, где родился и жил Самуил (1 Цар. 1:19; 2:11; 7:17 и др.). Основание для связи Рахили с Рамою находится не у Матфея, а у Иеремии. Евангелист только приложил к вифлеемским событиям заимствованное им у Иеремии пророчество, или, лучше, образное изложение событий перед отведением иудеев в плен Вавилонский. По словам пророка, Навузардан, начальник телохранителей Навуходоносора, отпустил его, пророка, из Рама, где он взял его скованного цепями среди прочих пленных иерусалимлян и иудеев, переселяемых в Вавилон (Иер. 40:1). Если пророк подразумевает здесь Раму Вениаминову, то для него естественно было говорить, что Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о них, потому что их нет (Иер. 31:15; по евр. тексту — Иер. 31:14). Пророк хочет сказать не то, что Рахиль действительно плачет, потому что ее не было уже в живых, а то, что если бы она восстала из гроба и прибыла в Раму, то стала бы плакать о потомках своих и была бы безутешна, потому что их нет, они отведены в плен Вавилонский. Совершенно в том же смысле евангелист применяет плач Рахили к младенцам, убитым в Вифлееме.

19. По смерти же Ирода, — се, Ангел Господень во сне являлся Иосифу в Египте

20. и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души Младенца.

Умер Ирод, но говорится во множественном числе, в общем смысле, и об Ироде, и о его единомышленниках и подчиненных, исполнявших его желания и намерения.

21. Он встал, взял Младенца и Матерь Его и пришел в землю Израилеву.

22. Услышав же, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, убоился туда идти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские

Думают, что Иосиф, услышав о смерти Ирода, первоначально намерен был идти в Вифлеем и поселиться там. Но этому помешало вступление на престол Архелая. Ирод в своем последнем завещании разделил свое царство между сыновьями Архелаем, Иродом Антипой и Иродом Филиппом. Первый получил во владение Иудею, Самарию и Идумею, второй — Галилею и Перею, и последний — заиорданские земли. Архелай отличался такой же жестокостью, как и его отец, но не обладал его умом. Пребывание в его владениях было бы опасно. Ирод Антипа отличался скорее похотливостью, чем жестокостью. Тирания Архелая в короткое время сделалась столь нетерпимой, что он был низложен Августом и заточен в Галлии, нынешней Франции, где и умер. Под Га-

лилеей понимается страна между западным берегом Галилейского озера и восточным берегом Средиземного моря. Это было местожительство колен Иссахарова, Завулонова, Асирова и Неффалимова. Население в ней было смешанное, состояло из иудеев и язычников. Жившие в ней иудеи говорили на собственном языке, несколько не похожем на тогдашний еврейский. Иосиф Флавий говорит о разделении Галилеи на верхнюю и нижнюю («Иудейская война», III, 3, 1). Он описывает эту страну как плодородную, обработанную и весьма населенную. По его словам, в ней было 204 города и местечка («Жизнь», 45). Население в ней отличалось смелостью и было воинственно.

23. и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется.

Назарет — маленький городок на три дня пути от Иерусалима. Если провести на карте прямую линию от нижнего предела Галилейского озера на запад к Средиземному морю, то почти посередине этой линии находится Назарет. Назарет расположен на склоне горы. Белые дома с плоскими крышами выстроены по горе в виде террас. Горы окружают город со всех сторон. Жители занимаются возделыванием земли, скотоводством, бритьем и стрижкой, продажей фруктов и плодов, зелени, починкой обуви, кузнечным, плотническим и другими ремеслами. Их дома строятся так

же, как строились в отдаленные века, стены голы и снабжены завалинками с одной стороны, полы земляные, к окнам обнаруживается полнейшее равнодушие, свет обыкновенно входит через открытую дверь.

Да сбудется реченное через пророков. Если бы евангелист сказал, что по причине поселения в Назарете Иисус назовется Назореем, то объяснение этого выражения не представляло бы почти никаких трудностей: тогда Назорей (ναζωραῖος) означало бы просто «назарянин», «житель города Назарета». Так как Назарет был незначительным городом и находился в Галилее, столь же незначительной и презируемой, то поселение в Назарете было бы одной из сторон земного уничижения Христа. Так, по-видимому, и смотрит на дело евангелист, называя Христа Назореем. Объяснения в смысле «назир», назорей, по которым евангелист называет Христа назореем в ветхозаветном смысле, лицом, принявшим на себя обеты назорейства, следует считать несостоятельными, потому что еврейское «назир» (назорей) не имеет никакого отношения к слову Назарет и корневые буквы обоих этих слов в еврейском языке различны. Трудность при объяснении рассматриваемого места заключается в прибавке, сделанной евангелистом: *да сбудется реченное через пророков*, — в том, что Матфей приписывает слова: *Назореем наречется*, пророкам. Каким? На этот вопрос пока еще не удалось ответить, потому что слов,

приписанных евангелистом пророкам, нет ни у одного из них. Блаженный Иероним говорит: «Если бы евангелист указал определенный пример из Писания, то никогда не сказал бы *«реченное через пророков»*, а просто: *«реченное через пророка»*. Сходное с названием Назарет («нацар») еврейское слово «нецер» (отрасль) встречается у пророков Исаии (Ис. 11:1; 14:19; 60:21) и Даниила (Дан. 11:7) — у последнего в значении «отродь» (в русском переводе — *отрасль*) и не имеет мессианского значения. У Ис. 14:19 не имеет мессианского значения, а в Ис. 60:21 мессианское значение сомнительно. Таким образом, мессианским в собственном смысле является только одно из указанных мест, где употреблено слово «нецер» — Ис. 11:1. Между тем евангелист говорит не о пророке, а о пророках. Экзегеты пытались поэтому сблизить слово «нецер» с другим еврейским словом «цема», которое также означает «отрасль» и употребляется у Исаии и у других пророков (Ис. 4:2; Иер. 23:5; 33:15; Зах. 3:8; 6:12). Если, таким образом, у одних пророков будущий Избавитель назывался «цема», что значит «отрасль», а у Исаии — «нецер», также в значении «отрасль», то евангелист, сближая слово «нецер» с названием Назарет, имел полное право называть Христа Назореем, т.е. Отраслью, и указывать, что Он назван был так на основании не одного ветхозаветного пророчества, а нескольких, т.е. написать: *реченное через пророков*.

ГЛАВА 3

*1–4. Выступление
Иоанна Крестителя
на проповедь, его внешний вид
и образ жизни в пустыне.
— 5–12. Крещение Иоанном
и обличения фарисеев и
саддукеев. — 12–17. Крещение
Иисуса Христа.*

1. В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской

Ср. Мк. 1:4; Лк. 3:3.

В те дни. Если бы у нас было только одно Евангелие Матфея, то, читая его, мы подумали бы, что выражение «в те дни» относится к словам евангелиста о поселении Иосифа в Назарете. А так как это было во время детства Спасителя, то мы стали бы относить и явление Иоанна народу ко времени Его детства. Правда, это первое впечатление, которое получается при чтении Евангелия, вскоре было бы поправлено, потому что в связи с крещением народа Иоанном говорится о крещении Самого Иисуса Христа (стих 13 и сл.) и о последующем искушении Его (Мф. 4). В обоих этих событиях Христос представляется уже взрослым мужем. Почему, переходя к изложению событий крещения Иоанна, евангелист не начал этого раздела как-нибудь иначе? Почему он не сказал, например, вместо *в те дни* — *в те годы*? Почему он не сказал прямо: когда Иисусу исполнилось или исполнялось тридцать лет? Чтобы устранить эту трудность, сравнивают выражение

«*в те дни*» с еврейским «бэйямим га-гем», которое имеет то же значение и также употребляется для обозначения неопределенного времени. Например, Исх. 2:11 (по буквальному переводу): «и было в те дни, и велик Моисей» и т.д. (в русском переводе — *спустя много времени* и проч.; см. также Исх. 2:23; Ис. 38:1). У евангелистов Марка (Мк. 1:9) и Луки (Лк. 2:1) буквально то же выражение, с той только разницей, что, относясь к недавним событиям, оно поставлено с артиклем (ἐν ἐκεῖνοῖς ταῖς ἡμέραις — Марк; ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖνοῖς — Лука; ср. Бласс, Gram., S. 145, 147). Отсюда, во всяком случае, можно вывести, что если бы Матфей хотел означить здесь время детства Спасителя, то употребил бы артикль перед словом «дни». Поэтому выражение Матфея считается неопределенным, общим, употребленным не столько для точного обозначения времени событий, сколько для перехода к рассказу о новых событиях. Матфей часто употребляет еще слово «тогда» — не для обозначения времени, а просто для связи с предыдущим повествованием (Мф. 3:13; 4:1; 9:14; 11:20 и др.). Больше всего соответствуют этому наши славянские выражения «во дни оны» или «во время оно». В слове «те» (ἐκεῖνος, от ἐκεῖ — «там», значит собственно «тамошний», или, в приложении ко времени — «тогдашний») можно усматривать простое противоположение тогдашнего времени — времени писателя.

На основании дополнений Евангелия Луки (Лк. 3:1) можно определить

время появления Иоанна у Иордана. Это было, по словам Луки, *в пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря*. Тиверий (считая время его совместно-го правления с Августом) вступил на престол, по нашему счислению, в конце 11 или начале 12 года по Р.Х. (765 г. от основания Рима), Август умер в 14 году (767 г. от основания Рима); пятнадцатый год Тиверия, от его соправительства с Августом, падает, по нашему счету, на 30 год по Р.Х. (780 г. от основания Рима). Так как теперь почти всеми экзегетами принимается, что Христос родился в конце 749 года от основания Рима, или на 2–3 года раньше начала нашей христианской эры (митрополит Филарет. Библейская история. 1866. С. 393: «Истинное время Рождества Христова должно предварять эру Дионисия одним или несколькими годами, в чем согласуются мнения всей христианской древности»), то, значит, в первый год нашей эры Христу было около трех лет, а в 26-м (30-м нашей эры) около тридцати, что вполне согласно с показанием Луки (Лк. 3:23).

Если далее принять, что древнее обозначение времени рождения Христа 25 декабря (749 г.) точно, и что Иоанн был старше Христа на шесть месяцев (Лк. 1:26), то можно приблизительно определить и время, когда происходили рассказанные в данной главе Евангелия от Матфея события. Отсчитывая от 25 декабря назад 6 месяцев, приходим к 24 июня — времени рождения Крестителя. Когда он выступил на проповедь, ему было, следовательно, уже

тридцать лет, и его выступление на проповедь и крещение народа в Иордане можно относить к промежутку от 24 июня до 25 декабря 779 г. от основания Рима, или 29 г. по Р.Х. (по нашему летоисчислению). Соображение это подкрепляется тем, что Иоанн был из священнического рода, а священники должны были начинать свое служение не ранее тридцати лет (Числ. 4:3, 47), хотя впоследствии срок этот и был, по-видимому, сокращен (1 Пар. 23:24; 2 Пар. 31:17).

Иоанн, евр. Иоханан, или Иегоханан, — Бог милостив, как Иеровоам, Ииуй, Иорам, Иезавель и др., где Ие или Ио — приставка, означающая — Бог.

Креститель — буквально тот, кто погружает. Матфей раньше не сказал ни слова о прежней жизни Крестителя, ни о его отце и матери, ни о его воспитании. Иоанн у него прямо появляется из пустыни и проповедует народу. Можно предполагать, что он был уже известен тем читателям, для которых было написано Евангелие Матфея. Говоря о Крестителе, Иосиф Флавий называет его Иоанн, называемый Крестителем («Иудейские древности», XVIII, 5, 2).

Проповедует — в греч. причастие «проповедуя». Употребленное здесь греческое слово имеет постоянное и определенное значение как у классических писателей, так в Библии и Новом Завете, — торжественного возвещения о чем-либо. Вестники (κῆρυκες) исполняли обязанности герольдов, посылавшихся царем или другими важными

лицами для объявления о царских повелениях, собраниях, начале войны и победах. В таком значении употребляется слово в Библии, например: Кир велел объявить (κηρύξαι) по всему царству своему (2 Пар. 36:22). Как торжественное объявление, слово κηρύσσειν отличается от выражений «сообщать хорошую весть» (ἀγγέλλειν, ἐπαγγέλλειν), «учить» (διδάσκειν) и «проповедовать» (λέγειν, ὁμιλεῖν). Словом κηρύσσων означает вообще торжественное и краткое извещение. Такое понимание слова вполне согласуется с последующими показаниями евангелиста о проповеди Иоанна.

В пустыне Иудейской. Под словом «пустыня» здесь не имеется в виду совершенно голая пустыня, лишенная всякой растительности и населения, а такое место, где мало культуры, населения и растительности, но удобное для пастбищ. Пустыня Иудейская по площади самая большая в Палестине, ограничивается на севере Иерихонской пустыней, находящейся почти в середине линии, проходящей от северного конца Мертвого моря до Иерусалима, на востоке — Мертвым морем, на западе — горами Иудеи, а на юге — пустынями Син и Едомской, и состоит из нескольких, более мелких пустынь: Ен-геди, или Ен-гадди, Маон, Зиф и Фекойской. Хотя пустыня Иудейская и имела население, однако всегда была суровой и страшной. Иоанн проповедовал в пустыне у Иордана. Под ней нужно понимать не пустыню Фекойскую, а Иерихонскую, которая называется пустыней Иудейской

только в общем смысле (см. Суд. 1:16; Нав. 15:62).

2. и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное.

Под Царством Небесным Иоанн понимает владычество Бога как Царя, в противоположность земному владычеству мирских царей. Царства мирские существовали по-прежнему, но среди них появилось новое Царство, которое не имело с ними ничего общего, потому что имело не земное, а небесное происхождение. Однако такое понимание слов *Царство Небесное* возможно только для нас, да и то не вполне. Евреи, которым говорил Иоанн, могли понимать их в том смысле, что скоро наступит Царство, где Царем будет ожидаемый ими Мессия — личность, немногими представлявшаяся Царем Небесным, а более царем земным, только с особыми силами, данными ему от Бога, преимущественно земного характера. Он будет исполнителем небесных или Божиих обетований. Царь был олицетворением Царства. Говоря о приближении Царства, Иоанн говорил о приближении или скором пришествии Царя.

3. Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.

Ср. Мк. 1:2–3; Лк. 3:4–6.

Связь речи не вполне ясна. Иоанн проповедовал народу покаяние, потому что приблизилось Царство Небесное,

ибо он, т.е. Иоанн, есть тот и т.д. Вследствие некоторой неясности и неопределенности выражений объясняли 3-й стих в связи со 2-м стихом приблизительно так: приходит Иоанн Креститель, говоря: покаяйтесь... ибо (подразумевается, Иоанн говорил о себе) он есть тот, о котором пророчествовал Исаия и т.д. Другими словами, евангелист во 2-м стихе приводит буквально подлинную речь Иоанна, а в 3-м — также его речь, но только выраженную собственными словами (ср. Ин. 1:23). Такое объяснение отвергается новейшими критиками, которые говорят, что слова «он есть тот» и т.д. принадлежат не Иоанну, а самому евангелисту. Что же касается слова *ὅτι* (ибо, потому что), то оно употреблено с целью придать больше веса словам, сказанным Иоанном. Евангелист говорит как бы так: если бы какой-нибудь простой человек начал проповедовать народу и говорить «покайтесь...», то слова его не имели бы никакого значения и на них никто не обратил бы внимания. Эти слова важны потому, что тот, который говорил их, был лицом, предсказанным Исаией. Таким образом, слово «ибо» указывает на «причину, по которой Иоанн должен был явиться так, как изображается в 1-м и 2-м стихах, потому что так было предсказано» (Бенгель). А глагол «есть» (пропущенный в русском переводе: *ибо он есть тот*) толкователи считают равным глаголу «был».

О котором сказал пророк Исаия — буквально: «он есть тот, о котором сказано (в славянском переводе — *речен-*

ный) через (διὰ — по более вероятному чтению) пророка Исаию, говорящего». Слова пророка Исаии (Ис. 40:3) приведены почти буквально по Семидесяти, с той только разницей, что вместо последних слов «правыми сделайте стези Ему (Его)», у Семидесяти: «правыми сделайте стези Бога нашего». В еврейском тексте иначе: «голос вопиющий: в пустыне проложите путь Господу, прямою сделайте в степи дорожку нашему Господу».

Глас вопиющего в пустыне — эти слова отделены от дальнейших в наших изданиях Библии, но в древности никаких знаков препинания не употреблялось и слова не отделялись одно от другого, почему этот текст и можно читать двояко: или «*глас вопиющего в пустыне*», или «глас вопиющего: в пустыне приготовьте». В настоящем случае вопрос не решается тем, что в еврейском «в пустыне» относится к «приготовьте» (на что указывает дальнейшее «в степи»), потому что в греческом нет никаких оснований отделять оба эти выражения. Объясняя стих, толкователи колеблются. Однако в Евангелии Матфея обыкновенно относят «в пустыне» к слову «вопиющего», по-видимому, по аналогии с κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ (стих 1).

Отношение слов пророка Исаии к возвращению евреев из Вавилонского плена считается сомнительным. Но что же тогда означает у пророка «*глас вопиющего*»? В каком смысле понимал это выражение пророк? Если мы обратим внимание на то, что главы 40–66 книги пророка Исаии относятся

к так называемому Девтеро-Исаии, пророку, жившему во время или после плена, и допустим, что это было известно евангелисту, то лучше поймем, что значат слова «*глас вопиющего в пустыне*». Пророк созерцает возвращение Израиля из плена и вместе с ним как бы возвращение Господа, Царя Израилева, в Иерусалим. Господь посылает через пустыню, отделяющую Вавилон от Палестины, вестников для возвещения о Своем прибытии и вместе дает повеления о том, чтобы Ему приготовили путь, сделали прямой ту дорогу, по которой Он пойдет. Один из таких вестников и был $\phi\omega\nu\eta\ \beta\omicron\omega\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\acute{\rho}\eta\mu\omicron\varsigma$. Аналогия с проповедью Иоанна здесь, по-видимому, полная.

Как понимать само выражение: *глас вопиющего*? Был ли Иоанн только голосом другого лица, вопиющего в пустыне, или же голос был его, вопиющего? По аналогии с Лк. 3:2, где говорится, что *был глагол Божий к Иоанну*, по-видимому, следовало бы допустить, что сам Иоанн был только голосом Бога, вопиющего в пустыне. Но у Луки употреблено не $\phi\omega\nu\eta$, а $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$ (слово, речение). Далее Лука приводит в следующем стихе те же слова из Ис. 40:3, изображая обстоятельства, совершившиеся после того, как был к Иоанну глагол Божий. Наконец, в устах евангелистов несколько странными показались бы слова: «голос вопиющего в пустыне Бога, приготовьте путь Богу». На основании этих соображений мы должны относить оба слова «*глас вопиющего*» к

самому Иоанну. Он был и голос, и человек, издающий этот голос.

В пустыне — и в физическом, и в нравственном отношении. Иоанн проповедовал в физической пустыне, но народ, к нему приближавшийся, представлял из себя нравственную пустыню. Этот двоякий смысл речи проходит и далее, в словах: *прямыми сделайте стези Ему*. У Семидесяти Ис. 40:3 — «Господь», по-еврейски — Иегова Элогим, и это показывает, что здесь разумеется не обыкновенная починка дорог и исправление пути во время путешествия какого-нибудь обыкновенного царя, потому что ни в чем подобном Бог не имеет нужды. Поэтому правильно замечание, что под путями и стезями здесь подразумеваются души людей. «Евангелист называет путем Господа и стезями Его души, к которым предстояло прийти слову евангельскому» (Евфимий Зигавин). От обыкновенного исправления пути здесь взяты только образы.

4. Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищу его были акриды и дикий мед.

Ср. Мк. 1:6.

Возможно предполагать, что, указывая на образ жизни Иоанна, евангелист и здесь хотел указать на древнее пророчество о нем в образе жизни пророка Илии.

Имел одежду из верблюжьего волоса. Такая одежда, отличающаяся грубостью, по словам путешественников

и теперь носится на Востоке, преимущественно дервишами.

А пищею его были акриды и дикий мед. Акридами называлась саранча, которая и теперь употребляется в пищу в Неджде и Хиджазе. В лавках с саранчой она продается мерами. Приготовляя в пищу, ее бросают живой в кипяток, который хорошо просаливают; через некоторое время саранча вынимается и просушивается на солнце. Англичанин доктор Томсон, проживший в Палестине много лет и написавший очень хорошую о ней книгу, говорит: «Саранчу не ест в Сирии никто, кроме бедуинов на крайних границах, и о ней постоянно говорят как о низшем сорте пищи, смотрят на нее большей частью с отвращением, так как эта пища выносится только низшими классами народа. Иоанн Креститель, однако, и принадлежал именно к этому классу, все равно — по необходимости или по выбору. Он также жил в пустыне, где такая пища и теперь употребляется; и потому в Евангелии излагается простая истина. Обыкновенной пищей Крестителя была саранча, вероятно, поджаренная в масле и смешанная с медом, как это и теперь бывает».

Под диким медом одни понимают сок из пальм, смоковниц и других деревьев или же так называемую персидскую манну. Основание для такого мнения находят в том, что мед по-гречески называется просто μέλι, без прибавления ὄγριον (дикий). В подтверждение того же мнения ссылаются на Плиния («Естественная история»,

15, 7) и Диодора Сицилийского (Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica, XIX, 94, 10), который говорит, что у набатеев «растет... много меда (μέλι), называемого диким (ὄγριον), которым они пользуются в виде питья, смешанного с водой». Но другие принимают, что *дикий мед* — это обыкновенный пчелиный мед, который пчелы заносят в дуплах деревьев и отверстиях скал. По словам Тристрама (книга которого о Палестине переведена на русский язык), диких пчел в Палестине гораздо больше ульевых, и мед, продающийся в южных местностях, получается от диких роев. Действительно, говорит Тристрам, мало мест, которые были бы так пригодны для пчел, как Палестина. А в пустыне Иудейской пчелы многочисленнее, чем в какой-либо другой части Палестины, и мед до настоящего времени служит домашней пищей бедуинов, которые выжимают его из сотов и сохраняют в мехах. Нельзя не согласиться, что такое понимание слов «*дикий мед*» естественнее предыдущего. Саранча дозволена была в пищу еврейским законом (Лев. 11:22), а об употреблении дикого пчелиного меда говорится в Библии (Втор. 32:13; Суд. 14:8; 1 Цар. 14:25–27; Пс. 80:17).

5. Тогда Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность Иорданская выходили к нему

Ср. Мк. 1:5.

Появление необыкновенного человека в пустыне и из пустыни, по виду сурового отшельника, скоро привлекло

к нему внимание жителей ближайших мест, и они начали стекаться к нему. Даже если бы Иоанн был обыкновенным человеком и не имел никакой божественной миссии, то и тогда его личность, вероятно, сделалась бы предметом любопытства. Совершенно понятно, что Иерусалим, Иудея и окрестность Иорданская — только разные выражения, вместо «жители Иерусалима, Иудеи, окрестности Иорданской». В Библии места около Иордана издревле назывались окрестностью Иорданской (Быт. 13:10, 11; 3 Цар. 7:46; 2 Пар. 4:17). Таким образом, под окрестностью Иорданской, исключая Иерусалим и Иудею, следует понимать прилегающие к Иордану части Переи, Самарии, Галилеи и Гавлонитиды.

6. и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои.

Ср. Мк. 1:5.

Способ совершения Иоанном крещения определить вообще трудно. Исторической основой для крещения, может быть, были установленные в законе омовения и очищения (Быт. 35:2; Исх. 19:10; Числ. 19:7; Иудифь 12:7). У евреев совершалось крещение прозелитов, т.е. язычников, желавших принять иудейство. На основании показаний вавилонской гемары Иевамот 46, 2 и того, что Филон, Иосиф и древние таргумисты умалчивают о крещении прозелитов, высказывалось мнение, что оно было введено только после разрушения Иерусалима, но это мнение нельзя считать правильным. Некоторые полагают, что внеш-

не крещение Иоанна походило на крещение прозелитов. «Когда, — говорит Элфорд, — мужчины допускались в качестве прозелитов, то совершались три обряда: обрезание, крещение и приношение; когда женщины, то два — крещение и приношение. Крещение совершалось днем, через погружение всего крещаемого, и когда прозелит стоял в воде, то ему преподавали некоторые разделы закона. Крестились все семейства прозелитов, включая и детей». Все это так, однако при этом можно спросить: были ли когда-нибудь Иоанн сам свидетелем крещения прозелитов? Знал ли о нем? В Новом Завете нигде не говорится, что христианское крещение походило на крещение прозелитов. Таким образом, приходим к выводу, что крещение Иоанна если и не было, в смысле внешней формы, делом совершенно новым, то, однако, не находилось ни в какой связи с прежними чисто иудейскими обрядами. Проповедь Иоанна была совершенно самостоятельной, независимой ни от каких исторических условий и обстоятельств, она была следствием откровения, полученного свыше, от Бога. Почему не предположить, что таковы же были и действия Иоанна? Он подошел к Иордану, увидел перед собой его воды, призвал народ к покаянию, потому что приблизилось Царство Небесное, и при этом начал указывать народу на воды Иордана, когда народ спрашивал у него, что ему делать. К Иоанну, вероятно, приходили только мужчины, потому что в Евангелиях нет никаких

следов о присутствии у вод Иордана женщин. По слову Иоанна мужчины погружались в воду. Таков, несомненно, точный смысл употребленного здесь греческого слова ἑβαπτίζοντο, которое означает «погружать», «погружаться», но не окроплять и омывать, как этого хотелось бы некоторым экзегетам. Да и зачем было людям, прибывшим к Иордану, окропляться, когда в этом не было никакой надобности при обилии иорданских вод и когда у самого Иоанна едва ли были какие-нибудь вещи, нужные для окропления? Но другой вопрос сами ли крестившиеся погружались по приглашению Иоанна или же их, всех без исключения, погружал Иоанн?

Вопрос этот труден и ответить на него нелегко. Слово «крестились» в данном стихе (греч.) употреблено, очевидно, в страдательном залоге, на что указывает дальнейшее «от него» (ὁπ' αὐτοῦ). Далее, Иоанн везде относит сам акт крещения к самому себе: *я крещу* или *крестил* (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16; Ин. 1:26 и др.), равно как и другие приписывают акт крещения самому Иоанну. На основании этих соображений можно предполагать, что Иоанн сам, самолично погружал каждого в воду, возлагая на него руку или руки. Такому предположению не только не противоречат, а, напротив, подтверждают слова, употребленные в Евангелии от Иоанна: *Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а учени-*

ки Его... (Ин. 4:1–2). По крайней мере фарисеи могли думать, что крещение совершал Сам Иисус Христос. На самом деле это было не так, и евангелист здесь только повторяет мнение фарисеев, точно указывая, кто именно крестил. Но отсюда, во всяком случае, можно заключить, что крещаемые и крестившие во время акта крещения находились в такой близости, что для посторонних невозможно было отличать, кто именно крестил и кто не крестил. Другими словами, крещение не было одним только допущением, дозволением, приглашением или увещанием ко крещению, но актом, свойственным и крещаемому, и крестившему. Такому пониманию, может быть, препятствует только количество народа, собиравшегося к Иоанну, так что он не мог каждого погружать. Но при этом нужно иметь в виду достаточную продолжительность служения Иоанна. Крещение, таким образом, не было простым купанием в Иордане, хотя в точности мы и не знаем, какие внешние обряды или символы употреблял при этом Иоанн и были ли даже они собственно обрядами и символами.

7. Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?

Ср. Лк. 3:7.

Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев. Фарисеи и саддукеи в то время — две партии (но не секты),

враждебные одна другой, их историческое происхождение туманно. Происхождение фарисеев относят ко времени Ионафана, преемника Иуды Маккавея (161–143 гг. до Р.Х.). Они были преемниками хасидов. Хасиды (ревнители закона, благочестивые) настаивали на исполнении закона и обязанностью человека считали исключительно только повиновение воле Божией, как она открыта в Библии. Так как хасиды по разным причинам держались отдельно от простого народа, то получили название фарисеев, или отделенных. Число фарисеев около времени Христа доходило до 6 тысяч. Их отличительным признаком было лицемерие. Так как они посвятили все свои силы изучению и соблюдению закона, то считали самих себя истинными вождями и учителями народа. И народ до известной степени соглашался с этим. При Ионафане партия вооружилась против того, что он был первосвященником, хотя мать его некогда была рабыней. Это возбудило гнев Ионафана, и он перешел на сторону саддукеев. Под этим последним названием понималась партия практических людей, которые связали себя с судьбами Маккавейского дома. Они были преданы закону, насколько это согласовалось с их планами обеспечить для Израиля его независимость. Это была партия священнической аристократии. Название ее одни производят от Садока, который был священником при Давиде и Соломоне (3 Цар. 1:32–39); другие — от Садока, жившего намного позже и бывшего

учеником Антигона Сохо, еврейского книжника, известного только почти по одному имени. В Авот р. Нафана (гл. 5) говорится, что «саддукеи называются по имени Садока». Оба эти производства, однако, сопряжены с лингвистическими затруднениями. Епифаний (*Adversus haereses*, XIV, 2; ed. K. Holl, Band 1, Leipzig, 1915, p. 207, 14–16) говорит, что члены партии называют себя саддукеями потому, конечно, что это название происходит от слова «праведность», ибо *седек* означает «праведность». По этому объяснению фарисеи считали себя праведными и назывались «цаддики». Изменение в «цаддуки» могло произойти вследствие народной остроты. Саддукеи были немногочисленны во время Христа, к ним принадлежали высшие лица церковной иерархии, они отличались угодливостью, жестокосердием и хитростью.

Идущих к нему креститься — буквально: «идущих ко крещению его» (*οὗτοῦ* выпущено, однако, в Синайском и Ватиканском кодексах, у Тишендорфа, Весткота и Хорта), т.е. Иоанна. Предлог *κ* (*ἐπί*) означает движение к месту. То, что он указывает на цель прибытия фарисеев и саддукеев — креститься от Иоанна, — сомнительно ввиду того, что *фарисеи и законники*, — по словам евангелиста Луки (Лк. 7:30), — *отвергли волю Божию* и не крестились от Иоанна. По всей вероятности, так делали и саддукеи.

Порождения ехиднины. Под ехиднами разумеются маленькие змейки, которые живут только в жарких странах,

весьма ядовитые и опасные. Иоанн называет фарисеев и саддукеев не ехиднами, а порождениями ехидн. Под этим можно понимать детенышей ехидн или же вообще змеиный род их. В обоих случаях указывается на нравственное состояние фарисеев и саддукеев, которое заставляло их походить на ядовитых змей или их детенышей.

Будущего гнева. Несомненно, что Иоанн представлял наступающее Царство не только Царством милосердия, но и Царством гнева, и притом преимущественно, что видно из дальнейших его слов, где он сравнивает царство с гумном, людей с пшеницей и соломой, говорит о Мессии, что у Него веятельная лопата в руках. Он сожжет солому (мякину) огнем неугасимым. Такие представления не вполне соответствовали, конечно, духу нового Царства и деятельности Христа, как об этом мы знаем из последующих событий, и были еще ветхозаветными.

8. сотворите же достойный плод покаяния

Ср. Лк. 3:8.

Буквально: «итак, сотворите плод, достойный покаяния» (в славянском переводе — *сотворите убо плод достоин покаяния*). Иоанн призывает фарисеев и саддукеев не к покаянию, а к делам, из которых было бы видно, что они желают принести покаяние, или, что то же, изменить свой прежний, неугодный Богу образ мышления и поведения, иначе их прибытие к Иордану не принесет им пользы, не поможет им избежать грядущего гнева.

В чем заключался этот плод, отчасти видно из дальнейшего.

9. и не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму.

Ср. Лк. 3:8.

У Луки приводятся почти буквально те же слова, что и у Матфея. Вместо «не думайте» у Луки сказано «не начинайте», хотя в русской Библии оба выражения переведены одинаково. Иоанн не выражается просто: «не говорите в себе», но: *не думайте*. Выражение: думать о том, чтобы что-нибудь сказать, было «иерусалимской фразой, которая встречается повсюду в Талмуде». Однако на нее не следует смотреть только как на гебраизм, потому что она свойственна и греческому языку.

Говорить в себе — говорить про себя (ср. Пс. 13:1; Откр. 18:7 и др.). Фарисеи и саддукеи не столько заявляли на словах о своем происхождении от Авраама, сколько были в этом уверены, и эта уверенность во многом определяла их поведение.

Отец у нас Авраам — буквально: «отца мы имеем Авраама». Авраам называется *отец* вместо «праотец», «предок». Фарисеи и саддукеи переносили на себя, присваивали себе заслуги, честь и достоинство Авраама, думали, что главное их достоинство состоит в том, что они происходят от Авраама. Гордясь своим происхождением, они совершенно забывали, что

главное значение перед Богом имеет не происхождение, а нравственность человека.

Ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму, — мысль, опровергающая то, что думали про себя фарисеи. Креститель не говорит: из деревьев, животных и т.п., но *из камней*, потому что на эти камни фарисеи и саддукеи походили больше всего. Они были духовно мертвы, холодны, бесчувственны, безжизненны. Сравнение, таким образом, выбрано не произвольно, но весьма относилось к делу и резко характеризовало духовное состояние фарисеев и саддукеев. Речь Иоанна, несмотря на ее краткость, отличается необыкновенной силой. Выражение: *из камней сих* (вместо просто «каменей»), дает понять, что Иоанн указывал на те камни, которые были видны у Иордана. Это были, вероятно, сравнительно небольшие камни (λίθος), в отличие от больших камней или скал (πέτρα). Последние, если бы о них говорил Иоанн, в отношении к людям могли бы свидетельствовать об их твердости.

Греческое слово, переведенное словом *воздвигнуть* (ἐγείρω), значит собственно пробуждать от сна. Так как на русском нельзя сказать: Бог может из этих камней возбудить или пробудить ото сна детей Аврааму, то в русском переводе употреблено наиболее подходящее слово «воздвигать», не вполне, впрочем, отвечающее греческому слову. Бог может пробудить эти камни, так что они сделаются живы-

ми, начнут двигаться и сделаются детьми Авраама. Из Нового Завета видно, что так и было вследствие проповеди Христа людям духовно мертвым (ср. Рим. 4:16; Гал. 3:29).

10. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

Ср. Лк. 3:9.

Можно спросить: почему не сказано — при деревьях, а при корнях их? Чтобы сильнее выразить мысль и осуждение. Топор лежит при самом корне, т.е. на поверхности земли близ самого корня. Дерево, срубленное до корня, теряет всю свою жизнеспособность. Под топором можно понимать всякое орудие, которым срубают деревья. Образ теперь, вместо камней, другой: не вполне сухое дерево, но такое, которое не приносит плода, и притом хорошего.

Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь, — буквально: «итак, всякое... дерево срубается и в огонь бросается».

11. Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем;

Ср. Мк. 1:7–8; Лк. 3:16.

У Луки (Лк. 3:10–15) речь дополнена обличениями и увещаниями, сказанными Иоанном другим лицам, кроме фарисеев и саддукеев. Иоанн только что заговорил о суде над людьми,

представив их в виде бесплодных деревьев. Суд этот уже начинается, наступает. Но, говорит Иоанн, судья не я, суд принадлежит другому лицу. Это видно из того, что Иоанн признает свое крещение низшим сравнительно с другим крещением, которое скоро начнется. Я, говорит Иоанн, исполняю только низшие, предварительные обязанности, так сказать, только черновую работу. Другое, высшее, дело принадлежит не мне.

Я крещу вас в воде. У Луки (Лк. 3: 16) — *водою*. Между этими выражениями нет никакой разницы, потому что предлог *ἐν* («в») указывает здесь, как и в других случаях, на материал, при помощи которого совершается действие, в настоящем случае — крещение. *В покаяние* — у Луки нет этих слов. Некоторые полагают, что здесь это выражение означает: в состоянии покаяния. Другие: «крещу, обязывая вас к покаянию», или: «с целью покаяния», т.е. «крещение означало, что те, которые принимали его, каялись в своих грехах и желали очиститься от них».

Но Идущий за мною сильнее меня. Настоящее время указывает уже на начало шествия. В собственном смысле требовалось бы будущее: Тот, Кто придет. Но настоящее сильнее и указывает на высшее достоинство и большую нравственную силу Приходящего.

Я не достоин понести обувь Его — не имею достаточно сил, неспособен, не считаю себя годным. У Марка: *я не достоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его* (Мк. 1:7). Разницы

здесь нет, потому что то и другое лежало на обязанности рабов, и притом низших, которые не умели ничего другого делать. Признаком рабства, которое делало раба собственностью господина, было развязывание и завязывание его обуви и несение необходимых принадлежностей для него до бани. Здесь выражается глубочайшее смирение Крестителя, свидетелем которого мир до сих пор еще не был.

Он будет крестить вас Духом Святым и огнем — буквально: «Он будет крестить в Духе Святом и огне». Справедливо указывали на важное значение здесь слова «Он». Он, а не кто-нибудь другой, Тот, Который приходит за Иоанном. Слово «крестить» употреблено здесь в переносном значении, значит собственно погружать в Духе Святом и огне. Много споров и разногласий вызывало выражение «Духом Святым и огнем». Согласно одним здесь не подразумевается огонь гееннский. Креститель прибавляет слово «огнем» (которого нет у Мк. 1:8), чтобы дать живое изображение могущественного и очистительного действия Святого Духа. Такое толкование принято Златоустом и многими другими, старыми и новыми, толкователями. Один из них замечает, что здесь разумеется огонь очищающий, просвещающий, преобразующий, возбуждающий священное вдохновение и ревность, и поднимающий вверх, подобно огненной колеснице, на которой взят был на небо Илия. Другие думают, что здесь разумеется гееннский огонь, основываясь на выражении

«огонь неугасимый» 12-го стиха. В этом последнем толковании вводится, очевидно, страшный элемент и, возражая против него, говоря, что оно противоречит Деян. 2:2–17, где говорится о сошествии Святого Духа на учеников в виде огненных языков. Но спрашивается, мог ли Иоанн иметь в виду это последнее событие? Нам кажется, что оба эти толкования недостаточны. В первом упускается из виду, что речь Иоанна строго обличительная, направленная если не исключительно, то преимущественно против порождений ехидниных. Дальше говорится об очищении гумна и о сожжении негодной травы огнем неугасимым. Это показывает, что речь Иоанна не отличалась такой мягкостью, как об этом думают.

Второе толкование слишком буквально объясняет слово «огнем», принимая его за вещественный огонь или даже вообще за наказание и мучение. Истина, по-видимому, находится между этими двумя толкованиями. Иоанн говорит совершенно о том же, о чем говорил старец Симеон во время сретения Спасителя: *се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий* (Лк. 2:34). Как показывает евангельская история, около Спасителя всегда собирались люди или преданные Ему, или Его ненавидевшие. Причиной этого были преимущественно Его речи, одних одобрявшие, других обличавшие. Многие, Его ненавидевшие, покрыты вечным позором. Вот эту будущую деятельность Христа и имеет в виду Иоанн,

говоря, что Он будет крестить *Духом Святым и огнем*. Этому нисколько не противоречит «вас», потому что и фарисеям, и саддукеям, несомненно, предлагалось крещение Духом Святым, но они его не приняли. С другой стороны, огонь обличений производил то, что и некоторые из фарисеев уверовали во Христа (Деян. 15:5). Одинаковое крещение и при помощи одинаковых средств предлагалось всем, но одни относились к этому крещению так, а другие — иначе.

12. лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а соломѹ сожжет огнем неугасимым.

Речь полна образами. Грядущий берет лопату и готов очистить гумно, но еще не приступил к самому действию, которое относится к будущему времени (очистить — διακαθαριεῖ). Если бы Иоанн говорил только об обыкновенной соломе, то остановился бы на слове «огнем» (πυρί), но так как он говорил образно о людях, то употребил «неугасимым».

13. Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него.

Ср. Мк. 1:9.

При разборе 1-го стиха мы видели, что евангелист употребляет выражение «в те дни» в неопределенном значении. В том же значении и теперь употреблено слово «тогда». Поэтому нельзя понимать это выражение более

определенно — «тогда, когда Иоанн проповедовал о Мессии и крестил народ». Вообще точно неизвестно, когда совершилось крещение Господа. Местом крещения была Вифания (древнее чтение) за Иорданом (Ин. 1:28). Евангелист не указывает цели и поводов пришествия Христа ко крещению, за исключением слов, указанных в 15-м стихе: *так надлежит нам...*

Приходит Иисус из Галилеи. Можно толковать эти слова двояко: или приходит из Галилеи, или Иисус из Галилеи. Лучше толковать в первом смысле. Как в первом стихе, так и здесь употреблено настоящее время.

14. Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?

Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Относительно этих слов можно сделать два предположения: или это предложение вопросительное, или нет. Если вопроса нет, то нужно перевести: «мне нужно креститься от Тебя, а Ты приходишь ко мне».

15. Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его.

Слова: так надлежит нам исполнить всякую правду, в конце концов остаются, по-видимому, единственными, в которых мы должны искать мотив для крещения Христа. Но что оз-

начает здесь слово «правда» (δικαιοσύνη)? Слово имеет такое обширное значение и такой разнообразный смысл, что определить теперь, какой смысл оно имело в устах Христа, крайне трудно. По нашему мнению, здесь следует обратить внимание прежде всего на то, что слово δικαιοσύνη, очевидно, было правильно понято Иоанном, который после слов Христа не стал препятствовать Ему креститься и тотчас же крестил Его. И евангелисту, который записал разговор Христа с Иоанном при крещении, выражение также, как нужно предполагать, было вполне понятно. В чем же заключалась эта правда, исполненная Христом при крещении? Она в настоящем случае заключалась, по-видимому, не в чем ином, как в принятии на Себя Христом образа раба. Это была такая же глубокая и истинная евангельская правда, которая выразилась резко и еще в одном случае, во время омовения ног учеников. Слова Христа Иоанну имеют точную параллель в рассказе Иоанна (Ин. 13:6–8). Христос пришел не господствовать, а служить. Еще так недавно Иоанн говорил, что у Лица, Которое идет за ним, он не достоин понести (или развязать) Его обуви, т.е. представлял Его господином или владельцем, Который был неизмеримо выше его. Но теперь Иоанн должен был убедиться, что его прежние представления о Лице грядущем были несколько неверны. Христос, пришедший к Иоанну для крещения, хотел показать ему, что если Иоанн есть раб, то Он, Христос, хочет подчиниться этому рабу, хочет быть

рабом по отношению к тому человеку, который сам считал себя ниже раба. С таким толкованием согласуется весь контекст. Иисус Христос опровергает прежние мнения Иоанна, говоря, что Его *правда* заключается не в том, в чем предполагает ее Иоанн. Делается понятным выражение Иоанна: *Я не знал Его* (Ин. 1:31), т.е. не знал Его таким, каким Он явился при крещении. Слова Иоанна: *вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29), получают новое освещение. Дальнейшее, о чем рассказывает Матфей, делается также более понятным. Слова: *так надлежит нам исполнить всякую правду* — лучше перевести: «ибо так прилично нам (т.е. Христу и Иоанну) исполнить всю правду».

16. И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него.

Ср. Мк. 1:10; Лк. 3:21–22.

Акт уничижения Спасителя был тем замечательнее, что был скрыт от посторонних глаз, кроме, может быть, Иоанна. Нет никаких оснований думать, чтобы кто-нибудь, кроме Иоанна, видел и понимал в это время самоуничижение Мессии. Так как это видел только Иоанн, то и сопровождавшая самоуничижение слава Мессии была открыта только Крестителю. Христос подчинился ему как Раб, и этот Раб тотчас же провозглашается Сыном.

И се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия. Один из вариантов перевода: «и вот, отверзлись (слово «Ему» пропущено в некоторых кодексах) небеса, и Он увидел Духа Божия». Как произошло это отверстие небес, мы не можем судить или представить. Высказанная здесь мысль делается понятной только при предположении, что под небесами здесь подразумеваются облака (так считает свт. Иоанн Златоуст и другие). *Увидел* — кто? В подлиннике ничего об этом не говорится, но по смыслу речи следует относить это слово прежде всего к Иисусу Христу. У Марка (Мк. 1:10) слово *Иоанн*, вставленное в русский перевод, подчеркнуто. У Луки о видении Иоанном и Христом голубя ничего не говорится, и событие излагается объективно, независимо от наблюдавших его лиц. У Иоанна (Ин. 1:32–34) видение приписывается одному Крестителю, но это не исключает вероятности, что и Христос видел голубя.

Дух Божий сошел на Иисуса Христа в виде голубя. Буквально — как бы (ὡς εἴ, сложенное из ὡς и εἰ = как бы, как если, как будто; перед числительным — около, почти). На этом основании некоторые толкуют явление в духовном смысле или по крайней мере думают, что Дух Святой был только похож на голубя, был «как бы» голубем, но не был действительно видимым голубем. Но в таких толкованиях заключается и их опровержение. Если явление было вполне духовным и голубь есть только словесный образ, фигуральное выражение, то зачем было

его и вводить? Можно было бы прямо сказать: Дух Святой сошел на Христа; или: Он исполнился Духа Святого. Конкретное и вещественное «голубь» свидетельствует о реальности явления голубя в чувственном виде. Само явление голубя (но не орла) имело здесь символический смысл и указывало на характер деятельности Христа. В явлении голубя подразумеваются два факта: схождение голубя вниз и приближение к Иисусу Христу. Возражение, что если бы речь шла об Иисусе Христе, Который видел голубя, то в греческом тексте было бы употреблено: «на Самого Себя» (ἐφ' ἑαυτόν), имеет мало значения (ср. Евр. 9:7, где ἑαυτοῦ поставлено вместо αὐτοῦ).

17. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

Ср. Мк. 1:11; Лк. 3:22.

Употребленное два раза «се» в 16-м и 17-м стихах указывает на новизну и необычайность явлений.

Глас с небес, греч. φωνή — значит собственно «звук».

Евр. «коль» (ср. Исх. 9:28; Пс. 28:3), но едва ли «бат-коль» — «дочь голоса» = голос, которое встречается в раввинских писаниях, хотя слово «бат-коль» по значению равно слову «коль» («бат-коль» в арамейском языке значит на самом деле «слово». — *Прим. ред.*).

Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение. У Марка (Мк. 1:11) и Луки (Лк. 3:22) выражение Матфея: *Сей* (οὗτος = этот, он) за-

меняется словами: *Ты Сын Мой возлюбленный*. В подобном же изречении, сказанном во время преображения (Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:35; 2 Пет. 1:17), выражение «Ты» заменено везде словом «Сей» (οὗτος). Из сравнения небесных слов, сказанных при крещении, можно заключить о неточной передаче их евангелистами.

ГЛАВА 4

1–11. Испытание Иисуса Христа диаволом в пустыне.

— 12–16. Удаление в Галилею и поселение в Капернауме.

— 17–22. Проповедь Иисуса Христа и избрание учеников.

— 23–25. Дальнейшая проповедь в Галилее, исцеление больных и стечение ко Христу множества народа.

1. Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола,

Ср. Мк. 1:12–13; Лк. 4:1–2.

Тогда служит и здесь не столько для обозначения времени, сколько для связи речи. Однако из сравнения с показаниями других евангелистов можно заключить, что испытание Христа было непосредственно после крещения. У Марка (Мк. 1:12) вместо «тогда» — «немедленно» (εὐθύς), у Луки указывается не на время, а на обстоятельства, поставляющие испытание и крещение в ближайшую связь (Лк. 4:1). Лука говорит как бы так: на Иисуса Христа во время крещения сошел Дух Святой

в виде голубя, и в то время, как Он исполнился Духа Святого, Он возвратился от Иордана и т.д. Таким образом, мы не должны предполагать, что между крещением и искушением был промежуток. То, что у одного Матфея представлялось бы неясным, делается ясным из показаний других евангелистов.

Иисус возведен был Духом в пустыню. Матфей заменяет словом «*возведен*» (ἀνίχθη) более резкое выражение Марка ἐκβάλλει, смягченно переведенное в русской Библии — «*ведет*», точный смысл — выбрасывает, выталкивает. У Луки — *поведен был* (ἦγετο) — выражение по смыслу одинаковое с выражением Матфея, с той только разницей, что у Матфея глагол, сложенный с ἀνά, означает — подниматься снизу вверх, восходить (собственно, быть отводимым вверх). Следуя Матфею, мы должны понимать какую-нибудь возвышенную местность сравнительно с той, где было крещение.

В пустыню. Неизвестно, какая пустыня здесь подразумевается. Мы видели, что Иоанн проповедовал в пустыне Иудейской (Мф. 3:1), и под этим словом нельзя понимать пустыни в собственном смысле (вроде, например, Сахары), но — местность, хотя и мало, но населенную и не лишенную совсем всякой растительности. Говоря об отведении Христа, евангелисты о пустыне Иудейской не упоминают. Ввиду такой неопределенности некоторые экзегеты имеют в виду здесь ту пустыню, по которой евреи странствовали сорок лет. К такому предполо-

жению приводят несомненные параллели, существующие между странствованием евреев по пустыне и обстоятельствами искушения, и именно следующие:

1) переход евреев через Иордан и крещение Иисуса Христа;

2) голод в пустыне и голод Иисуса Христа;

3) испытания евреев в пустыне для их нравственного очищения и возвышения — и искушение Христа диаволом;

4) утоление голода евреев манной и искушение превратить камни в хлебы для утоления голода;

5) медный змей и крест Спасителя, и именно в зависимости от пребывания в пустыне.

Однако против мнения, что Христос был на Синайском полуострове, можно возразить, что евангелисты, вероятно, упомянули бы об этом факте, если бы это было так. Показание Марка, что Спаситель немедленно отведен был в пустыню и что там, вероятно, также немедленно начался Его сорокадневный пост, служит, хотя и отчасти, подтверждением, что эти события произошли в ближайшие и неотдаленные один от другого промежутки времени, между тем как на одно путешествие на Синай потребовалось бы по крайней мере три дня (Илия шел туда сорок дней и сорок ночей — 3 Цар. 19:8). Предполагают, что местом искушения было какое-нибудь уединенное и возвышенное место поблизости от места, где крестил Иоанн.

Слово «Духом» неясно. В греческом оно употреблено с артиклем. Можно понимать здесь и Духа Святого и собственный дух Христа. В первом случае выражение означало бы, что Иисус Христос возведен был в пустыню некоторой посторонней силой, именно силой Святого Духа, во втором — что Он удалился в пустыню вследствие внутренних требований Своего собственного духа, по собственному желанию или влечению. Выражение у Марка также двусмысленно. У Луки более определено: πλῆρης πνεύματος ἁγίου, *исполненный Духа Святого* и (буквально) «в этом Духе» возведен был... Поэтому мы должны отнести возведение в пустыню к посторонней (это выражение, конечно, неточно) силе Духа Святого, потому что, хотя и собственный дух Христа был свят, однако сближение с обстоятельствами крещения дает право утверждать, что Христос возведен был Духом Святым, Который сошел на Него в виде голубя.

Для искушения от диавола. Сама возможность искушения основывается на том, что человек может совершить какой-нибудь грех. По-видимому, искушение Иисуса Христа было бы напрасно, если бы Он не грешил и прежде искушения и не мог допустить никакого греха во время искушения. Если верно, что Он Сам рассказал ученикам о Своем искушении и ученики верно передали Его слова, то возникает вопрос: говоря о Своем искушении, Сам Он предполагал ли в Себе возможность греха и падения? Вопросы эти представляют одну из

глубочайших богословских проблем. Принимая церковное учение, что Христос был безгрешен и не только безгрешен, но и не мог согрешить (см. Православное догматическое богословие митрополита Макария. СПб., 1868. Т. II. С. 79), мы оставляем этот вопрос и ограничимся только исключительно небольшим анализом употребленных в Евангелии выражений и отчасти самих фактов искушения.

Выражение: *для искушения* — указывает на цель, с которой Иисус Христос был возведен Духом в пустыню, и притом цель особенную, исключительную. Он возведен был и удалился в пустыню исключительно для этой цели. Если бы имелась в виду какая-нибудь иная цель, то евангелисты, конечно, сказали бы об этом. Мы видели, что, приняв крещение, Христос принял на Себя образ раба. Это был величайший подвиг в истории человечества. Затем Он отводится в пустыню и подвергается искушению, не как Бог, не просто как человек, а как человек-раб, добровольно принимающий на Себя обязанности рабского служения человечеству, чтобы чрез это служение господствовать над людьми. Здесь видна связь искушения с предшествовавшим ему событием, крещением. Как раб-Израиль, вышедший из Египта, искушен был в пустыне, так и Христос, пройдя чрез воды крещения (которые соответствуют водам Черного моря) подвергается такому же искушению.

Слово *диавол* означает буквально: тот, который разбрасывает, отделяет

один предмет от другого или одних людей от других. В этом смысле употреблено это слово, например, у Ксенофонта в начале его «Анабасиса»: Тиссаферн разбрасывает (так почти буквально) Кира и его брата, внушая Киру, будто брат его злоумышляет против него (I, 1, 3). Таким образом, слово *диавол* означает вообще такую личность, которая производит раздор, разделение, смуту в мышлении и чувствах. Так как это делается преимущественно при помощи клеветы или обольщений, то отсюда обычное (хотя и переносное) значение слова диавол — клеветник или обольститель. Отсюда в переносном же значении — противник, враг. Диавол является врагом людей, потому что разрывает связь (как бы разбрасывает, разъединяет) их между Богом и человеком (Кремер). В Новом Завете диавол вообще не различается от сатаны, за исключением нескольких случаев (Откр. 12:9; 20:2), где оба слова помещаются рядом и, очевидно, служат только разными названиями одного и того же «древнего змия». Сатана — слово еврейское и означает противник. В Новом Завете слово прилагается иногда к людям (Мф. 16:23; Мк. 8:33). Но в других случаях оно всегда означает «древнего змия», диавола, бесплотного духа, который противодействует Богу и производит зло в мире.

2. и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал.

Ср. Лк. 4:2.

Буквально: «и постившись дней сорок и сорок ночей». Это, по-видимому,

не значит приблизительно сорок дней, т.к. для обозначения приближения в греческом языке употребляются особые наречия. Относительно поста Спасителя можно, по-видимому, поставить только единственный вопрос: возможно ли для человека пробыть такое продолжительное время вовсе без пищи и может ли он остаться после этого жив? Известно, что несколько лет тому назад в Америке произвели ряд подобных опытов и эти опыты под наблюдением врачей доказали, что человек, даже и обыкновенный, может выдержать полный сорокадневный пост. О том, каково было душевное состояние Спасителя в пустыне, судить, конечно, трудно. Но всего более естественным представляется нам объяснение, по которому это время проведено было в непрестанной молитве. Такое объяснение ставит прежде всего в связь сорокадневное пребывание в пустыне с обстоятельствами самого крещения. *Иисус, крестившись, молился*, сказано в Евангелии от Луки (Лк. 3:21). Почему же не предположить, что и дальнейшее пребывание Его в пустыне было продолжением этой молитвы крещения? Он и после много раз уходил в уединенные места для молитвы. Нет надобности предполагать, что все время сорока дней и ночей Он провел совершенно без сна, как думают некоторые экзегеты. По человечеству это едва ли могло быть. Во всяком случае, в Евангелиях на это нет никакого намека. Но что Он не вкушал никакой пищи, это видно из свидетельства Луки, который

говорит, что Он *ничего не ел в эти дни* (Лк. 4:2). В Евангелиях Матфея и Луки указывается, что Он *напоследок встал*. Объясняют, что только в конце Своего долговременного поста Он почувствовал голод, но можно думать и так, что Он в течение всего поста чувствовал голод, который усиливался прогрессивно к концу поста и сделался напоследок самым сильным и невыносимым. На это и указывают слова ὅστερον ἐλεῖν ὅσεν.

3. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами.

Ср. Лк. 4:3.

Буквально: «и, подойдя, искушитель сказал Ему». Относительно формы, которую принял при этом диавол, у экзегетов — полное разногласие. Одни думают, что это было реальное, внешнее, но чисто духовное явление, и диаволу незачем было принимать какого-либо внешнего образа, что возбудило бы только подозрение в искушаемом Лице, и потому искушение не имело бы большой силы. Другие — что диавол, подойдя к Спасителю, принял какую-либо внешнюю форму (скорее всего, человека), оставаясь диаволом. Первое мнение опирается на наш собственный духовный и внутренний опыт, когда мы иногда подвергаемся сильнейшим искушениям, вовсе не замечая искушителя, и, однако, свои искушения относим именно к нему. Если обратить внимание на то, что ударе-ние ставится в Евангелиях больше на

искушениях, чем на личности искушителя, которая ясно не описывается, то можно допустить, что, искушая Христа, диавол не принимал внешнего образа. Этому, по-видимому, не препятствуют и выражения, по крайней мере, намекающие на некоторый реализм явления, как «*приступил*», «*берет Его*», «*поставляет*», «*говорит*» и т.п., потому что все они могут быть объяснены антропоморфически, как объясняются подобные выражения и относительно Самого Божества. Если, однако, принять такое объяснение, то нужно будет допустить, что все искушение полностью происходило в пустыне, что поставление Христа на кровлю храма и затем возведение Его на высокую гору были явлениями только мнимыми. Возражая против этого, экзегеты допускают, что диавол принимал действительный, реальный образ человека.

Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Справедливо замечают, что в условном «если» здесь не выражается диаволом сомнения в достоинстве Христа как Сына Божия. Если бы диавол сомневался в этом, то не мог бы предлагать Христу совершить такое чудо, как превращение камней в хлебы. Таким образом, слова диавола имели возбуждающий смысл. Ты (как Раб, олицетворение раба-человека) почти умираешь с голоду, но Ты не должен умереть, потому что и Тебе Самому, и мне хорошо известно, что Ты — Сын Божий. Ты недавно открыто признан Сыном Божиим во время крещения. Для Тебя,

поэтому нисколько не трудно позаботиться о Себе. Тебе нужно сказать только слово и эти камни, которые Ты видишь, тотчас сделаются хлебами.

4. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.

Ср. Лк. 4:4.

Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих. Объясним сначала, насколько возможно, какой смысл могли иметь эти слова, первые, сказанные Спасителем после крещения. Тело поддерживается пищей. Но человек состоит не только из одного тела. Тело не может питать себя или питаться само по себе, оно, так сказать, передает сведения о своих нуждах и потребностях духу, и только при его помощи получает нужное для своего продолжения и существования. Дух промышляет о теле и его потребностях, оно погибло бы без такого промышления. Искушая Христа, диавол обратился, следовательно, не к главному источнику человеческой жизни. Желая добиться своей цели, он обратился к рабу (телу) вместо его господина (духа), и искушал тело возобладать над своим господином, покорить его своей воле. Но такой порядок не был нормальным. Не дух находится в зависимости от тела, а тело от духа. Чтобы тело было живо, нужно, чтобы жив был дух. Но жизнь духа не зависит от телесного питания. Это только так кажется. Дух питается иной пи-

щей. Так как образ и подобие Божие заключается не в теле, а в человеческом духе, то и пища, питающая дух, подается Богом — это есть слово Божие. Диавол представлял человека преимущественно как телесное существо, Спаситель представляет человека преимущественно как духовное существо. Господь как бы забыл о питании тела, питая Свой дух. Диавол забыл о питании духа, выражая внешнее попечение о теле. Ошибка была раскрыта и искушение отражено.

Ответ Христа диаволу взят из Втор. 8:3. Согласно переводу Семидесяти это место читается буквально так: «чтобы возвестить тебе, что не на хлебе одном будет жить человек, но на всяком слове, исходящем через уста Бога, будет жить человек». Буквально с еврейского: «что не хлебом одним живет человек, что всем, исходящим из уст Иеговы, живет человек». Наш русский текст Второзакония, как видно, отступает и от греческого, и от еврейского, и ближе всего к латинскому тексту Вульгаты. Трудно сказать, по какому тексту приведена цитата в рассматриваемом стихе у Матфея. Но достоверно, что Матфей отступает здесь и от еврейского текста, и от перевода Семидесяти, что видно уже и из того, что «живет человек», повторенное и в греческом, и в еврейском тексте, у евангелиста не повторяется. Но подлинный и точный смысл подлинника в Евангелии сохранен, причем вместо еврейского «живет» сказано «будет жить», как у Семидесяти. Во Второзаконии Моисей напоминает народу о

его странствовании по пустыне и говорит, что там Бог *смирлял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною... дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа*. Каким образом человек живет словом Божиим, показала жизнь евреев в пустыне. Несмотря на голод, Израиль остался жив, потому что Господь повелел ему жить, и в нужных случаях, по слову Божию, ниспадала манна. Следовательно и Спасителю не было надобности заботиться о хлебе, Бог даст Ему пищу, когда это будет нужно. Он не умрет, если и не превратит камни в хлебы. У Луки эта речь сокращена.

5. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма,

Ср. Лк. 4:9.

Потом берет Его диавол — буквально: «тогда берет Его (тот же) диавол». Неопределенное «тогда» не указывает, сколько времени прошло между первым и вторым искушением. Каким-то (совершенно неизвестным) способом Иисус Христос был взят *в святой город*. Все экзегеты единогласно толкуют, что *святой город* — Иерусалим, хотя он и не назван здесь по имени. На это, с одной стороны, указывает артикль (τὴν), а с другой — употребление евреями этих слов для обозначения именно Иерусалима (см. Мф. 27:53; Откр. 11:2; 21:2, 10; 22:19 и др.). Есть основание подозревать, что у Филона храм не только называется

святым, но и «святым святых», т.е. что Филон обозначает этим словом не только «святое святых» в храме, но и весь храм. То, что под святым городом здесь понимается именно Иерусалим, доказывается и дальнейшими словами данного стиха: *и поставляет Его на крыле храма*.

6. и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.

Ср. Лк. 4:9–11.

Для правильного понимания этих слов мы должны их несколько перефразировать, подставив вместо слов «Сын Божий» звания каких-либо других высоких лиц, например: если ты царь, пророк, священник и т.п., то бросься вниз. Если бы такое предложение было сделано обыкновенным лицам, поставленным на какой-нибудь вершине или крутизне, и если бы бросаться вниз не было никакой надобности, хотя и было бы безопасно, то они просто указали бы на недостаток логики в подобном предложении. Если кто-нибудь является царем, пророком, священником или каким-либо другим сановником, даже просто обладающим какими-нибудь особенными силами человеком, то почему же он должен бросаться вниз? В искушении диавола этот недостаток логики сильно замаскирован и подкреплён ссылкой на слова Священного Писания, очевидно, сказанные в ответ на

прежнее слово Спасителя: ὑἑυράλται (написано), которое повторяет здесь диавол. Сын Божий должен обладать и обладает чудесной силой и должен ее обнаруживать. Прежде чем совершать другие чудеса, Сын Божий должен испробовать, проверить существование чудесной силы на Себе Самом. Для проверки, для пробы избрано действительно такое чудо, которое и по понятиям древних, и по нашим показалось бы, можно сказать, чудом из чудес, сверхъестественным и потому самым убедительным для всех, — чудом, которое равнялось бы совершенному уничтожению всех законов тяжести. Для Сына Божия это возможно и безопасно.

Ибо написано: Ангелам Своим (Бог) заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Русский текст переведен с греческого буквально, за исключением слова «*понесут*», которое в греческом тексте значит собственно «поднимут» (ἀροβῶν). Текст взят из 90-го псалма (Пс. 90:11–12), который по переводу Семидесяти читается буквально так: «потому что Ангелам Его (Своим) Он заповедует о Тебе сохраниť (сберечь, оградить) Тебя на всех путях Твоих; они на руках поднимут Тебя, чтобы Ты не ударил о камень ногу Твою». Матфей пропускает слова «сохраниť Тебя во всех путях Твоих», а Лука — «путях Твоих». Если в греческом тексте Семидесяти вычеркнуть пропущенные евангелистом слова и не обращать внимания на соединительный союз «и» (καί) и на

ἀροβῶν вместо ἀροβῶν, то между текстом Семидесяти и Матфея нельзя заметить никакой разницы. Просматривая еврейский текст, находим, что он читается буквально так: «потому что Ангелам Своим заповедует для Тебя сохраниť Тебя на всех путях Твоих; на руках они будут поднимать (от евр. «*наша*») Тебя, чтобы не преткнул Ты о камень ногу Твою». Тексты эти настолько сходны, что трудно решить, какому тексту следовал евангелист. Но вероятнее — тексту Семидесяти. В Пс. 90:11–12 ничего не говорится о поставлении на высокое место, падении оттуда и поддержке со стороны Ангелов. При чтении этих стихов сразу же видно, что диавол неправильно приложил текст к обстоятельствам, в которых находился Иисус Христос. Замечательно, что Он не считает здесь нужным раскрывать какой-либо логической ошибки или неверности мысли, но отражает искушение только текстом, по-видимому, не имеющим ближайшего отношения именно ко второму искушению, а относящимся одинаково и ко всем остальным искушениям.

7. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего.

Ср. Лк. 4:12.

Буквально: «сказал ему Иисус: опять написано: не испытывай Господа Бога твоего». Слово «опять» употреблено здесь не в значении «но», а в значении «еще», «кроме того». Характер опровержения здесь отличается от

того, какой был при первом искушении. В первом искушении мысль, которую диавол внушал Спасителю, была собственной мыслью диавола и потому естественно, если она была опровергнута словами Священного Писания. Употреблять тот же метод опровержения во втором искушении значило бы опровергать Священное Писание. Текст, выбранный диаволом, был сам по себе верен; верно было и его приложение к людям и к Самому Спасителю, хотя и не при тех обстоятельствах, в каких Он находился. Неправильность заключалась в том, что этот текст выставлен был как орудие искушения. Поэтому Христос, не опровергая слов диавола самих по себе, указывает только на характер его поступка или действия. Словами Священного Писания неправильно искушать Бога, давшего это Писание и сообщившего ему Свой Божественный авторитет. Поэтому в данном случае «прибавка» Иисусом Христом «выражения из Писания есть квалификация и толкование его, но не опровержение» (Элфорд, 1863).

Текст, приведенный Спасителем, заимствован из Второзакония (Втор. 6:16) и содержит в себе напоминание евреям об искушениях (ропote, возмущениях и проч.), которыми они искушали Бога в Массе, местности на Синайском полуострове. У Матфея и Луки (Лк. 4:12) текст приведен совершенно в одинаковых выражениях и скорее сходен с переводом Семидесяти, чем с еврейским, причем последняя прибавка в еврейском тексте и у

Семидесяти «как искушал ты в искушении» в Евангелиях опущена. Последнее слово — «искушение», по-еврейски «масса» — означает и «искушение» и название местности.

8. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их,

Ср. Лк. 4:5.

Глагол «берет» (παράλαβεν) одинаков с тем, который употреблен в начале 5-го стиха. Отсюда можно вывести, что действие диавола перед третьим искушением было такое же, как и перед вторым. На это же указывает и «опять». Впечатление от рассказа получается такое, что диавол взял Иисуса Христа не из храма, где он с Ним находился, а *опять* из той же пустыни. И опять трудно сказать, что именно здесь происходило в действительности. Мы можем, конечно, и представить, и видеть очень высокую гору, и даже восходить на нее. Но мы не знаем ни одной горы на земле, с которой были бы видны *все царства* земные. Затруднения, с которыми мы встречаемся при толковании рассматриваемого места, совершенно такие же, как и при толковании начального предложения 5-го стиха, если только не больше. В первом случае нам указывается, по крайней мере, на определенное место, где диавол «поставил» Иисуса Христа — святой город и крыло храма. Во втором случае не только в словах Матфея, но и Луки нет даже и такой определенности, которая в

сущности граничит с полной неопределенностью. «Гора» (ὄρος, слово это употреблено без артикля) может быть не была известна даже самому евангелисту. Она называется только ὑψηλὸν λίαν — чрезвычайно высокой. Все попытки экзегетов пробиться через непроницаемую стену употребленных здесь выражений следует, по-видимому, признать неудачными. Одни говорят, что так как царства мира показаны были диаволом «во мгновение времени» (ἐν στιγμή ἡ χρόνου — Лк. 4:5), то для этого не было никакой надобности восходить на гору, и что здесь следует разуметь только видение, нечто вроде миража. Далее, ставят в связь третье искушение с Откр. 21:10, где говорится: *и вознес меня (один из семи Ангелов) в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим.* Так как в Апокалипсисе сказано «в духе» (ἐν πνεύματι), то отсюда, ввиду очень заметного сходства апокалиптических и евангельских выражений, можно заключить, что поставление на горе было только духовным и, следовательно, недействительным.

Некоторые говорят, что Палестина находилась под владычеством Бога, а не диавола, и потому диавол не показывал ее Христу с высокой горы, а показал только языческие страны, бывшие в его власти. Некоторые утверждали даже, что диавол просто взял и развернул перед Иисусом Христом «географическую карту», на которой были начерчены все земные царства. Но тут опять имеет силу

прежнее возражение, — что для этого едва ли нужно было восходить или возноситься на весьма высокую гору.

«Третье искушение, — пишет один из новейших экзегетов, — опять (πάλιν, стих 8), как и второе, вводится указанием на силу сатаны воздействовать на чувственную жизнь Иисуса Христа. На этот раз Он чувствует и видит Себя поставленным на очень высокую гору и получает то впечатление, что осматривает оттуда все в совокупности царства мира и славу их. Как мало Матфей думает о том, что на земле существовала такая гора, с которой человек своими телесными глазами мог наслаждаться таким видением и таким видом, доказывают слова δείκνυσιν αὐτῷ (*показывает Ему*). Здесь сообщается, однако, нечто большее сравнительно с тем, что диавол обратил внимание Иисуса Христа на предметы, которые Он и без того увидел бы или мог видеть. В выражении, скорее, обозначается видение того, что Иисус видел, равно как и действие сатаны, подобно поставлению на храмовой стене через ἑστῆσεν αὐτόν (стих 5). Диавол очаровывает глаз Иисуса картиной, которая навязывает Ему впечатление, выраженное через λόσας βασιλείας κτλ. Он видит не только управляемую отчасти сыновьями Ирода, отчасти непосредственно римлянами страну Израиля, которую выпускать здесь нет никакого повода, но и все владельческие области, которые и в ином смысле были частью этой мировой картины; и Христос видит не только эти далекие виды, но и все, что

служит к их украшению или красоте, картины природы, как и произведения искусства, которые возрастил Бог и велели устроить цари» (Цан, 1905). Таковы современные попытки прояснить это явление. К сказанному, вероятно, для сообщения большей реальности картины, прибавляется иногда, что Иисус Христос увидел «*Ilüren, Stätte, Paläste, Schätze usw.*» (поля, местности, дворцы, богатства и т.д.).

Новейшим толкованиям такого рода мы с полным правом могли бы предпочесть толкования древние. «Слава мира, — пишет Иероним, — которая с миром прейдет, показывается на горе и во мгновение времени; Господь же сошел на низменности и поля, чтобы преодолеть диавола смирением. Далее, диавол спешит Его возвести на гору, чтобы и другие упали оттуда, откуда он сам упал, по апостолу: *чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом* (1 Тим. 3:6)». Это толкование хотя, конечно, и не объясняет всего и не проникает (да и не ставит целью проникнуть) в тайны, отличается по крайней мере простотой, свойственной и самому евангельскому рассказу. Принимая такую простоту за образец, мы должны толковать рассматриваемое место приблизительно так: диавол берет Христа, показывает Ему на известной горе все царства мира неизвестно как. Сущность искушения заключается не в том, чтобы поставить Иисуса Христа на высокую гору и прельстить Его

красотой земных царств, а в том, чтобы, воздействуя на Его человеческую природу, заставить Его поклониться искусителю и тем нанести оскорбление Богу. Это — главная цель, которой диавол хотел достигнуть средствами, нам совершенно неизвестными и непонятными, но, однако, такими, которые находят себе постоянный отклик в человеческой душе и жизни. Диавол и многих других людей ставит иногда на весьма высокую гору, и эти люди усердно кланяются и служат ему, сильно маскируя свое служение диаволу служением Богу. Но Христос принял образ раба. Он поставил Себе целью не господство, а служение людям. Поэтому в третьем искушении диавол как бы примыкает к тем людям, которым намеревается послужить Христос. Люди возведут Христа на высокую гору вследствие служения Его им. По психологическому закону в добровольном служении подразумевается власть, в добровольном рабстве и уничижении — свобода и величие. Люди возвысят Христа, но диавол сделает это легче и скорее, если Христос будет служить ему. Люди возвысят Христа вознесением Его на крест, диавол возвысит Его, передав Ему со всей славой и красотой земные царства, которые принадлежат ему, не причиняя Христу страданий. Но Христос пришел спасти людей, а не диавола. Средства спасения людей не могли быть применены к диаволу. Люди представляют из себя хотя и очень малые, но положительные

величины; диавол есть величина отрицательная.

9. и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне.

Ср. Лк. 4:5-7.

В некоторых кодексах — «сказал» или «говорил» (εἶπεν). Чтобы понять смысл этого искушения, нужно, по видимому, рассуждать не столько о том, что принадлежало диаволу, а о том, что принадлежало Христу.

Разъясняя связь крещения с искушением мы говорили, что крещение было со стороны Христа актом подчинения Иоанну и принятия вида раба. Искушение было, так сказать, продолжением крещения, было переходом от внешнего погружения в воды Иордана к внутреннему крещению, которое заключалось в молитве и посте. На последней ступени этого внутреннего крещения рабское состояние и рабский вид Христа дошли до крайней степени. Он не имел даже хлеба, которым мог утолить Свой чрезвычайный голод. Первое искушение имело вид попечения со стороны диавола о теле Христа, и кто был голоден, тот знает, как привлекателен бывает для голодного даже камень, превращенный в хлеб. Но такое искушение оказалось слишком малым количественно и было отвергнуто. В последующих искушениях привлекательное постепенно усиливается. Привлекательное для голодного тела заменяется привлекательным для духа. На последней ступени предлагается то, что в

высшей степени привлекательно для голодного человека. Это правда, что для богатства иногда бывает привлекательна нищета, но так бывает только в редких случаях, в случаях пресыщения. Для бедного же и голодного раба всегда привлекательна бывает сама идея о господстве, счастье и благополучии. Тут дело идет не об одном хлебе насущном, а об изобилии. Таким образом, третье искушение очень ясно служит как бы последствием первого. Несомненно, что ни один обыкновенный человек, даже и в лучшем положении, чем то, в котором находился Спаситель, не устоял бы перед таким искушением. Он поклонился бы диаволу и, что всего удивительнее, нашел бы возможным себя оправдать. Тысячи, даже миллионы людей только и мечтают о таком поклонении. Таким образом, и здесь мы встречаемся с плюсом и минусом, а величины, поставленные при них, далеко не близки и несоразмерны. На стороне Христа был минус всякого житейского благополучия. На стороне диавола была положительная величина, и, если бы она была даже и не особенно огромна, не отличалась абсолютным характером, то и тогда могла бы быть привлекательна для лишенного всякого имущества и страдающего Раба Иеговы. Но, с другой стороны, в духовном отношении числа были совершенно обратными. Страдающий раб, как раз именно в силу самого этого страдания, был Господь (Κύριος), Он господствовал в силу са-

мой воспринятой Им идеи служения. Дьявол же был рабом. Обманчивое приглашение поклониться было призывом Господа поклониться рабу. В этом заключалась логическая несостоятельность искушения, и оно было отвергнуто.

10. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.

Ср. Лк. 4:8.

Несмотря на краткость, слова Христа (особенно на греческом) дышат здесь энергией и силой. Ὑπαγε по-гречески сильнее, чем «отойди», и значит «прочь с Моих глаз». Сила искушения вызвала окончательное и гневное удаление сатаны. Прибавка ὀπίσω μου, что значит «отойди назад от Меня», т.е. почти «следуй за Мною», имеющаяся в некоторых, сравнительно неважных, кодексах и подтвержденная Иустином мучеником (Dialogus cum Tryphone, 103:6), Афанасием Александрийским, Златоустом, Феофилактом и другими, хотя, следовательно, и очень древняя, считается, однако, вставкой из других мест Нового Завета (Мф. 16:23; Мк. 8:33). Ориген прямо говорит, что ее не следует присоединять (χωρίς τῆς ὀπίσω μου προσθήκης). Игнатий, Иринеи, Иероним, Евсевий и другие ее опускают. Ее нет в важнейших кодексах, Синайском и Ватиканском. Вероятнее всего, слова эти были опущены в первоначальном тексте. Это предположение подкрепляется тем, что подобные же слова

Петру (с прибавкой ὀπίσω μου) не означают повеления отходить от Христа, а только — не становиться на Его пути и не препятствовать Его намерениям. Отсюда, если бы такое же повеление дано было и дьяволу, то он не был бы отогнан, а или мог, или должен был следовать за Христом. Дьявол отступил от Христа только до времени, но весьма невероятно, чтобы Христос мог дать повеление, чтобы дьявол постоянно следовал за Ним.

Текст в ответе Христа взят из Второзакония (Втор. 6:13). У Семидесяти это место читается: «Господа Бога твоего будешь бояться и Ему одному служить». Буквально с еврейского: «Иеговы Элогим твоего бойся и Ему служи (будь рабом)». Ввиду такой разности одни думают, что текст переведен в вольном переводе с еврейского, другие — взят из перевода Семидесяти с небольшими изменениями. Откуда действительно был заимствован текст, решить трудно. Вероятно, из перевода Семидесяти. В Библии рассматриваемый текст приведен почти рядом с другим, указанным Христом во втором искушении, и имеет тот смысл, что Господу Богу (Иегове Элогим) должен был служить Израиль и Ему одному поклоняться. Следовательно, и в рассматриваемом месте Евангелия речь идет не об Иисусе Христе, а о Боге Отце, и смысл тот, что, вместо поклонения дьяволу, Иисус Христос должен поклоняться Богу и служить Ему. Но в переносном и отраженном смысле эти слова могли иметь отношение и к

дьяволу. Спаситель говорит ему как бы так: ты искушаешь Меня поклониться тебе и служить, но ты сам должен поклоняться Богу и служить Ему. А так как перед дьяволом был Бог, равный Отцу и Духу по существу, то слова Христа могут иметь и такой смысл: вместо того чтобы Мне поклоняться и служить тебе, ты сам должен поклоняться и служить Мне. Блаженный Иероним в своем толковании кратко и ясно выражает эту мысль: «дьявол, говорящий Спасителю: если, падши, поклонись мне, слышит противоположное, что ему самому должно более поклоняться Ему, как своему Господу и Богу».

11. Тогда оставляет Его дьявол, и се, Ангелы приступили и служили Ему.

Ср. Мк. 1:13.

Слова Лк. 4:13: *до времени*, бросают некоторый свет на характер всех трех искушений, показывая, что они были главными, выдающимися и самыми сильными, но что дьявол искушал Христа и после. Так как мы не знаем, чтобы дьявол после являлся Христу для искушений в каком-либо чувственном виде, то отсюда можно было бы заключить, что и первые три главные искушения не были также грубо чувственными, т.е. что дьявол и в это время не являлся Ему в каком-либо чувственном виде.

И се, Ангелы приступили и служили Ему. У Луки нет ни слова о служении Ангелов, у Марка слово Ангелы

поставлено с артиклем, у Матфея — без артикля. Трудно объяснить, отчего зависела подобная разница, но она едва ли дает право считать встречающиеся у Матфея и Марка сходные выражения (Марк: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ; Матфей: καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) доказательством, что со второй половины 11-го стиха Матфей, раньше вместе с Лукой следовавший неизвестному источнику, теперь снова возвращается к Мк. 1:12–13. Было ли явление Ангелов видимым или только духовным, неизвестно. Но каково бы оно ни было, по-видимому, произвольно присоединять к евангельскому рассказу прибавку, что Ангелы *служили* Христу *allato cibo*, — тем, что принесли Ему пищи. Может быть, было и так, но об этом ничего в Евангелиях не говорится и потому нам об этом ничего не известно. Логическое ударение как у Матфея, так и Луки стоит, по-видимому, не над тем, чем служили Христу Ангелы, а над тем, что они Ему именно служили. Дьявол требовал от Него поклонения, Ангелы служили. Такая резкая перемена в указании отношений едва ли может считаться только метафорической. Выражение διηκόνουν (служили) означает некоторую продолжительность служения, а не кратковременный акт поклонения. В некоторых случаях оно указывает на «служение» или «прислуживание» за столом (Лк. 4:39; 10:40; 12:37; 17:8; Мф. 8:15; Мк. 1:31; Ин. 12:2), но употребляется не всегда в таком значении, а означает и бо-

лее общие услуги. Здесь можно наблюдать, что служение Ангелов соответствовало намерению Самого Христа «служить». В отличие от *δουλεύειν* — *διακονεῖν* означает служение непринужденное, с любовью. Когда не было нужно, Христос не пользовался служением Ангелов (см. стих 6; 26:53), но в нужное время они начали служить Ему, как рабу Иеговы, по воле Самого же Иеговы.

12. Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею

Ср. Мк. 1:14.

Когда это было? Точно определить едва ли возможно. Можем представить только вероятные соображения. Едва ли можно предположить, что деятельность Крестителя продолжалась больше двух лет. Если выделить отсюда около года на заключение Иоанна, то получается следующее. От крещения Иисуса Христа в январе 780 года от основания Рима до беседы с самарянкой прошло около пяти или шести месяцев. В это время Иоанн, по-видимому, уже был заключен в темницу (Ин. 4:1–3; ср. Мк. 1:14; Лк. 4:14) и в следующем 781 или 782 г. — казнен.

Удалился в Галилею. Это удаление в Галилею можно принимать, как одновременное со слухом об Иоанне, не бывшим, впрочем, причиной удаления. Во всяком случае, причин удаления в Галилею не указывается и они совершенно неизвестны.

13. и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых,

Ср. Лк. 4:31.

Буквально: «и, оставив Назарет, придя, поселился в Капернауме приморском в границах Завулونا и Неффалима». С еврейского Капернаум означает «селение Наума» (пророка). В настоящее время город находится в развалинах, на северо-западной стороне Галилейского озера, на покатой плоскости, которая опускается к озеру, а за городом постепенно переходит в холмистую местность. Место, где стоял прежде Капернаум, называется в настоящее время Телл-Хум, причем Хум значит «черный», потому что камни здесь, за немногими исключениями, из черного базальта. Название Капернаум не имеет никакого отношения к Телл-Хум. Среди развалин современного Телл-Хума видны остатки какого-то здания, может быть крепости, церкви или синагоги, выстроенной, как думают, сотником, хотя древность здания несколько и сомнительна. Паломники, с четвертого столетия оставившие записи о своих путешествиях, согласны в том, что современный Телл-Хум был действительно во время Христа Капернаумом. Могло, однако, быть, что в основание таких суждений были приняты местные предания, которые часто бывают недостоверны. Слово «*приморском*» прибавлено, вероятно, потому, что в 15-м стихе говорится о *пути приморском*.

14. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит:

Евангелист не указывает оснований, почему Иисус Христос переселился в Капернаум, а указывает на то, какой смысл имело это поселение. В этом факте исполнилось древнее пророчество, которое и приводится в следующем стихе.

15. земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая,

16. народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет.

Речь в данных стихах (на греч.) отличается необыкновенной красотой, почти ритмическая, размеренная, звучащая и музыкальная. Стихи эти взяты из Ис. 9:1–2. При сравнении с переводом Семидесяти заметны сильные отступления. У Семидесяти буквально так: «Это сначала пей, скоро делай, страна Завулону, ты, земля Неффалима, и остальные, которые в области приморской и за Иорданом, Галилее языков. Народ, ходящий во тьме, смотри на свет великий; живущие в стране, тени смерти, свет засветит для вас (над вами)». В переводе Семидесяти еврейский текст переведен совершенно неправильными греческими выражениями, но при этом склад речи у них остался скорее еврейский, чем греческий. Отличия между пере-

водом LXX и текстом Матфея заставляют предполагать, что в настоящем случае Матфей взял текст не с греческого, а с арамейского или еврейского. На это указывает и форма ὁδόν (винительный падеж), свойственная еврейскому языку. «Смысл еврейского текста (Ис. 8:23–29:1) отличается и сам по себе темнотой, и его еще более темным сделал перевод Семидесяти» (Цан, 1905). Буквально с еврейского: «В прежнее время считал Он (Бог) малой землю Завулону и землю Неффалима, а в последующее считает ее важной, — путь приморский, по ту сторону Иордана, Галилею языков. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий, живущие в стране могильного мрака, — свет воссияет им».

Греческий текст Матфея можно читать двояко, смотря по тому, как будет поставлена запятая: *на пути приморском, за Иорданом*, или: «на пути приморском за Иорданом». Вероятнее первое. Как видно, здесь обозначаются различные местности, центром которых сделался Капернаум, именно: 1) земля Завулонова и Неффалимова на пути приморском, т.е. не вся, а только местности, прилегающие к озеру; верхняя Галилея, часть ее, принадлежащая к колену Неффалимову, где были перемешаны язычники с иудеями (1 Мак. 5:15); 2) местности, лежащие за Иорданом, т.е. Перея. Жители этих местностей характеризуются как народ, живущий «во мраке» (ἐν σκότει) и в стране и тени смерти (неизвестно, почему Мейер

относит слово θανάτου только к χώρα). Если такими были они во время Исаии, то остались ли они такими же во время Христа? Одичание их пророк приписывает, конечно, варварским нашествиям (Ис. 8) и затем переходит к изображению лучших дней. Во времена Христа едва ли было так, что жители перечисленных стран находились в большем мраке, чем другие, хотя суд над лежащими близ озера городами (Мф. 11:21 сл.) и свидетельствует о развитии среди них неестественных пороков, которые никогда, конечно, не служат признаком высокого умственного и нравственного развития. Евангелист противопоставляет здесь относительный свет народного развития великому свету, который воссиял с пришествием и деятельностью Спасителя. Первый свет, народный, мог казаться евангелисту мраком и сенью смертной в сравнении с этим великим светом.

17. С того времени Иисус начал проповедывать и говорить: покаяйтесь, ибо приблизилось Царство Небесное.

Слова эти буквально почти сходны со словами Мф. 3:1–2, где он говорит о начале проповеди Крестителя. Но какой смысл имела теперь та же проповедь в устах Иисуса Христа? Объясняя эти слова, некоторые (Штраус) высказывали даже мнение, что не Иоанн считал себя предтечей Христа, а Сам Христос считал Себя предтечей Иоанна; но такое мнение уже совсем

не оправдывается никакой исторической критикой. Гораздо лучше объяснить дело так, что первоначальная проповедь Христа была продолжением проповеди Иоанна и, как продолжение, имела поначалу внутреннюю связь с ней. Однако смысл первоначальной проповеди в устах Иоанна и Иисуса Христа был не одинаков. Разница, как можно думать, заключалась в следующем. Иоанн говорил как бы так: покаяйтесь, потому что скоро придет (явится) Царь и приблизилось Его Царство. Иисус Христос: *приблизилось Царство*. Следуя порядку постепенности, Он не выставлял Себя перед народом Мессией, а проповедовал, как пророк, связавший Свою деятельность с предшествующей деятельностью Иоанна как пророка. Но проповедь Христа скоро сделалась Евангелием Царства (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), тогда как об Иоанне этого не говорится (хотя в Лк. 3:18 о нем и употреблено слово εὐηγγελίζετο). Таким образом, первоначально проповеди Иисуса Христа и Иоанна были сходны, но вскоре наступает так называемая дифференциация.

18. Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы,

Ср. Мк. 1:16.

Слово «проходя» (περιπατῶν) указывает на неоднократное посещение Галилейского озера, хотя и не имеет

здесь того смысла, какой придавался ему в греческой классической прозе — для обозначения учительского общения философов (перипатетики) со своими учениками, и в это время — обучения их и споров. Галилейское озеро называется морем (θάλασσα) вместо «озеро» (λίμνη). Оно имеет овальную форму. Длина его с севера на юг около 18 верст, ширина — около двенадцати. На западной его стороне, где был Капернаум, от самого берега начинаются закругленные холмы с длинными спусками. Самый высокий из них — Гаттин. В одном только месте известковая скала выдается в виде мыса в озеро. Тут проходит тропинка, существовавшая задолго до Христа и бывшая тогда, как и теперь, единственным путем к северу, так что в этом месте всякий чувствует, что он касается почвы, по которой много раз ходили Спаситель и его ученики. Из Евангелия Иоанна мы знаем, что Симон и Андрей были призваны Христом раньше, вскоре после искушения, причем Симон (= евр. Симеон) был переименован в Петра. Здесь отметим факт, что Матфей уже знает, что Симон назывался Петром (ср. Ин. 1:42). Вопрос о том, сопровождали ли избранные Христом ученики Ему, когда Он ходил на праздник Пасхи, и находились ли постоянно с Ним после призвания, один из труднейших, потому что при чтении Евангелий Матфея и Марка (Мк. 1:16) создается впечатление, что Иисус Христос в первый раз *увидел Симона и Андрея* (так у Марка — без

прибавки имени Петр) и призвал их к Себе. Непонятно далее, почему Матфей и Марк не упоминают о других учениках, призванных Спасителем, — Иоанне, Филиппе и Нафанаиле. Думают только, что рассказ евангелиста Иоанна превосходно дополняет рассказы синоптиков и при помощи Иоанна мы можем хорошо понимать их рассказы. Апостолы, может быть, отправлялись и в Иерусалим на праздник Пасхи, но не вместе с Христом. Они после призвания занимались прежним своим делом, рыболовством, как это было и после воскресения.

Ибо они были рыболовы. У Иоанна слово «рыболовы» (ἀλιεῖς) не встречается, но есть глагол «ловить рыбу» (ἀλιεύειν), отнесенный к апостолам (Ин. 21:3).

19. и говорит им: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков.

Почти буквально Мк. 1:17.

Нескольких слов было теперь достаточно, чтобы ученики пошли за Спасителем. *Идите за Мною* — выражение это вполне соответствует еврейскому («леху ахарай»), которое по употреблению у евреев означало ученичество. Спаситель говорил: *идите за Мною*, т.е. будьте Моими спутниками и учениками.

И сделаю вас ловцами человеков. Симон и Андрей были рыбаками в прямом смысле. Спаситель говорит им, что Он хочет сделать их рыбаками в духовном смысле, вместо обыкновенной

рыбы апостолы будут уловлять людей в сеть евангельскую.

20. И они тотчас, оставив сети, последовали за Ним.

Почти буквально Мк. 1:18.

Смысл выражения зависит от того, где поставить запятую. Правильнее относить «*тотчас*» к «*оставив*».

21. Оттуда, идя далее, увидел Он других двух братьев, Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починивающих сети свои, и призвал их.

Ср. Мк. 1:19–20.

Относительно призвания Иакова и Иоанна имеют силу те же замечания, какие были сделаны о 18-м стихе. Иоанн был призван раньше вместе с Андреем, хотя и не называет себя по имени (Ин. 1:37 и сл.). Иаков был призван теперь, по-видимому, в первый раз. Он здесь отличается от Иакова Алфеева (Мф. 10:3). Что касается Зеведея, отца Иакова и Иоанна, то он не последовал за Христом. Не последовал потому, что, как говорит святитель Иоанн Златоуст, «по-видимому, не уверовал (μὴ πιστεύσας)». Поэтому и оставили его ученики. И не только не уверовал, но и противостоял добродетели и благочестию».

22. И они тотчас, оставив лодку и отца своего, последовали за Ним.

Ср. Мк. 1:20.

Святитель Иоанн Златоуст и блаженный Феофилакт ставят поступок

братьев примером для лиц, следующих и желающих следовать за Христом, оставляющих ради этого имущество и родных.

23. И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.

Ср. Мк. 1:39; Лк. 4:44.

Нужно думать, что Иисус Христос сделал несколько путешествий по Галилее. Неизвестно, были ли тождественны путешествия, о которых говорит здесь Матфей, с теми, о которых говорят Марк и Лука в указанных местах. Путешествуя по Галилее, Иисус Христос учил в синагогах. Иоанн проповедовал на открытом воздухе, Иисус Христос — также, но в некоторых случаях и, по-видимому, много раз — в синагогах. Синагоги возникли во время Вавилонского плена, когда храм был разрушен, и были молитвенными местами иудеев, где не приносилось, однако, никаких жертв. Синагога значит собрание. Слово «*их*» относится к жителям Галилеи.

Исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. Слово «*исцеляя*», по-гречески — *θεραπεύων* — лечить, ходить за больными, услуживать. Дальнейшие слова: *всякую болезнь и всякую немощь*, указывают на чудесный характер, который придает евангелист этому слову.

24. И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех

неможных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их.

Буквально: «и отошел слух о Нем (Его) во всю Сирию». Сирия была на север и северо-восток от Галилеи. Хотя Иисус Христос ходил, учил и исцелял в Галилее, но слух о Нем прошел дальше пределов Галилейских. Во время этого путешествия приносили к нему всех страдающих, одержимых разными болезнями и муками, бесноватых, лунатиков и парализованных, и Он исцелял их.

25. И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана.

Здесь требует объяснения слово Десятиградие. Так называлась страна к востоку от Иордана, включавшая в себе, согласно Плинию («Естественная история», 18, 74), десять городов: Дамаск, Филадельфию, Рафапу, Скифополь, Гадару, Иппон, Дион, Пеллу, Геласу (= Герасу) и Канафу. Из них, впрочем, только Скифополь находился на западе от Иордана. Точно числа городов нельзя определить. Впоследствии к городам прибавилось или убавилось несколько, однако страна по-прежнему называлась Десятиградием. Это был союз свободных эллинистических городов. Десятиградие прекращает свое существование в начале II века нашей эры, когда некоторые из важнейших городов этого союза были

присоединены к римской провинции Аравия (Шюрер, Geschichte).

ГЛАВА 5

Нагорная проповедь.

1–12. Девять блаженств.

— 13–16. Соль земли и свет мира.

— 17–20. Отношение Христа к ветхозаветному закону. — 21–26. Заповедь «не убий». — 27–32. Заповедь «не прелюбодействуй». — 33–37. Клятвы.

— 38–42. Закон возмездия.

— 43–48. Любовь к врагам.

1. Увидев народ, Он вззошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его.

Ср. Мк. 3:13; Лк. 6:12.

Ко времени между событиями, изложенными Матфеем в конце предыдущей главы (стихи 23–24), и произнесением Спасителем нагорной проповеди относят, между прочим: исцеление расслабленного в Иерусалиме, о чем говорит только Иоанн (Ин. 5:1–47), прохождение по засеянным полям, срывание учениками колосьев и обличения фарисеев (Мф. 13:1–8; Мк. 2:23–27; Лк. 6:1–5); исцеление сухорукого (Мф. 12:9–13; Мк. 3:1–5; Лк. 6:6–11). Затем, после событий, изложенных кратко в Мф. 4:25; Мк. 3:7–8, Спаситель вззошел на гору; по показаниям Марка и Луки, за этим непосредственно следовало избрание 12-ти (Мк. 3:13–19; Лк. 6:12–16), о котором Матфей рассказывает после. Уже из этого краткого перечня событий видно, что порядок, принятый Матфеем, совершенно

нескоден с порядком у других евангелистов, и это уже само по себе исключает вероятность каких-либо заимствований их друг у друга.

Увидев народ. По показанию Луки (Лк. 6:12–13), это было рано утром, после того, как Спаситель провел ночь в молитве. Артикль пред словом «народ» (τοὺς ὄχλους — народы) показывает, что здесь евангелист говорит о том же народе, о котором сказал в Мф. 4:25, где слово «народ» поставлено без артикля (ὄχλοι πολλοί). Ὀχλοι много раз употребляется во всех четырех Евангелиях, книге Деяний и Апокалипсисе (в Посланиях — нет) и, по-видимому, всегда для обозначения простонародья, народной толпы, сборища непривилегированных людей (лат. plebs в отличие от populus), что особенно ясно из Ин. 7:49, где фарисеи называют народ (ὄχλος) невеждой *в законе* и говорят, что он *проклят*. В Откр. 7:9 говорится о «людях» (ὄχλος πολλός) *из всех племен, и колен, и народов, и языков*, — т.е. о смешанном сборище всякого простонародья (ср. Откр. 17:15). К Спасителю собрались все, кто только хотел, слышавшие о славе Его, которая теперь уже сильно распространилась.

Он взойшел на гору. У Луки (Лк. 6:12) сначала говорится согласно с Матфеем, что Он *взошел* на гору, но потом (Лк. 6:17) — что Он сошел с горы и стал на ровном месте. Это последнее обстоятельство у Матфея пропущено, но мы не видим тут разноречия между евангелистами. Матфей не говорит, что Иисус Христос, взойдя на гору, не

сходил с нее, а только умалчивает об этом. Другими словами, у Матфея указывается только на одно обстоятельство, а у Луки — на два. Из показаний евангелистов можно только заключить, что проповедь произнесена была в нагорных местностях Палестины, где среди гор были и ровные места. Слово «*ровном*», в соединении с τόπος (τόπος πεδινός), встречающееся в Новом Завете только у Луки (Лк. 6:17), хотя и может, конечно, означать «равнину», но не всегда, и в настоящем случае здесь говорится просто о каком-нибудь ровном месте (небольшом) среди гор.

Что касается самого слова «гора» у Матфея, то до настоящего времени все попытки определить ее местоположение можно считать тщетными. «Этой горы до сих пор не могла определить никакая география» (Иог. Вейс). Во время Иеронима некоторые думали, что здесь подразумевается гора Елеонская. Но этого, говорит Иероним, ни в каком случае не могло быть, потому что в предшествующей и последующей речи указывается на Галилею. Сам Иероним предполагает, что это была гора Фавор «или какая-нибудь другая высокая гора». По окончании речи Спаситель скоро пришел в Капернаум, и из этого, по словам Иеронима, также видно, что нагорная проповедь произнесена была в Галилее. Позднейшие католические экзегеты (например, Корнелий Лапид) на основании преданий «хорографов святой земли» высказываются очень самоуверенно, что эта гора называется

«горой Христа», потому что на ней Христос имел обыкновение молиться и проповедовать. Она находится к западу от Капернаума мили на три, не вдалеке от озера Галилейского и прилегает к городу Вифсаиде. Высота ее такова, что с нее можно видеть землю Завулонову, Неффалимову, Трахонитиду, Итурею, потом Сеир, Ермон и Ливан. Ценность показаний этих «хорографов святой земли» можно видеть из того, что их показания относятся ко времени не ранее XIII века и встречаются только у латинян, почему сами по себе и «не имеют никакого исторического значения». Мнение о том, что это была так называемая «гора блаженств» (совр. Курн или Карн Гаттин) следует считать только «правдоподобным», но отнюдь не достоверным (из слов Корнелия Лапида не ясно, имеет ли в виду он именно эту гору). Сами евангелисты не называют горы по имени, хотя и ставят слово «гора» с артиклем. Может быть, артикль означает только то, что гора находилась на том месте, где Спаситель увидел народ. Мнение, что это была «известная гора», Мейер считает произвольным и не соответствующим аналогиям Мф. 14:23; 15:29.

Взойдя на гору, Господь сел. Согласно Августину, это обстоятельство относилось к «достоинству учителя» (*ad dignitatem magistri*). У евреев проповедники обычно проповедовали сидя. Сам Христос не всегда проповедовал сидя (см. Ин. 7:37), а христианские проповедники проповедовали стоя только в исключительных случаях, когда

произносили возвышенные, более пророческие, чем учительные, речи (Деян. 2:14; 13:16). Какой-нибудь камень, лежащий на поверхности, мог послужить простой и удобной кафедрой для Спасителя. Цан указывает, что Спаситель сел потому, что хотел произнести длинную речь.

Приступили к Нему ученики Его. Приступили (προσῆλθον) — любимое слово Матфея, встречается у него 52 раза, у Марка — 6, у Луки — 10, и только один раз — у Иоанна (Ин. 12:21). Выражение указывает не на то, что только ученики приблизились, а что они только выделились из толпы и подошли к Спасителю ближе, чем другие. Понимать здесь 12 учеников можно только на основании указания Луки (Лк. 6:13 сл.), из слов же Матфея этого прямо не видно, потому что ранее он сказал только о 4 учениках (Мф. 4:18, 21), а призвание самого Матфея, по его показанию, было уже после Нагорной проповеди (Мф. 9:9). Вопрос довольно удовлетворительно разрешается тем, что здесь следует, во всяком случае, иметь в виду вообще учеников Христа, которые успели примкнуть к Нему во время Его ранней деятельности в Галилее. Но это не исключает возможности присутствия около Христа и 12-ти, в том числе и Матфея, если бы даже он и не был еще призван к ученичеству. Христос начал им, вслух всего народа (Мф. 7:28), говорить Свою проповедь. По словам Феофилакta и других, Он учил не только учеников, но и народ.

2. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:

3. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Ср. Лк. 6:20.

Та же самая речь, но только в сокращенном виде и с изменениями, помещена у Луки (Лк. 6:20–49). Вопрос об отношении Нагорной проповеди Матфея к Нагорной проповеди Луки чрезвычайно труден. Одни говорят, что это одна и та же речь, сказанная при одинаковых обстоятельствах и в одно время, но только изложенная в разных редакциях. Другие, наоборот, думают, что это были две речи, сказанные два раза по различным поводам и при различных обстоятельствах.

В пользу первого мнения говорит то, что многие выражения у Матфея и Луки совпадают, например, Мф. 7:3–5 и Лк. 6:41–42, или Мф. 7:24–27 и Лк. 6:47–49. Начало, ход мыслей и заключение обеих речей почти одинаковы. Исторические обстоятельства сходны. Против тождественности речей указывают, что сходство не простирается до полной точности. У Матфея Спаситель произносит, как сказано выше, Свою речь сидя, у Луки — стоя; у Матфея — на горе, у Луки — на ровном месте. Согласно Матфею перед произнесением речи у Спасителя были только 4 ученика, согласно Луке — 12. Греческая церковь признает обе речи тождественными. Различия, по нашему мнению, хорошо объясняются только и исключительно теорией фрагментов, причем вовсе

не отрицается, что некоторые части учения могли быть и повторены.

Мы должны предположить, что речь Спасителя была записана вскоре после ее произнесения одним или несколькими лицами; и Матфей и Лука воспользовались записями речи, причем для Матфея они оказали помощь при его личных воспоминаниях. Вполне вероятно, что Матфей записал речь и сам. Мнения новейших критиков о компилятивном характере Нагорной проповеди настолько шатки, что почти не заслуживают никакого рассмотрения и опровергаются уже тем, что Нагорная проповедь превосходит своей глубиной понимание даже современных нам богословов, и потому совсем не могла быть каким бы то ни было измышлением древности. Один из новейших немецких критиков (Иог. Вейс) говорит, что эта речь Христа «всеобъемлющая и богатейшая по содержанию, не исчерпывается никаким толкованием и не переживается никакой человеческой жизнью». Нагорная проповедь, по словам того же автора, понятна только из условий времени, когда она была произнесена. Из 107 стихов у Матфея, из которых она состоит, Луке принадлежит только 30.

Проповедь начинается у обоих евангелистов, Матфея и Луки, так называемыми «блаженствами». О числе их было много споров. Не входя в подробности, можем указать, что одни экзегеты принимали только семь блаженств на том основании, что в стихах 3 и 10 повторяются одинаковые

выражения: *ибо их есть Царство Небесное*, и потому эти два блаженства следует принимать за одно. Другие — что всех блаженств десять, по аналогии с десятью заповедями. Третьи — восемь, считая стихи 11 и 12 распространением 10-го стиха. Некоторые рассматривали стих 5 как глоссу на полях. Понятно, что вопрос об этом не имеет существенной важности. Число блаженств наилучше определяется самим словом *блаженны*, которое повторяется девять раз, и потому нужно признать, что всех блаженств — девять.

Для выражения понятия о блаженстве существуют четыре греческих слова: μακάριος, εὐδαίμων, εὐτυχής и ὀλβιος. По-русски все они могут быть переведены через слово «счастливый». При первом же взгляде на эти слова сразу можно видеть, что здесь не подходили ни εὐδαίμων, ни εὐτυχής, так как с первым соединяется представление (чисто языческое) о счастливом демоне, живущем в человеке и содействующем его счастью, а второе связано с языческими же понятиями о судьбе и случае. Таким образом, оставались или ὀλβιος, или μακάριος. Но ὀλβιος указывает преимущественно на внешнее счастье, мирское богатство, μακάριος же — преимущественно на духовное. Первое слово совсем не встречается в Новом Завете, второе — много раз. У классиков слово μακάριος употребляется для обозначения небесного, а также загробного блаженства богов и людей. В слове выражается представление об идеальном счастье

без примеси земных скорбей, хотя оно употребляется для обозначения и земного счастья, особенно в религиозном смысле. Μακάριος соответствует еврейскому «ашре» («ашар», «эшер»), которое означает преимущественно «спасение». Этим словом начинается первый псалом. Семьдесят толковников перевели еврейское «ашре» через μακάριος 38 раз. Таким образом, под блаженными, если принимать во внимание значение греческого и еврейского слов, можно подразумевать людей, которым уготовано вечное спасение и блаженство. Они обладают внутренними достоинствами, внутренним миром и счастьем и здесь на земле.

Слово «блаженны» служит руководящей идеей для блаженств. Это видно и из того, что Спаситель повторяет его во всех блаженствах. Гораздо труднее объяснить выражение «*нищие духом*» (πτωχοὶ τῷ πνεύματι). Это затруднение увеличивается вследствие того, что у Луки (Лк. 6:20) сказано (в греческом тексте) просто «нищие» без прибавления «духом» (в русской и славянской Библиях прибавлено — *духом*). В разных комментариях мы нашли около 20 переводов этого выражения, весьма различных. Встречающиеся определения: нищие, нищие духом, смиренные, принявшие на себя добровольную бедность, духовно бедные, бедные грешники, бедные души, бедные дети, люди, занимающие низкое общественное положение; притесняемые, униженные, жалкие, несчастные, нуждающиеся в помощи, уповающие на Бога, блаженные в

духе (или духом) нищие, благочестивые, люди, которые отвлекли от предметов настоящего мира свои мысли, сердце и любовь и вознесли их к небу, так что если они внешне и кажутся бедными, то чувствуют себя довольными, а если внешне они бывают богаты, то не прилепляются к своим богатствам, но бывают смиренны и скромны, прилежно ищут Бога, бывают гостеприимны, делают щедрые пожертвования на дела милосердия, благочестия или вообще на что бы то ни было, если это требуется служением Богу и ближнему. С достаточной вероятностью установлено, что греческое слово *πτωχός* соответствует еврейскому «ани», что значит бедный, немущий, а также смиренный, кроткий. «Благочестивый, который тяготится в своем сердце сознанием, что он жалок и беспомощен, обращается к Богу и не знает и не ожидает для себя никакой помощи, кроме той, которой он просит от милосердного Бога, есть истинный *ани*».

Из указанных переводов ни один, по нашему мнению, не выдерживает критики. Наиболее вероятным представляется перевод выражения *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* через «смиренные», «скромные». Несомненно, что он может быть и принят, по крайней мере, при элементарных объяснениях этого выражения. Однако это не значит вовсе, что такой перевод вполне достаточен. Не говоря о том, что понятия о смирении и скромности выражаются в дальнейшем *πραεὲς*, можно спросить, почему же Спаситель не выразил их

через слово *ταπεινός*, если говорил именно о смирении, потому что *ταπεινός* с производными много раз встречается в Новом Завете и было лучше всем знакомо, чем несколько загадочное *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*. Если действительно все указанные переводы неверны, то можно ли и как объяснить разбираемое выражение? Чтобы объяснить его, скажем, что с подобными затруднениями экзегеты встречаются при объяснении и многих дальнейших изречений Спасителя в Нагорной проповеди. От чего это зависит? По нашему мнению, от того, что Нагорная проповедь обладает одним замечательным свойством, на которое мало обращают внимания: она не допускает или допускает очень мало отвлеченностей в толковании. Она так хорошо приспособлена к нравам и понятиям окружавшей Христа толпы простонародья, что, как только мы забываем о толпе, так сейчас же и вступаем в область отвлеченностей, и выражения Христа делаются нам не вполне ясными. Это, конечно, несколько не препятствует рассматривать изречения Христа и как отвлеченное богословско-теоретическое учение, но при этом никогда не следует терять под ногами почвы, на которую мы должны опираться при ближайшем и конкретном объяснении Нагорной проповеди.

Нам нужно, следовательно, прежде всего вообразить, какова была собравшаяся пред Христом толпа, чтобы понять значение первого блаженства, а за ним и остальных. Эта толпа,

конечно, стояла пред Ним безмолвно, с затаенным дыханием, и глаза всех людей, собравшихся из разных мест, в разных одеждах, различных возрастов и положений были устремлены на Него. Мы видим, что толпа настолько внимательна, что даже замечает, как и когда Он отверз уста Свои. Как относится к этому простонародью Сам Христос? Он не отгоняет от Себя народ, желает научить его и учит так, что слова Его, будучи вполне понятны народу, сразу же неизгладимо впечатлеваются в памяти и сердце Его слушателей. Поэтому начало Нагорной проповеди и, как увидим, в некоторых местах продолжение ее можно рассматривать как целый ряд приветствий Христа к собравшимся к Нему ὄχλοι, как некоторый род *captatio benevolentiae* со стороны Великого Учителя от Его многочисленных простых слушателей. Если мы согласимся с этим толкованием, то нам прежде всего представится до пластичности ясным выражение: *блаженны нищие духом*, и мы не будем иметь надобности прибегать ни к каким произвольным догадкам и неудовлетворительным переводам. Кто видал народную толпу или имел с ней дело, тот хорошо знает, что она всегда состоит из πτωχοὶ τῷ πνεύματι, нищих духом. Если бы было иначе, то ни один проповедник не видел бы никакой толпы около своей кафедры. Но и развитая толпа не представляет исключения, и не только толпа, но и каждый отдельный человек. Становясь, так сказать, лицом к лицу пред учением Христа и пред

Его Личностью, Которой свойственна необычайная «сила духа», и отдельный человек, и толпа чувствуют всегда и вполне свою крайнюю духовную бедность, убожество и нищету.

Однажды созерцание этой толпы выразилось со стороны Христа в сожалении и попечении о ней по поводу ее вещественных нужд (Ин. 6:5; Мф. 15:32; Мк. 8:2). И в настоящем случае Господь также, вероятно, посмотрел с сожалением на толпу и, приветствуя ее, назвал всех, без исключения, составлявших ее лиц «нищими духом». Ясно, что здесь не было и мысли о смирении или о чем бы то ни было подобном, а лишь простая характеристика людей, которые пришли ко Христу слушать Его учение. И тем более отличалась нищетою духа именно та толпа, которая пришла ко Спасителю и, без сомнения, ловила каждое Его слово, — тем более вследствие своей крайней противоположности тогдашнего своего состояния с состоянием христианской просвещенности и преуспеяния в меру возраста совершения Христова. В среде этой еще непросвещенной и не усвоившей себе духа Христова учения толпы слышались усадительные, чарующие звуки. Господь называет собравшуюся пред Ним толпу счастливой именно вследствие ее христианской неразвитости и ввиду предстоявших для нее возможностей с полным и открытым сердцем и неповрежденным и неизвращенным умом воспринять христианские истины, которые есть самый дух. Ей, этой толпе, которую

забросили тогдашние религиозные учителя, принадлежит Царство Небесное. К ней оно пришло, и она его принимает.

Таков ближайший, непосредственный смысл первого блаженства, вполне понятный слушателям Христа и усвоенный ими. Из сказанного следует, что «нищих духом» нужно видеть, наблюдать, воображать. Но точные определения этих слов трудны и едва ли возможны. Это мы должны иметь постоянно в виду и при объяснении других блаженств, равно как и вообще учения, изложенного в Нагорной проповеди.

4. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Ср. Лк. 6:21.

Прежде всего укажем, что в разных кодексах стихи 4 и 5 переставлены, и эта перестановка была известна уже во II веке. После первого блаженства (*блаженны нищие духом*) у Тишендорфа и в Вульгате следует: *блаженны кроткие*. Но в нескольких кодексах (Синайский, Ватиканский, Ефремов и многие унциальные) за первым блаженством следует «*блаженны плачущие*». Последний порядок может считаться общепринятым, он принят и в нашем славянском и русском текстах. Разница, конечно, или вовсе не оказывает, или оказывает очень мало влияния на смысл и содержание блаженств. Почему она произошла, сказать трудно.

Существующие объяснения связи первого и второго блаженств вообще

неудовлетворительны. Как выше было сказано, руководящую идею блаженств дает слово *блаженны* (μακάριοι). Попытки объяснить их другой связью следует признать неудачными. Объясняя логически ход мыслей Спасителя в блаженствах, представляют (Толюк [1856] и другие) дело так. Первоначально в человеке бывает сознание своей внутренней бедности, нищеты духа; следствием этого бывает скорбь, которая происходит от сознания своей виновности и несовершенства; а отсюда появляются кротость и стремление к правде. По мере того как это стремление удовлетворяется и человеку даруется прощение, в нем пробуждается милосердие и любовь к другим, он очищается от грехов и стремится сообщить мир, которого он сам достиг, другим. Но, не говоря уже о том, что такое построение не ясно и несколько искусственно и, во всяком случае, не могло быть понятно непосредственным слушателям Христа, оно может еще иметь некоторое применение только к блаженствам, изложенным в стихах 3–7, и страдает большими натяжками и еще большими неясностями в приложении к остальным блаженствам. Потому что каким образом за нищетою духа, скорбью, кротостью, исканием правды и милостью должны следовать блаженства, зависящие от разных поношений, гонений и преследований? Этого теория не объясняет. Гораздо вероятнее предположить, что Спаситель и тут хотел просто перечислить свойства и характер людей, которые должны сделаться

гражданами учреждаемого Им Небесного Царства, основание для чего давалось самим видом стоявшей пред Ним толпы, а вовсе не указывал на психологический процесс, в порядке постепенности направленный для приготовления к Царству и на духовное развитие человека (ср. Лк. 6:20 и сл., где блаженства указаны совсем не в том порядке, как у Матфея). На вопрос, исчерпывают ли слова Христа все счастье человека в новом Царстве, или, другими словами, перечислены ли полностью те люди, которые должны сделаться блаженными, едва ли можно ответить. Может быть, если бы пред Христом стояли еще и другие люди, каких не было в окружающей Его толпе, то были бы присоединены в Его речи и другие блаженства. Мы по крайней мере знаем, что кроме перечисленных Христом блаженных, достойных сделаться членами Его Царства, были и еще блаженные люди (Мф. 11:6; Лк. 7:23; Деян. 20:35).

Несомненно, что как ни просты и как ни очевидны истины, указанные Христом, до них не мог дойти естественный человек своим собственным разумом, и их следует признать за откровение, и притом высочайшее и божественное. Параллели, приводимые из Талмуда, имеют отношение не ко всем блаженствам. Попытки сблизить стихи 3–4 Матфея с Ис. 61:1–3 и показать, что Христос только повторяет слова пророка, могут считаться неудачными, потому что для всякого читающего Библию совершенно ясно, что между речью Христа о блаженст-

вах и указанным местом из пророка Исаии нет никакого сходства, за исключением только отдельных выражений. Однако могло быть, что порядок первых двух блаженств, т.е. речь о плачущих после нищих, мог быть определен указанным местом из пророка Исаии. Что касается самого значения слова «плачущие» (πενθοῦντες), то отличие его от других греческих слов, выражающих скорбь, печаль, по-видимому, в том, что оно означает скорбь, соединенную с пролитием слез. Поэтому указанное греческое слово противопоставляется смеху (Лк. 6:25; Иак. 4:9). Вообще выражение означает и в буквальном, и переносном смысле — плач, и притом преимущественно вследствие каких-либо страданий (πένθος от πάσχω — страдаю). Говорить, что здесь имеется в виду плач о грехах и т.п., значит опять удаляться в область отвлеченностей. Согласно нашему объяснению, Христос, видя пред Собой нищих духом, может быть, видел и плачущих. Без сомнения, такие люди знакомы и каждому, даже обыкновенному проповеднику. Если же не было около Христа плачущих теперь, то Он мог видеть их раньше. Он их приветствовал во втором блаженстве, отчего бы ни зависел их плач. Слово *утешатся* как нельзя более соответствует слову «плачущие», отличается полной естественностью. Конечно, для всех плачущих самое естественное состояние в том, что они утешатся. Слово *утешатся* не вполне, впрочем, выражает мысль греческого слова (παρκαλέω), которое означает,

собственно, «вызывать», «призывать», затем «говорить что-нибудь кому-нибудь», «увещать», «убеждать», «просить кого о помощи и оказывать помощь». Последнее выражение более всего соответствует употребленному в 4-м стихе παρακληθήσονται. Поэтому смысл рассматриваемого блаженства может быть таков: блаженны плачущие, ибо они получают помощь, от которой их слезы прекратятся.

5. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Под словом «кроткие» понимаются тихие, смиренные, незлобивые, скромные, смирные. Таким людям противоположны суровые (χαλεποί), раздраженные (πικροί), дикие (ἄγριοι). Согласно блаженному Августину, «кроткие те, которые уступают бесстыдным делам (improbitatibus) и не противятся злу, но побеждают зло добром (Рим. 12:21)». Греческое πραῦς или πρᾶος означает тихий, спокойный, кроткий, мягкий, милостивый. Наблюдение кротких людей доступно всем, и потому смысл слова «кроткие» (πραεῖς) не представляет особенных затруднений. Зато объяснение дальнейшего выражения: *они наследуют землю*, представляет большие трудности, потому что тут возникают следующие вопросы: какую землю? Почему землю наследуют именно кроткие? Такие вопросы предлагал Златоуст. «Какую землю? Скажи мне. Некоторые говорят, что духовную. Но это неправда, потому что в Писании мы нигде не на-

ходим упоминания о духовной земле. Но что же это значит? Христос здесь чувственную награду установил, как и Павел». Какая именно имеется в виду чувственная награда или земля, Златоуст не объясняет. Некоторый свет на эти слова Христа бросает обстоятельство, что слова Его почти буквально сходны со словами Пс. 36:11: *кроткие наследуют землю* (οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν — согласно переводу Семидесяти). В псалме еврейском и у Семидесяти слово «землю» употреблено без артикля (вообще землю, неизвестно какую). В Евангелии — с артиклем. Замечательно, что выражение: *наследуют землю*, повторяется в псалме несколько раз (Пс. 36:9, 11, 22, 29, 34), и слово «земля» употребляется в том же неопределенном значении, как и у евангелиста. В псалме уповающие на Господа, кроткие, праведники, непорочные и т.д. противопоставляются злодеям, людям лукавым, делающим зло, нечестивым, беззаконникам. Речь об истреблении (на земле) злодеев, которые, *как трава, скоро будут подкошены и, как зеленеющий злак, увянут, истребятся со своим потомством. Видел я, —* говорит псалмопевец, *— нечестивца грозного, расширявшегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву; но он прошел, и вот нет его; ищу его и не нахожу* (Пс. 36:2, 9, 35–36). Следовательно, главная мысль псалма заключается в том, что нечестивые будут заменены праведными и в этом смысле наследуют землю. Можно

думать, что и Спаситель говорил в том же смысле. Он говорил не о том, что кроткие наследуют святую землю, Палестину, а вообще землю, сделаются хозяевами земли, вселенной. История оправдывает такое пророчество. Христиане, усвоившие себе христианские идеалы кротости, незлобivosti, смирения, действительно наследовали землю, которая прежде занята была нечестивыми (язычниками). Процесс этот продолжается до настоящего времени и неизвестно когда окончится. Οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι и πραεὲς — не синонимические термины.

6. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Ср. Лк. 6:21 — просто алчущие.

Эти слова сами по себе не представляют трудностей для истолкования. Несколько затруднительным представляется только слово «правды». Какой правды? Можно было бы сказать, что под правдой понимается истина, но тогда в греческом стояло бы ἀλήθεια, а не δικαιοσύνη. Это последнее слово имеет множество значений. В рассматриваемом месте, вероятнее всего, оно означает правду Божию, жизнь, согласную с данными Богом законами и повелениями. Что касается образа, принятого Христом, то он не необычен в Священном Писании (см. Пс. 41:3 сл.; 62:2; Ис. 55:1–3; Ам. 8:11–14). Последователи Христа должны с такой же силой стремиться к правде пред Богом, с какой голодные стараются найти себе хлеб или жаждущие — воду.

7. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

И здесь, как во втором и четвертом блаженстве, награда поставлена в самое естественное соответствие с добродетелью. Слово «милостивые» употреблено в смысле вообще людей, оказывающих милосердие, благожелательность к ближним, и не только бедным. В Ветхом Завете та же истина была выражена весьма сходно с заповедью Спасителя, но милость ограничена только по отношению к бедным (Притч. 14:21 — согласно переводу Семидесяти). Более сходны слова Спасителя со словами пророков (Ос. 6:6; Мих. 6:8). Совершенно правильно пишет святитель Иоанн Златоуст: «Мне кажется, что Он говорит здесь не об одних только милостивых раздачей имуществу, но и милостивых через дела. Ибо разнообразны способы милости и широка эта заповедь». Что касается помилования милостивых, то здесь понимается, по мнению некоторых толкователей, помилование только на Страшном суде. Но едва ли Спаситель имел в виду такое именно ограничение. Милостивые, конечно, будут помилованы на Страшном суде, но это нисколько не мешает тому, чтобы их миловали и в здешней жизни.

8. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Одна из глубочайших истин. Условием для видения Бога представляется чистота сердца. Но термин, употребленный для обозначения этого видения

(ὄψονται — увидят, узрят), относится к глазу, означает оптическое видение. Так как из других мест Писания видно, что человек не может видеть Бога, то нужно думать, что речь здесь образная, обыкновенное видение служит образом духовного. Это видно и из сочетания терминов: *чистые сердца* и «будут видеть». Чтобы видеть Бога, требуется чистота сердца. Что такое чистота сердца? Такое состояние человека, когда его сердце, источник чувств, не омрачено никакими затемняющими влияниями порочных страстей или греховных дел. Между абсолютной, или полной, и относительной чистотой сердца существует в людях множество промежутков, где наблюдаются полуболезненность, полусовершенство, как и в глазу. Способность человека видеть (духовно) Бога увеличивается по мере очищения его сердца, его совести. Чистое сердце = чистой совести. Хотя мысль о возможности видеть Бога и существовала в древности (ср. Пс. 23:4–6), встречается, например, несколько раз у Филона, но мы не нашли примеров, чтобы видение Бога, как в Новом Завете, поставлялось в зависимость от чистоты сердца (ср. Евр. 10:22).

9. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Что под миротворцами понимают, ся не только так называемые мирные, спокойные люди, которые и сами никого не трогают и их никто не трогает, но и люди, трудящиеся в целях до-

стижения и водворения мира на земле, в этом едва ли возможно сомневаться. Иероним понимает под миротворцами тех, «которые сперва в сердце своем, а потом и среди несогласных между собою братьев водворяют мир. Что пользы, если ты умиротворяешь чужих, а в душе твоей борются пороки?» Но Иероним не объясняет, почему миротворцы назовутся (будут признаны) сынами Божиими. Какая связь между миротворением и сыновством? Почему назовутся сынами Божиими только миротворцы? Что такое сыны Божии? Когда миротворцы назовутся сынами Божиими? Попытки разрешить эти вопросы при помощи ветхозаветных аналогий, а также примеров из раввинских и апокрифических сочинений, едва ли могут считаться удачными. В этих последних случаях миротворцы иногда называются просто «благословенными» или «блаженными», в других — «учениками Аарона»; или же здесь говорится о «сынах Божьих», и израильтяне называются «сынами Божиими», но не потому, что они миротворцы. Нужно признать, что выражение Христа оригинально и сочетание миротворства с сыновством принадлежит только Ему. Что Он сказал и хотел сказать, объяснить чрезвычайно трудно. Не остается ничего больше, как только воспользоваться теми объяснениями, какие дают святитель Иоанн Златоуст и блаженный Феофилакт. Первый говорит: «Дело Единородного Сына Божия заключалось в том, чтобы соединить разделенное и примирить враждующее».

Следовательно, миротворцы назовутся сынами Божиими потому, что подражают Сыну Божию. Феофилакт говорит, что здесь «не только разумеются живущие в мире с другими, но и примиряющие других ссорящихся. Миротворцы суть и те, которые своим учением врагов Божиих приводят к Богу. Они суть сыны Божии. Ибо и Единородный примирил нас с Отцом».

10. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Имеются в виду не просто изгнанные, но изгнанные за правду. «Multi enim persecutionem propter sua peccata patiuntur, et non sunt iusti», — говорит блаженный Иероним («многие терпят гонение по причине своих грехов, но не суть праведные»). Люди, изгнанные за правду, встречаются часто и во всяком обществе. Правдивые бывают нетерпимы в дурном и порочном обществе. Под правдой можно понимать вообще истину. Так как эти люди не находят для себя спокойного места на земле среди дурных и порочных, то получают обещание «царства» — земного в духовном смысле и будущего — небесного.

11. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.

Ср. Лк. 6:22.

Чтение этого стиха сильно колеблется. В многочисленных рукописях и отеческих цитатах прибавляется

ῥήμα, — скажут всякое худое слово (εἴπωσι πάντων ponηρὸν ῥήμα). У Тишендорфа, Весткота и Хорта, в Синайском и Ватиканском кодексах и во многих латинских переводах (также и в Вульгате) слово ῥήμα (или соответствующее ему латинское) пропущено. Но в смысле почти нет никакого различия с принятием или опущением ῥήμα — в первом случае речь представляется только несколько более ясной. Далее recepta, Тишендорф, Весткот и Хорт, все унциальные (написанные большими буквами) рукописи (кроме D) принимают ψευδομενοι. Это слово опущено во многих латинских переводах и Вульгате. В русском переводе ψευδομενοι передано: *неправедно злословить*. Такой перевод не только мало соответствует подлиннику, но и неточен сам по себе, потому что едва ли кого можно злословить праведно. Славянское «*лжущие*» вполне точно, но на русском нельзя выразить этого слова посредством деепричастия, что и было, вероятно, причиною, почему «*лжущие*» по необходимости заменено в русском переводе словом «*неправедно*». Будучи точен, славянский перевод не свободен, однако, от двусмысленности: неясно, к чему следует относить «*Мене ради*», — к «*лжущие*» ли, или «*рекут всяк зол глагол*». Вероятнее понимать выражение так, что «*Мене ради*» относится ко всем предшествующим глаголам — «*поносят вам*», «*ижденут*», «*рекут всяк зол глагол*». «Относить ἕνεκεν ἐμοῦ (*Мене ради*) только к последнему глаголу не рекомендуется потому, что

все три глагола в этих предложениях, заменяющие διώκειν (преследовать, гнать) в стихе 10, одинаково нуждаются в этом дополнении» (Цан, 1905). Спаситель говорит здесь не о каком-нибудь особенном возможном случае (тогда стояло бы в начале стиха «если» — ἐάν — вместо «когда»), но относительно действительно предстоящих ученикам поношений, гонений, злословия и называет людей, которые будут переносить все это, счастливыми.

12. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

Ср. Лк. 6:23.

К общему выражению Матфея «*радуйтесь и веселитесь*» у Луки прибавлено «*в тот день*», т.е. в само время поношений, гонений и злословия, в самый день горя, происходящего от всех этих зол. Мысль о высшей небесной награде людям, не встречающим, ради Христа, в этом мире ничего, кроме злобы, гонений и поношений, естественна и вполне отвечает требованиям здоровой логики и нравственности. С мнением, что здесь Спаситель имел в виду только учеников, и что только через посредство их говорил ко всем остальным, которые намеревались подражать ученикам (Евфимий Зигавин и др.), нельзя согласиться. То, что слова Его не относились только к ближайшим ученикам, доказала история гонений на христиан. Мысль Свою Христос подтверждает тем, что *так гнали и пророков, бывших преж-*

де вас, с одной стороны, поставляя и возвышая Своих слушателей на степень, одинаковую с пророками, а с другой — указывая на общий, обычный характер пророческого жребия и служения. Какие именно факты гонений на прежних пророков Спаситель имеет здесь в виду, об этом Он не говорит. Нужно предполагать, что слушателям Христа эти факты были хорошо известны (ср. Деян. 7:52; Евр. 11:32–40; Иер. 20:2; 2 Пар. 24:21).

13. Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поправление людям.

Из предыдущего мы видели, что слово μακάριοι было приветствием собравшейся толпе. Во всех блаженствах красной нитью проходит и тонкая, едва заметная критика существующих мнений и воззрений на счастье человека, и им противопоставляется совершенно новый взгляд на то, в чем состоит это счастье. Можно наблюдать, что в данном стихе это приветствие продолжается и даже усиливается, достоинство учеников Христа еще более возвышается, но вместе с тем, теперь уже относительно учеников, пробегает и легкая, самая светлая критика — на случай, если ученики не будут отвечать своему высокому призванию. *Вы*, — говорит им Спаситель, — *соль земли*. Соль, будучи необходимым пищевым продуктом, без которого не могут обойтись ни люди, ни животные, считалась в древности

благородным, высокоценным веществом. *Nil sole et sale utilius* (нет ничего полезнее солнца и соли), — говорили древние римляне. *Главное из всех потребностей для жизни человека*, — говорит Иисус, сын Сирахов, — *вода, огонь, железо, соль, пшеничная мука, мед, молоко, виноградный сок, масло и одежда* (Сир. 39:32). Плутарх называет соль благодатью (*χάρις*), Гомер прилагает к ней эпитет — божественная (*θεῖον*), а Платон называет соль боглюбивым веществом (*θεοφιλὲς ὄψια*). Ученики Христа (в обширном смысле) необходимы и столь же ценны для мира, как соль.

Дальнейшие слова понимали двояко: или, как в русском: *если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленую?* — или: «если соль потеряет свою силу, то чем осолится, т.е. земля?» Последующая речь показывает, что говорится о соли, русский перевод следует считать правильным. Возможность потери солью своей силы была у экзегетов предметом многочисленных рассуждений. Одни старались доказать, что соль действительно может потерять свою силу, когда смешивается с другими веществами, например со смолой, или «выветривается», другие — что одна соль может быть более соленой вследствие своей большей чистоты, другая — менее; третьи, вопреки всякой филологии, понимали здесь под солью «асфальт», «поташ», «селитру» или ссылались на Плиния, который упоминает *salem inertem nec candidum* (соль недействующую и неблестящую). Нако-

нец, некоторые думали, что Спаситель указал здесь на невозможный факт. Иудейский раввин Иисус бен Хананья, когда был спрошен афинскими мудрецами: если соль портится, то чем ее осолить, — высказал противоположное мнение, что соль никогда не может сделаться несоленой (см. Zahn. *Das Evang. d. Matt.*, с. 198, прим.). Чтобы понять изречение Христа, нам нужно оставить область химии, — просто потому, что Христос нисколько не рассуждает о химических вопросах, а ссылается на простой ежедневный (некоторые говорят даже «кухонный») опыт, известный всякому, — когда соль портится от разных причин и за негодностью выбрасывается.

В комментариях на этот стих Иероним, как известно, не особенно благоприятно относившийся к «городскому» духовенству, восклицает: *caveant ergo doctores et episcopi potentes potenter tormenta sustinere; nihilque esse remedi: sed majorum ruinas ad tartarum ducere* (пусть берегутся учителя и епископы: *сильные сильно будут истязаны* (Прем. 6:6), ничто не поможет, но порча высших поведет их к гибели). На это можно ответить, что в рассматриваемом месте Спаситель едва ли имел в виду только учителей и епископов.

14. Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы.

Приветствие становится еще выше и притом без всякого, даже легкого

оттенка критики относительно учеников. Спаситель называет учеников Своих «светом Мира». Справедливо замечает Августин, что Сам Христос есть *lumen illuminans* (свет просвещающий), а Иоанн Креститель был *lumen illuminatum* (свет заимствованный). В последнем смысле нужно, конечно, понимать выражение и относительно учеников Христа. Сам Христос был *свет миру* (Ин. 8:12), *Свет истинный* (Ин. 1:9) и прочее, ученики же были «светом в Господе» (Еф. 5:8), «сынами света» (Лк. 16:8) и др. Здесь заметна даже полнота чувства Христа. Он переходит от одного сравнения к другому и потом снова возвращается к прежнему. Сравнение со светом быстро оканчивается и ученики далее сравниваются с городом, стоящим на верху горы. Указывают здесь на параллельное выражение из «Речений» Иисуса, 7: «город, выстроенный и утвержденный на вершине высокой горы не может ни упасть, ни укрыться». В этой параллели, если она может быть названа таковой, три слова напоминают 14-й стих: πόλις (город), δύναται (может) и κρυβήναι (укрыться). Мысль, выраженная в «Логиях», сходна с мыслью рассматриваемого стиха. Едва ли нужно много говорить о том, что точное определение, какой именно город имел здесь в виду Иисус Христос, не представляет большой важности. Πόλις — без артикля, какой бы то ни было город. Мысль, которую выразил здесь Спаситель, понятна.

15. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме.

Мысль о городе, поставленном на верху горы, тотчас же обрывается, и Спаситель опять возвращается к речи о свете. Теперь ученики сравниваются со светильником, который *светит всем в доме*. Под словом λύχνος здесь нельзя понимать «свечи» (как в русском переводе), но — лампу, налитую маслом, потому что свечи у греков и восточных народов были мало употребительны (Цан, 1905). Слова, переведенные в русской Библии: *под сосудом*, в славянской — *под спудом*, есть латинское modius, хлебная мера, принятая и у греков, равная 8,754 литра. Согласно Морисону она равнялась еврейской «сате» или «сеа» (вместимостью в 432 яйца). Λυχνία — собственно подставка для лампы, иногда устраивавшаяся до полутора метров в высоту (Евр. 9:2 — *светильник* в скинии, в Апокалипсисе упоминается о золотых светильниках — Откр. 1:12; 2:1 и др.).

16. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.

Приветствие принимает патетический тон, и речь отличается большой красотой особенно на греческом и, вероятно, на всех языках. Соль земли, город, стоящий на горе и видный всем, «вы свет», светильники, которых никто не ставит под сосудом, — и

затем опять *свет*, который должен светить всем людям, — все эти поэтические образы здесь перемешиваются и представляют из себя мерцающий блеск бриллиантов, поворачиваемых то в одну, то в другую сторону. Свет исходит столько же от лиц, сколько и от их «добрых дел», которые им свойственны. Эти дела пусть видят люди и прославляют за них Отца Небесного. Слово *καλός* (= лат. *pulcher*) в выражении τὰ καλὰ ἔργα указывает больше на внешнюю красоту дел, «на проявление добра в похвальных действиях», чем только на мысль о них или на нравственно-теоретическое их достоинство. Различие между ἀγαθός и καλός на русском языке выразить трудно. Оба слова значат «добрый». Но первое значит добрый сам по себе, независимо от внешнего проявления, а второе, прежде всего, — красивый, нравящийся, приятный. Спаситель говорит здесь о делах не только хороших, добрых самих по себе, но и красивых, приятных на вид, свет от которых столь же приятен и нужен, как свет солнца или светильника в темной комнате.

17. Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить.

С этого стиха начинается новая речь, никакими переходными частями (οὖν, δέ, ἀλλὰ) не связанная с предыдущей. Если бы она принадлежала обыкновенному оратору, то мы могли

бы говорить, что после приветствий, обращенных к слушателям, Он приступил теперь к изложению сущности дела. Но хотя, как мы сказали выше, речь Христа в стихах 1–16 и была приветственной и только при таком предположении для нас доступно сколько-нибудь ясное ее понимание, однако ее совершенно справедливо считают и изложением нового — новозаветного — закона.

Этот закон был нов потому, что ничего подобного люди никогда не слышали прежде. Слушателям Христа могло казаться, что, преподавая новые законы, Он совершенно отменяет прежние. Могло быть и так, что и прежнее учение Христа, до Нагорной проповеди нам известное только отчасти, преимущественно из Евангелия Иоанна, также казалось новым по сравнению с ветхозаветным законодательством. Такое мнение слушателей Спаситель подвергает теперь критике. Он говорит, что не отменяет прежнего закона, не хочет его разрушить или нарушить (καταλῦσαι). Он ставит Свои новые законы в генетическую связь с прежними. Это хорошо выражено Самим Спасителем в другом месте, в притче о семени: *сперва зелень, потом колос, потом полное зерно во колосе* (Мк. 4:28).

«Ветхий Завет был первыми ступенями в великом ходе откровения и искупления, которые достигают своего завершения во Христе». Христос уже и прежде обосновывался на ветхозаветном законе, отвергая искушения.

Теперь Он как бы подтверждает то, что сказано было Им прежде. Исполнение ветхозаветного закона новым было великим историческим процессом. Ветхий Завет походил на пустой, ненаполненный сосуд, или, иначе, был только формой, не имеющей внутреннего содержания. Христос наполняет этот сосуд, дает форме внутреннее содержание и смысл. Иисус Христос наполнил или исполнил ветхозаветный закон совершенно Своей собственной личностью, жизнью, Своим учением, где разъяснил абсолютные истины религии и всеобщие принципы нравственности. При таком исполнении осталось неприкосновенным все, что имело прочную ценность и значение в ветхозаветной религии. Но сам этот процесс исполнения предполагает отмену ветхозаветной религии самой по себе. Она не могла продолжать теперь своего существования независимо от Нового Завета. Только вместе с ним и при свете его ни одна черта или йота Ветхого Завета не проходит и не прейдет до скончания мира. При объяснении выражения «закон и пророков» достаточно сказать, что здесь имеется в виду все Священное Писание Ветхого Завета, которое так именно и называлось: «тора» (закон) и «невиим» (пророки), с прибавлением сюда «кетувим», или агиографов. Так как псалмы были первой книгой агиографов, то последние назывались еще общим названием «псалмов» (ср. Лк. 24:44; Деян. 24:14). Если бы Христос сказал здесь только о законе и не упомянул о пророках, то и

тогда слово «закон» можно было бы понимать обо всем ветхозаветном Писании (ср. 1 Кор. 14:21). Возражение, что ссылка на пророков здесь неуместна, потому что Спаситель дальше ничего не говорит о них, не имеет поэтому никакого значения. Не сильно и другое возражение, будто Матфей только вложил эти слова в уста Иисуса Христа потому, что появились «ложные пророки», пытавшиеся отвергнуть ветхозаветный закон и в целом и в частности, ссылаясь при этом на слова Христа, которые извращались для этой цели. О Маркионе, например, известно, что он изменил выражение 17-го стиха так: «Зачем вы думаете, что Я пришел исполнить закон и пророков? Я пришел нарушить, а не исполнить» (τὶ δοκεῖτε; ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι). Но эти слова — одна из древнейших еретических ссылок на рассматриваемый стих Матфея — только показывают, что не Матфей вложил слова 17-го стиха в уста Иисуса Христа в целях защиты от еретиков, а еретики заимствовали слова Матфея для своих целей и извратили их.

18. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все.

«Ибо» показывает, что дальнейшая речь служит подтверждением предыдущей.

Доколе не прейдет небо и земля. В греческом тексте — «доколе

прейдет...» (без отрицания); в славянской Библии точно — *дондеже преидет*. Русский перевод не вполне соответствует подлиннику, но смысл выражен точно. Закон, и Ветхий, и Новый, дан для земли, для людей, живущих на ней. Пока люди живут на земле и видят небо, до тех пор будут продолжаться и оба закона. Смысл слов Спасителя ясен. Несколько труднее понимание дальнейших слов: *ни одна иота или ни одна черта...* Все толкователи согласны в том, что под йотой здесь разумеется маленькая еврейская буква «йод», похожая на нашу запятую, а под чертой — едва видные для глаза небольшие черточки, которыми отличаются еврейские буквы «бет» и «каф», «далет» и «рэш», «ге» и «хет» и др. Спаситель говорит, что пока существуют небо и земля, даже малейшие черточки, мелочные постановления в законе не уничтожатся, не прейдут, не забудутся, не исчезнут из виду.

19. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном.

«То, о чем говорится в законе, называется малейшим; то, что намерен был сказать Христос, есть величайшее» (Августин). В речи Христа (в греческом тексте) ряд аористов в сослагательном наклонении «нарушит», «научит», «сотворит и научит» (λύσει, διδάξει, ποιήσει καὶ διδάξει), и два раза

«наречется» (κληθήσεται) — будущее изъявительное наклонения. Отсюда заключают, что «нарушит» и проч. и «наречется» не указывают на действия одновременные, современные или сопровождающие одни другие. Не тотчас и не одновременно наречется, когда нарушит, но в будущем, в Царстве Небесном, Слово «*малейших*» (заповедей) находится в соответствии с «*малейшим*» (наречется); но кто сотворит, т.е. исполнит, одну из «малейших» заповедей и научит этому других, тот «великим» наречется и прочее. Здесь, однако, подразумевается не механическое исполнение заповедей, от великих до малейших, но — осмысленное, внутреннее, духовное. Пояснением этой мысли служат следующий и дальнейшие стихи.

20. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

О фарисеях сказано в комментариях к Мф. 3:7.

Книжниками называются лица, занимавшиеся изучением Священного Писания, «ученые» (homines literati), по-еврейски — «соферим». Так как они занимались изучением закона, то назывались еще законниками или учителями закона. Иосиф называет их толкователями отеческих законов, софистами и священнокнижниками (ιερογραμματεῖς). Им давались еще почетные названия раввинов. Это были люди, ведавшие тогдашнее книжное дело, до

писания частных писем включительно. В народе книжники пользовались большим влиянием.

Что касается смысла стиха, то он, очевидно, заключается в том, что здесь разумеется исполнение книжниками только одного ветхозаветного закона, только одной ветхозаветной правды (δικαιοσύνη), без присоединения таких действий, которые свидетельствовали бы об исполнении, указанном Христом. Ветхозаветный закон не отменяется учением Христа. Но если он исполняется, выражаясь грубо, без добавлений, сделанных Им, то такое исполнение закона, свойственное книжникам и фарисеям, следует считать недостаточным, несовершенным, механическим, неосмысленным, неразумным и даже безнравственным. Ученики Христа должны превосходить книжников и фарисеев в исполнении закона. Если ученики не сделают этого, то не войдут в Царство Небесное. Таким образом, закон и его исполнение — это должно быть свойственно ученикам. Или только закон, или же закон без его исполнения, — это свойственно книжникам и фарисеям.

21. Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду.

Речь начинается выражением: *вы слышали*. Следует обратить внимание, что Христос не говорит: вы читали. Таково же и дальнейшее выражение: *сказано* (ἐρρήθη), но не «написано» (γέγραπται). Такие выражения избра-

ны с очевидным намерением как можно больше упростить речь и приспособить ее к пониманию простого народа. Если бы Христос сказал: вы читали, то это было бы фактически неверно, потому что толпа в общем состояла из лиц неграмотных или недостаточно грамотных. Но Священное Писание читалось тогда в еврейских синагогах, и народ мог это чтение слушать. Он слышал, что было сказано *древним*. Об этом последнем слове было много споров, потому что грамматически можно понимать: и древним (дательный падеж) и древними (творительный падеж). В настоящее время едва ли не все толкователи принимают, что здесь дательный падеж не в смысле творительного, что преимущественно видно из противоположений, встречающихся в стихах 21, 22, 27, 28 — *а Я говорю вам*. Далее, против понимания τοῦς ἀρχαῖους в смысле ὑπὸ τῶν ἀρχαίων говорит то, что такое употребление дательного падежа чуждо Матфею и в Новом Завете очень редко (Гольцман [1901], Цан [1905]). Возражения, что τοῦς ἀρχαῖους противопоставляется не «вам», а местоимению «Я» («древними» сказано было, а Я и проч.), что Христос в дальнейших выражениях имеет в виду толкование закона, данное книжниками, а не тот закон, какой был дан Богом через Моисея, и что формула Христа соответствовала подобной же формуле, употреблявшейся тогда раввинами, нельзя считать сильными. Конечно, с таким или иным переводом ἀρχαῖους смысл изменяется. Если

мы будем переводить: *сказано древним*, то это будет означать, что сказано Самим Богом через Моисея древним евреям. Если — «сказано древними», то это будет значить, что речения древних могли не иметь или не имели божественной санкции и были прибавкой к ветхозаветному закону, или его толкованием, сделанным на основании человеческого авторитета. Но в последнем случае Христос едва ли употребил бы о книжниках слово «древние», потому что они появились со своими толкованиями незадолго до Христа, — хотя и нужно сказать, что словом «древние» в Новом Завете обозначаются не только давно прошедшие времена и обстоятельства (ср. 2 Кор. 5: 17; 2 Пет. 2:5; Откр. 12:9), но иногда оно употребляется и о недавних лицах и событиях (Деян. 15:7; 21:16).

Заповедь «*не убивай*» повторена в законе несколько раз (Исх. 20:13; 21:12; Лев. 24:17; Втор. 5:17; 17:8) в различных выражениях, но слов: *кто же убьет, подлежит суду*, буквально не встречается в законе, если только не относить сюда Втор. 17:8. Можно думать, что здесь Спаситель или кратко изложил последнее из указанных мест, или же указал на толкование, которое присоединяли к заповеди «не убий» книжники. Цан решительно высказывается за последнее, говоря: «С этим (т.е. с заповедью «не убий») книжники связывали не присоединенное в десятигласии и вообще не встречающееся буквально в законе определение, по которому нарушивший заповедь «не убий» должен подлежать суду, и су-

дья должен был требовать у него ответа». Такое определение, если оно сделано книжниками, конечно, насколько не противоречило ни букве, ни духу ветхозаветного закона. Для выяснения дальнейшей речи Христа, прежде всего заметим, что заповедь «не убий», несомненно, относилась только к людям, а не к животным (милость к которым, однако, требовалась), что исполнение ее в Ветхом Завете, по мнению некоторых экзегетов, не требовалось с решительной строгостью, и вообще она, следовательно, не имела абсолютного и непреложного значения. Такое толкование основывается на том, что, как говорится во многих местах Ветхого Завета, казни происходили по повелению Божию (Агаг и Самуил, жрецы Ваала и Астарты и Илия и проч.). Не отрицались, конечно, убийства и на войне. Но, с другой стороны, Каин за убийство Авеля, Давид — Урии наказаны были строго. Отсюда выводили, что в Ветхом Завете убийства разделялись на легальные и нелегальные, и только за последние виновные должны были подлежать и подлежали ответственности. Но если бы согласиться с таким толкованием, то следовало бы, однако, признать, что заповедь «не убий» не была дана для того, чтобы ее нарушать, и что она сохраняла свою силу для всевозможных случаев, а ее категорическое выражение должно было постоянно проливать свет на тогдашние мрачные житейские отношения. Таким образом, если были в Ветхом Завете нарушения этой заповеди, то

не потому, что это было легально, а вследствие «жестокосердия», или же той или иной практической необходимости. Другими словами, заповедь была свята и непреложна и была законом, но нарушения ее вследствие тех или иных причин допускались, и собственно эти нарушения, а не что-либо другое были нелегальными, если обращать внимание на причины нарушений, которые заключались в поведении самих наказываемых, а не тех, которые их наказывали.

Слово «суду» употреблено, по-видимому, только в общем смысле, и потому нет надобности распространяться и о том, что это был за суд.

22. А Я говорю вам, что всякий, гневящийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной.

А Я говорю вам — противоположение предыдущей речи: *сказано древним*. По принятому выше толкованию сказано Богом через Моисея. Если бы Спаситель сказал: «Бог не велел убивать, а Я говорю вам — убивайте», то в Его словах содержалось бы полное опровержение ветхозаветной заповеди и полное противоречие слову Божию. Значит, противоположение здесь только словесное и не относится к существу самой заповеди. Так же, как и Бог через Моисея, Спаситель запрещает убийство, но еще с большей категоричностью, устранив

сами причины, от которых зависели и зависят убийства. В Ветхом Завете создавались препятствия факту убийства, но не обращалось внимания на его внутренние причины. Люди должны были воздерживаться от убийств не только вследствие заповеди, но и из боязни подвергнуться суду. Спаситель переносит дело, так сказать, с внешнего двора во внутренний — в сердце человека. Для понимания смысла этих слов опять нужно прежде всего иметь в виду людей, которым говорил Христос. Не думаем, чтобы около Него были члены синедриона или местного суда, которым принадлежали решения о смертной казни, или же какие бы то ни были правители, начальники, судьи, которые «носят меч». Но если они даже и были, то, конечно, не носили никаких знаков присвоенных им гражданских достоинств или обязанностей, смешиваясь с толпой и ничем от нее не отличаясь.

Поэтому во всей Своей Нагорной проповеди Христос, очевидно, не обращает внимания ни на каких начальников, а говорит только простому народу, который мог понимать Его слова не иначе как исключительно в буквальном смысле. Так как главной причиной обыкновенных убийств в человеческом обществе всегда был, есть и будет гнев на брата, то в Новом Завете запрещаются не только сами убийства, но и гнев, от которого они происходят. При этом замечательно, что, так сказать, область гнева здесь ограничивается только отношениями к «брату», но ничего не говорится о

гневе на врага или даже ближнего. Почему избрано именно слово «*брат*», а не какое-нибудь другое? Хотел ли Христос сказать, что гнев недозволен только по отношению к брату и вполне уместен по отношению ко всем другим людям, нашим врагам и вообще не стоящих к нам в каких-либо особенно близких отношениях? Или слово «брат» следует принимать в обширном смысле — всех людей вообще? Ἀδελφός употребляется в Новом Завете весьма часто — для обозначения братства по рождению и братства в духовном смысле. В рассматриваемом стихе нужно понимать значение «брат» в смысле и кровного брата, и согражданина, и человека вообще (quivis alius homo — Mitmensch). Так, по крайней мере, думают Гримм и Кремер. Но, толкуя слово «брат» в этом именно смысле, мы должны признать, что, по мысли Христа, воспрещается не только убийство братом брата или человеком человека, но даже и гнев одного человека на другого. Т.е., другими словами, на основании заповеди Христа мы должны отрицать всякого рода и всевозможные убийства. Так именно, но не иначе, и могли понять речь Христа собравшиеся к Нему люди. Они не были людьми «официальными» в нашем смысле и потому никакого поучения для себя относительно «официальных» убийств из речи Христа не могли извлечь.

Продолжая толкование и отдаляясь от толпы, мы и здесь тотчас вступаем в область отвлеченностей. Но мы должны всегда помнить, что понятия

«официальное» и «неофициальное» придуманы людьми. Пред Христом же все люди равны и никаких подобных различий не существует. Пред Ним вся область «официального» сглаживается и все «официальные» люди должны смешаться с окружающей Христа толпой, если хотят слушать и понимать Его речь. Отсюда ясный вывод, что никаких официальных убийств, убийств на войне или казней преступников, согласно учению Христа, не должно быть. Это закон. Все остальное — отступление от закона.

Но тогда возникают дальнейшие вопросы: как же поступать, когда на нас нападают неприятели, — следует ли на них также идти войной и убивать? Как поступать, если убийство требуется, например, в целях защиты при нападениях разбойников, которых если не убить, то они сами совершат много убийств, и притом лиц совершенно невинных и беззащитных? Можно ли оправдать убийства на войне и вообще в целях защиты? Можно, и именно так же, как они оправдывались в Ветхом Завете при существовании ясной, категорической и непреложной заповеди «не убий». В Ветхом Завете дана была эта заповедь, которая, собственно, направлена была против ветхого человека с его похотями, и, однако, «ветхозаветный» человек существовал. В Новом Завете была дана новая заповедь, которая дополняла ветхозаветную. Но это отнюдь не значит, что как только дана была новозаветная заповедь, так ветхозаветный человек тотчас и прекратил свое

существование. Он существовал после Христа, существует и теперь. Мысль Нового Завета — изгнание и обезоружение ветхого человека, и эта цель постоянно достигается. Но это очень медленный процесс. Когда все люди сделаются новозаветными, тогда, конечно, не будет никакой надобности ни в войнах, ни в смертных казнях преступников. Но пока продолжается Ветхий Завет и живет ветхозаветный человек, войны и смертные казни являются делом практической необходимости, хотя и бывают отступлением от закона. Нужно только всегда и непременно помнить, что, защищая войны и смертные казни, как защитники их, так и преступники, которых они убивают, ни в каком случае не возвращаются в сфере чисто новозаветных понятий, а ведут все свои рассуждения только на ветхозаветной почве. Будучи сами ветхими людьми, они борются по необходимости с ветхозаветным человеком и очень часто при этом совершенно забывают о свете, данном в ветхозаветной заповеди — «не убий», и об учении, данном Христом.

Слово «*напрасно*» служит обыкновенно для оправдания ненапрасного гнева. Но «напрасно» нет в Синайском и Ватиканском кодексах, оно опущено Тишендорфом, Весткотом и Хортом. В некоторых кодексах, замечает Иероним, добавляется «напрасно» (*sine causa*), но в большинстве кодексов — мысль определенная, и гнев совершенно уничтожается, когда Писание говорит: *гневающийся на брата своего* (т.е. без добавления: *на-*

прасно). Ибо если нам заповедуется бьющему нас подставлять другую щеку, любить врагов наших и молиться за гонителей, то всякий повод к гневу прекращается. Следовательно, «напрасно» нужно выпустить, потому что *гнев человека не творит правды Божией* (Иак. 1:20). Ориген говорил, что некоторые некстати (μὴ καλῶς) присоединяют в Евангелии εἰκῆ, думая, что в некоторых случаях возможен разумный гнев. Слово «напрасно» выпускают Василий Великий и Афанасий Александрийский (не Ириней, Иустин, Евсевий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и др.). Впрочем, Евфимий Зигавин говорит, что «присоединив εἰκῆ, Спаситель устранил не всякий гнев, а только неблагоприятный. Потому что благоприятный гнев полезен. Последний бывает против поступающих вопреки заповедям Божиим, когда не для мщенья, а для пользы худо живущих, из любви и человеколюбия предаешься гневу с должным благоприличием». Мы согласны с тем, что при опущении слова «напрасно», т.е. при понимании изречения Спасителя в абсолютном смысле, трудно объяснить «гнев» Спасителя (Мк. 3:5). Но слово ὀργή, приложенное к Нему, не имеет, по-видимому, того смысла, какой оно имеет в рассматриваемом стихе. Выражение последнего находится в прямом соответствии с 21-м стихом. Там подлежит суду тот, кто убивает (не сказано — напрасно), здесь — кто гневается на брата и расположен вследствие этого к убийству. Гневающийся подлежит суду, но не

во всех, конечно, случаях. В дальнейших выражениях содержится указание на различные степени гневного состояния, которые именно предосудительны. Ὁργίζεσθαι подразумевает продолжительный, но более скрытый, затаенный гнев, который может вести к убийству, не выражаясь в каких-либо поступках или словах.

Гневное состояние затем выражается в произнесении «рака», словесном оскорблении или оскорблениях. Слово «рака» объяснялось различно. Златоуст считает его выражением незначительного гнева, скорее — презрения и пренебрежения. Это слово, согласно Златоусту, на сирийском языке равнозначно «ты». Августин считает более вероятным, что это слово не означает чего-нибудь (определенного), но выражает движение разгневанного духа, и относит слово «рака» к гневным восклицаниям. Феофилакт и Евфимий Зигавин согласны со Златоустом. Иероним полагает, что слово равнозначно еврейскому «рака», которое значит «пустой», безмозглый. Морисон считает слово до настоящего времени не разъясненным. Производство «рака» от арамейского «река», или «рейка» = «пустой», представляет лингвистические затруднения. Можно принять только то, что этим словом, которое сходно с несколькими еврейскими и арамейскими выражениями, обозначается вообще презрение, неуважение, оплевание и т.п., хотя точный смысл его неизвестен.

Слово μοῦρε, выражающее, как видно из ответственности, уже сильный,

непримиримый гнев, сближали с еврейским словом «море» (унизительный; или непокорный, строптивый — Втор. 21:18), но неудачно. Это греческое слово, соответствующее еврейскому «навал», и означает «глупый». Между «рака» и μοῦρε трудно установить точное различие. Мнение Цана, что Иисус Христос здесь хочет наказать раввинов подражанием их методу и что для Христа служили здесь образцом казуистические раввинские различия и рассуждения, встречающиеся во множестве почти в каждом трактате Мишны, едва ли может быть принято. В настоящем случае смысл слова, который сам по себе темен, можно определить, только если мы обратим внимание на большую ответственность, которая указывается Христом, за произнесение этого слова. Из этой ответственности ясно, что μοῦρε не значит просто «глупый» и не равно слову «рака», но означает что-то другое, потому что в противном случае не было бы надобности выделять это преступление из общей подсудности человеческим учреждениям. Но каково именно точное значение μοῦρε, трудно сказать. Лучшее объяснение этого слова и следующего за ним наказания в том, что здесь разумеется гнев на брата за его религиозные мнения, который, само собой разумеется, уже не подлежит светскому суду. Подтверждение этого находят в факте, что μοῦρε = еврейскому «навал», а это последнее употреблено во Втор. 32:21; Пс. 13:1; 52:2; Иов. 2:10; 30:8 (ср. 1 Цар. 25:3, 25) для обозначения преимущественно религиозных заблуждений.

Что касается слов: «суду», «синедриону», «геенне огненной», то в этом стихе они имеют, несомненно, более определенное значение, чем в предыдущем, и указывают на низший суд, состоявший из 3 судей в местечках с населением около 120 человек, на суд из 23 — где население превышало 120 человек, и на высшее судилище — синедрион из 71 (по Шюреру), бывший в Иерусалиме. Слово «геенна» указывает на место, бывшее на юге от Иерусалима, где совершалось служение Молоху (2 Пар. 28:3; 33:6; Иер. 7:31; 19:2–6 и др.). Иосия осквернил Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху (4 Цар. 23: 10). Сюда бросались трупы преступников, животных и всякие нечистоты. Для уничтожения запаха и разлагающихся предметов там разводили огонь. Это место сделалось образом для обозначения загробных мучений. Слово «геенна» встречается несколько раз у Матфея, Марка, Луки и в послании Иакова (Иак. 3:6).

23. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя,

24. оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

Обращаясь к слушателям, Спаситель в предыдущем стихе говорил об их собственном гневе, который служит к нарушению мира. Теперь Он гово-

рит о гневе со стороны брата, и этот гнев также должен быть прекращаем. Существование храма и жертв в словах Спасителя необходимо предполагается, т.е. слова были сказаны (а Евангелие написано) до разрушения храма Иерусалимского, иначе такая речь была бы невозможна. Многие приносили в храме различные жертвы, которые были тогда высшим выражением служения Богу и богопочтения. Если кто-нибудь принесет какой-нибудь дар для храма и, присутствуя сам в храме, вспомнит, что брат его гневается на него, то должен оставить дар свой пред жертвенником, возвратиться назад и примириться с братом своим. Толкуя эти стихи, святитель Иоанн Златоуст восклицает: «О, благодать! О, неизреченное человеколюбие! Господь повелевает, чтобы поклонение Ему оставлялось вследствие требований любви к ближнему... Пусть, говорит Он, прервется служение Мне, только бы сохранилась твоя любовь, потому что и то — жертва, когда кто примиряется с братом. Поэтому-то Он не говорит: примиришься по принесении или прежде принесения дара, но посылает примириться с братом, когда дар лежит пред жертвенником и жертвоприношение уже начато». Ничто не препятствует буквально исполнять эти прекрасные слова и прекрасное толкование в практической жизни. Слово *какже* в выражении «там вспомнишь» значит в важнейших кодексах, принято в рецепта, у Тишендорфа и Весткота и Хорта, но выпущено более чем в 50

курсивных. Пишется и κάκες и καί ἐκες. Глагол «примириться» (διαλλάτ-
εσθαι) встречается в Новом Завете
только здесь.

**25. Мирись с соперником твоим
скорее, пока ты еще на пути с
ним, чтобы соперник не отдал
тебя судье, а судья не отдал бы
тебя слуге, и не ввергли бы тебя
в темницу;**

Повторяется мысль 24-го стиха о
скорейшем, немедленном примирении,
но дело рассматривается с несколько
иных сторон. Кто вынуждается идти
к судье, тот пусть мирится с соперни-
ком своим скорее, на самой дороге,
которая ведет в суд. Слово «соперник»
(ἀντίδικος) толковалось различно. Под
соперником, по словам Августина,
можно здесь понимать «или диавола,
или человека, или плоть, или Бога,
или заповедь Его. Но я, — говорит Ав-
густин, — не вижу, каким образом
можно благоволить диаволу или при-
миряться с ним, ибо где благоволение,
там и дружба; нельзя никому гово-
рить, что следует заключать дружбу с
Диаволом, неудобно вступать с ним и в
соглашение. Поэтому, — продолжает
Августин, — остается только одно —
понимать под соперником заповедь
Божью, которая противится желаю-
щим грешить».

Другие понимали под соперником
диавола, и эта мысль была, можно
сказать, общепринятой в древней
Церкви и у древних толкователей. Ос-
нованием для такого толкования слу-
жило 1 Пет. 5:8, где сказано: *против-*

ник (ἀντίδικος) *ваш диавол*. Но все ука-
занные толкования основываются на
очевидном недоразумении, потому что
ἀντίδικος и по употреблению в Ветхом
Завете, и у классиков просто означает
человека, который желает судиться
или судится с другим, по- нашему
«истец» и «ответчик» — оба эти лица
называются ἀντίδικος, хотя в 25-м сти-
хе слово это употреблено, очевидно, в
смысле «истец». Неправильно пони-
мать здесь и «судей» (свт. Иоанн Зла-
тоуст), потому что каким образом с
ними можно было бы мириться на до-
роге в суд? Практические советы, ка-
кие преподает здесь Златоуст, очень
хороши: «До тех пор пока ты не взо-
шел в суд, ты полный господин над
собой, но как скоро переступишь за
его порог, ты уже подневольный дру-
гого, и сколько бы ни усиливался, не
можешь уже располагать собой, как
хочешь». Разнотчения в этом стихе
не имеют особенной важности.

**26. истинно говорю тебе: ты не
выйдешь оттуда, пока не от-
дашь до последнего кодранта.**

Смысл речи в том, что если чело-
век не примиряется со своим соперни-
ком и доводит дело до суда, то должен
подвергнуться судебной каре и вы-
платить весь долг. Отсюда видно, как
бывает необходимо заблаговременное
примирение. Кодрант была мелкая рим-
ская монета, которая упоминается в
Новом Завете только два раза (еще
Мк. 12:42), латинский quadrans = $\frac{1}{4}$
аса или ассария = 2-м лептам = поч-
ти немецкому пфеннингу и старой

русской полушке ($1/4$ копейки). Это была самая маленькая медная монета времен Римской империи.

27. *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй.*

Та же речь, как и в начале 21-го стиха, но (по лучшим чтениям) без прибавления «древним». В рецепта, многие курсивные, Вульгату и другие слово «древним» и проникло из 21-го стиха. В Ветхом Завете заповедь в тех же словах, что у Матфея, изложена в еврейском тексте и в переводе Семидесяти Исх. 20:14. Во Втор. 5:17 она повторяется с добавлением в еврейском тексте союза «и», который у Семидесяти и Матфея пропущен. Еврейское слово «наах» означает все виды и роды любодеяния.

28. *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.*

Греки различали ποῦχεῖα и πορνεία. Первое, согласно Феофилакту и другим, относится к прелюбодеянию с замужней женщиной, второе — с разведенной (буквально, с «отпущенницей» — εἰς ἀπολελυμένην). Законные супружеские отношения исключаются из речи Спасителя, и упрочение семейных отношений — главная Его цель. Слово «женщина» — в общем смысле, всякая женщина. Взгляд на женщину с намерением удовлетворить похоти есть сам по себе прелюбодеяние в сердце. По ветхозаветному закону грехом был самый факт пре-

любодеяния, а по учению Спасителя грех бывает тогда, когда прелюбодеяние совершается в сердце. Слушатели Христа могли понять Его речь в том смысле, что Он заповедовал строгое воздержание от блуда, даже — в мыслях. Спаситель говорит о грехе мужчины, но совершенно понятно, что то же самое относится и к женщине. Их прелюбодейные грехи могут быть прощены, тем не менее — это грехи и отступление от нормы, и люди должны воздерживаться от них. Лютер замечает: «Если мы и не можем помешать птице летать над нашей головой, то можем помешать ей свить гнездо в наших волосах». Выражение «с нею» (αὐτῇν), может быть, неподлинно.

29. *Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.*

Правый глаз — правый, а не левый, потому что он, как и правая рука, дороже для человека. В древности это выражено было Аристотелем так: φύσει βελτίων τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ (по природе правое лучше левого). Древние экзегеты как будто не осмеливались толковать слова Спасителя буквально. Августин говорит, что под глазом мы (обыкновенно) понимаем любимейшего друга... Но здесь следует понимать под глазом друга-советника, потому что глаз показывает путь. «Слыша о глазе и руке, — говорит Феофилакт, — не думай, что здесь

говорится о членах, потому что тогда (Спаситель) не присовокупил бы слов *правый* и *правая*. Здесь говорится о мнимых друзьях, которые приносят нам вред». Такие толкования нельзя считать правильными. Спаситель потому и сказал «*правый*» и «*правая*» (стих 30), что говорил о членах тела, к друзьям же эти выражения неприменимы. Кроме того, речь, очевидно, относится к *μοῦχεῖα*, и о членах тела говорится как об орудиях страсти.

Лучшее объяснение слова «скандал» (соблазн) встречается у Тренча (Притчи, 2-е изд. 1888, с. 89): «*σκάνδαλον* (в его классической форме *σκάνδαλῆρον*) есть та часть ловушки или силков, на которую кладется приманка и которая, как только дотронутся до нее, выскакивает и заставляет пружинку вдруг затянуть силок; затем вообще под этим словом разумеются силки. В Новом Завете оно прилагается к духовным предметам и заключается в себе все такое, что, спутывая ноги людей, заставляет падать их, вследствие этого оно близко подходит к слову *πρόσκομμα* и тесно связано по значению также со словами *παγίς* и *θήρα*, с которыми оно и употребляется иногда рядом, как, например, в Рим. 2: 9». Ср. Лев. 19:14, где под *σκάνδαλον* (у Семидесяти) понимается предмет, о который спотыкается на своем пути слепой.

Новейшие толкователи понимают выражения Христа буквально, т.е. Он говорит, что если даже правый глаз или правая рука соблазняют тебя, то лучше вырвать глаз или отсечь

руку и прочее. Толкование это так же, по-видимому, неверно, как и первое, потому что все это отвлеченности. Ὁῦλοι могли понимать слова Христа не иначе как выражения образные, где указывается на необходимость соблюдения большой строгости, когда дело идет о грехе прелюбодеяния.

30. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

По конструкции и смыслу этот стих ничем не отличается от предыдущего. Одна и та же истина рассматривается с разных сторон и таким образом больше запечатлевается в сознании слушателей.

31. Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную.

Опять формула 21-го и 27-го стихов, повторяющаяся в стихах 33, 38, 43, что указывает, что вся эта речь Спасителя была произнесена одновременно и за один раз. Связь хорошо объясняет святитель Иоанн Златоуст: «К новому предмету Спаситель переходит лишь после того, как раскроет во всей полноте предыдущий. Так и в данном случае Он показывает нам еще другой вид прелюбодеяния». Подробная речь об этом предмете во Втор. 24:1–4 излагается Спасителем весьма кратко и совершенно свободно. Передается только сущность дела и

совершенно не обозначаются обстоятельства, дававшие повод к разводу, указанные во Второзаконии.

32. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

При объяснении этого, одного из труднейших стихов, — не то, чтобы был он труден сам по себе, а потому, что им затрагиваются весьма сложные практические житейские отношения, — мы должны прежде всего рассмотреть значение отдельных терминов и затем общий смысл речи Спасителя. Мы изложим этот предмет с наивозможной краткостью, а интересующихся подробностями отсылаем к весьма ценной в научном отношении брошюре профессора Н.П. Глубоковского под заглавием: «Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя» (СПб., 1895). Первое трудное слово, которое встречается при рассмотрении настоящего стиха есть *παρεκτός*. В русском переведено — *кроме*, в славянском — *разве*, Vulgata: *excepta* (*fornicationis*) *causa*. *Παρεκτός* везде переводится одинаково словом «кроме», за исключением перевода Лютера, недостаточно ясного; новейшие немецкие переводчики вместо *es sei denn um Ehebruch*, как у Лютера (в скобках), переводят лучше и точнее — *ausser dem Grunde der Hurerei*. «*Παρεκτός*, — говорит профессор Н.З. Глубоковский, — не было

исконным в греческом языке» и возникновение его относится к периоду времени между 322 и 150 гг. до Р.Х. Во всяком случае, оно не встречается ни у классиков, ни у Семидесяти, где в равном значении употребляется *παρεκ* и *παρεξ*. Достоверно, однако, что *παρεκτός*, по словам того же профессора, указывало (вместе с другими выражениями) «на исключение для того, что находится вне данного порядка и не подпадает его законам». Дальнейшее *λόγος* необходимо. Если бы его не было, то выражение «разводится, исключая прелюбодеяния» было бы непонятно. *Λόγος* здесь значит «причина» (*causa*, *Grund*). Смысл: если кто разводится, за исключением того случая, когда его вынуждает к этому основательная причина — прелюбодеяние жены или вообще одной из сторон и проч. Следующее слово — *πορνεία*. Евфимий Зигавин говорит: Христос «повелевает не разводиться с женою “по другой причине, кроме прелюбодеяния” (таков должен быть и русский перевод 32-го стиха на основании вышесказанного), т.е. без (*δίχα*) распутства (*πορνεία*), а распутство (*πορνείαν*) здесь Он называет прелюбодеянием (*μοιχεύειν*)». По словам профессора Глубоковского, термин *πορνεία* «не специализировался настолько, чтобы о содержании его не могло быть споров». В этом пункте далеко не безынтересно, что Христос употребляет *πορνεία*, хотя — фактически — речь идет о *μοιχεύειν*. Если нет *πορνεία*, то отпускаящий жену «попирает саму брачную основу, разлучает то, что Бог

сочетал законом природы и освятил в христианстве нарочитым Таинством». После этих разъяснений смысл и дальнейших слов Спасителя представится нам более ясным.

Тот, кто разводится с женой (или жена с мужем) по какой-нибудь другой причине, кроме вины прелюбодеяния, тот заставляет (дает повод), вследствие недостатка удовлетворения плотской страсти, разведенной (оставленной) стороне прелюбодействовать. Таким образом, одно зло, произвольное разлучение с женой (или с мужем) без всякой основательной причины (вины прелюбодеяния), влечет за собой другое, заставляет невинно покинутую (или покинутого) впадать в грех, прелюбодействовать, и этот грех, как можно судить по тону речи Христа, ложится всей тяжестью не на отпущенную (или отпущенного), а на того, кто отпускает без вины, и вина его делается, таким образом, сугубою. Это видно из употребленного здесь глагола *ποιεῖ*. Кроме того, тот, кто вступает с разведенной без вины женщиной в новую связь, также допускает грех, но этот грех опять должен быть вменен и тому человеку, который разводится со своей женой без вины с ее стороны. Таким образом беспричинный развод бывает соединением многих зол, многих грехов, которые ложатся всей своей тяжестью на лицо, допустившее произвольный и неосновательный развод.

Такова сущность учения Христа, изложенного в данном стихе. О женщинах Он может быть не говорил по-

тому, что их не было в числе лиц, Его слушавших. Но «если бы кто стал утверждать, что Господь допустил, как причину оставления супруга, только любодеяние, которое совершается при недозволенном конкубинате, то можешь сказать, что Господь сказал обоим верных, не позволяя им оставлять друг друга, за исключением вины прелюбодеяния» (Августин). Такое воззрение Спасителя на брак вполне возможно оправдать и разумными соображениями. «Отношения между полами, — говорит Толюк, — вводит нас в глубочайшую тайну жизни; без двойственности не бывает живого единства; без противоположности между положительным и отрицательным нет рождения. Закон полярности проходит в царстве звезд и планет, как и через другие силы, элементы, материи и царства мира, только, естественно, в каждом царстве он выражается различно». Значит союз между мужчиной и женщиной есть выражение естественной, свойственной мировому, установленному Богом порядку, «полярности», а нарушение его противоречит всем естественным законам. Спаситель нигде не выступал против брачной жизни и, как известно, освятил брак Своим присутствием. Но нарушение брачных связей Он осуждал не один раз. Далее, «рождение дитяти, — говорит тот же ученый, — нет надобности считать за обособленный акт, в нем необходимо предполагается воспитание, как продолжение первоначального акта получения жизни через телесное рождение».

И это также не может служить оправданием произвольных и беспричинных разводов, за исключением тех случаев, когда разрушается само Таинство Брака вследствие вины прелюбодеяния.

Но за всем этим, конечно, возникает множество дальнейших юридических вопросов. Мы вполне согласны, что «каноническая традиция допускала развод по прелюбодеянию и даже позволяла новый брак для невинного, хотя бы он отошел и по причинам менее уважительным»; что «отпущение жены мыслимо и в христианской Церкви по причине, пунктуально отмеченной Искупителем» (Глубоковский). Но как поступать, если прелюбодеяние, будучи единственным проступком, когда развод дозволителен, будет выставляться как средство для получения развода с нелюбимой женой или нелюбимым мужем? Другими словами, если ради получения развода будет совершаться намеренное прелюбодеяние, как это и бывает на практике, когда даже «берут на себя вину», не будучи в ней повинны. Одно ли прелюбодеяние может считаться уважительной причиной для развода, или тут могут быть и другие причины, например *impotentia*, болезни, несходство характеров, преступления и прочее? Эти юридические вопросы разрешаются тем, что Спаситель смотрит вообще на нарушение брачной связи как на грех. Каждый может, затем, в своей совести решить, допускает ли он грех, разводясь со своей женой или женой — с мужем, и поступать

по велениям своей совести, имея постоянно в виду заповедь. Тут уже мы, очевидно, опять выходим из сферы чистого нравственного учения и вступаем в практическо-юридическую область, разработку которой и частное применение заповеди Новый Завет всегда предоставляет самим людям. Он доставляет только свет, при котором должны разрешаться практические нравственные отношения. На практике едва ли не всегда выступает отдельный случай, который разрешается через то или иное применение к нему учения и принципа. На этом мы и закончим настоящее рассуждение, заметив только, что выступление из области чистого нравственного учения и нарушение его всегда и неизменно свидетельствуют только об «ином законе», который противоборствует в человеке закону его ума и делает его пленником закона греховного, находящегося в членах его (Рим. 7:23). Все многочисленные злоупотребления, бывающие в брачной жизни, свидетельствуют только о продолжающейся жизни «ветхого человека» и ни о чем ином.

33. Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои.

Заповедь изложена в Лев. 19:12; Числ. 30:3; Втор. 23:21, 23. И здесь опять Спаситель передает кратко только сущность ветхозаветного закона. В Лев. 19:12 запрещается не вообще всякая клятва, а только ложная. Перевод

Семидесяти почти соответствует еврейскому тексту. В последних двух указанных местах говорится об обедах. Русский и латинский переводы: *не преступай клятвы*, Vulgata: *non perjurabis*, — не точны; славянский: *не во лжу кленешися*; в еврейском тексте Лев. 19:12 к «не клянись» прибавлено слово «лашакер» — «для лжи», что выражается греческим глаголом ἐπιρκέω, который в отличие от простого ῥκεώ означает «клянусь ложно». Поэтому смысл слов Спасителя, по-видимому, таков: не клянись ложно, а когда клянешься (не ложно), то исполняй пред Господом (в славянском переводе точнее — *возда-си же Господеву*) клятвы твои. Так приблизительно Златоуст: «Что значит: *исполняй пред Господом клятвы твои*? Это значит: когда клянешься, ты должен говорить истину (ἀληθεύεις ὁμνῶς)». О клятвопреступлении здесь речи нет.

34. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий;

35. ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя;

36. ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным.

37. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

Учение Христа о клятвах. Глагол ἐπιρκέω (клянусь ложно) предыдуще-

го стиха заменен здесь ὁρκέω. Ὀρκός соответствует еврейскому «шаба», который производят от «шеба» — семь — священное число у евреев и на Востоке употреблявшееся при клятвах (Быт. 21:28 сл.) и проклятиях (Числ. 23:1), и «шебуйя» — клятва. Ὀμνῶμι соответствует еврейскому «нишба», т.е. тому же глаголу, но в форме «нифал», имеющей возвратное значение в отличие от «кал». «Нишба», следовательно, — «он клялся», в отличие «он клял» или «проклинал». Таким образом, предполагая, что Христос говорил на арамейском языке, можем допустить, что слова Его отличались только по форме и были, следовательно, по значению одинаковы; переводчик же выразил их по-гречески двумя разными глаголами.

Первое впечатление, которое создается при чтении стихов 34–37, заключается в том, что Христос запретил всякую, какую бы то ни было, клятву вовсе и безусловно. Такое впечатление подкрепляется параллельным местом Иак. 5:12, где апостол говорит: *прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою* (μὴ ὁμνῆτε ... ἄλλον τινὰ ὀρκον), *но да будет у вас: «да, да» и «нет, нет», дабы вам не подпасть осуждению*. Так и поняла эти слова Христа древняя Церковь, в смысле абсолютного воздержания от всякой клятвы.

Иустин мученик: «Он (Иисус Христос) заповедал нам не клясться вовсе, но говорить всегда истину, в словах: *не клянитесь вовсе* и прочее

(буквально приводятся слова 37-го стиха с небольшими различиями)».

Евсевий Кесарийский («Церковная история», VI, 5) рассказывает о мученике Василиде, что его товарищи по какому-то случаю требовали с него клятвы, но он утверждал, что клясться ему никак не позволено, потому что он христианин — и открыто исповедовал это. Исповедание Василида сперва принимали за шутку, но т.к. он твердо стоял на своем, его отвели к судье, который, выслушав то же самое, заключил его в темницу. Через некоторое время Василид был обезглавлен.

Святитель Иоанн Златоуст решительно вооружается против всякой клятвы, говоря, что она позволительна была только для древних, подобно тому, как сосцы позволительны только для детей, а не для взрослых. То, что прилично отроку, неприлично мужу. Одень отрока в одежду взрослого человека — будет и смешно и опасно для него ходить, потому что он часто будет запутываться. Поручи ему производство гражданских дел, поручи торговлю, заставь сеять и жать, — опять будет смешно. «Но как же быть, скажешь ты, если кто-нибудь требует клятвы и даже принуждает к тому? Страх к Богу да будет сильнее всякого принуждения. Если ты станешь представлять такие предлоги, то не сохранишь ни одной заповеди».

Феофилакт: «Клятва, кроме: ей и ни, излишня и есть дело диавола. Но скажешь, неужели и закон Моисея, повелевая клясться, был худ? Узнай, что в то время клятва не составляла

худого дела, но после Христа она — дело худое, подобно тому, как обрезываться и вообще иудействовать. Ведь и сосать грудь прилично младенцу, но неприлично мужу».

Евфимий Зигавин: «Пусть, говорит Он (Спаситель), слово ваше удостоверительное, когда что-нибудь утверждаете, будет «да», а когда отрицаете — «нет». И только этими словами пользуйтесь для удостоверения вместо клятвы и не употребляйте ничего другого, кроме «да» и «нет». Лишнее против этого (Спаситель) называет клятвой».

У латинских отцов и церковных писателей встречаем некоторое колебание. Августин, правда, выражается в одном месте столь же категорически против клятвы, как и Иоанн Златоуст: «Господь не хотел, чтобы мы, не произнося клятвы, отступали от истины, а чтобы, произнося клятву в истинном, не приближались к клятвопреступлению». Но Иероним думал несколько иначе. Обращая внимание на то, что Спаситель не запрещал клясться Богом, Иероним говорит: «Кто клянется, тот или почитает, или любит того, кем клянется. В законе дана заповедь, чтобы мы не клялись, разве только Господом Богом нашим (Втор. 6–7)... Обрати внимание на то, что Спаситель здесь не запретил клясться Богом, а небом, землей, Иерусалимом и головой твоей». Впрочем, замечает Иероним, «евангельская истина не обязывает к клятве (*non recipit iuramentum*), так как вся речь бывает правдивою и заменяет клятву (*cum omnis sermo fidelis pro jurejurando*

sit)». По словам Толюка (1856), «только с пятого столетия начали считать отказ от клятвы делом еретическим» (S. 284). И это понятно почему. Сделавшись господствующей, христианская Церковь вступила в ближайшие отношения с гражданской властью и должна была сделать уступку, потому что клятва требовалась для подтверждения верности царям и правителям, а также и в судах. Впоследствии мы встречаемся уже постоянно с многообразными и интересными обходами положительного закона, данного Христом, в древнейшей Церкви признававшегося почти единогласно.

Правда, и новейшие экзегеты иногда прямо и смело высказываются за незаконность клятвы. Так, немецкий комментатор евангелиста Матфея Мейер говорит: «Христианство, каким оно должно быть по воле Христа, не должно знать никакой клятвы... Присутствие Божие должно быть настолько живо в совести христианина, что его «да» и «нет» и для него самого, и для других в христианском обществе равняются по значению клятве». Но, прибавляет Мейер, клятва бывает, однако, необходима при несовершенном состоянии христианства. Поэтому, например, анабаптисты и квакеры неправильно совсем отвергают клятву, как это сделали Иустин, Ириней, Климент, Ориген, Иоанн Златоуст, Иероним и многие другие. По словам Цана, «Иисус запрещает не только виды ложной клятвы, но и все роды ее».

Однако в среде протестантских и католических ученых раздается мно-

го голосов и в защиту клятвы. Указывают на Спасителя, Который Сам не всегда употреблял только «да» (ей) или «нет», но и сопровождал Свои слова более сильными уверениями (аминь и прочее). Когда первосвященник с клятвой потребовал от Него сказать, Он ли Сын Божий, то Он будто бы повторил его клятву в выражении: *ты сказал* (ὁὐ εἶπας) (Мф. 26:63–64). Апостол Павел не только не учил воздерживаться от клятвы, но и сам произносил ее несколько раз (Рим. 1:9; Флп. 1:8; 1 Фес. 2:5, 10; 2 Кор. 11:11, 31; Гал. 1:20; 1 Кор. 15:31; 2 Кор. 1:23; Евр. 6:16–18). Отрицание клятвы в древней Церкви не было безусловным, но находило решительных защитников. Толюк указывает на пример (еретика) Новата (вторая половина III в.), который во время причащения «принуждал бедных людей вместо благодарения клясться, и при этом, держа обеими руками руки приемлющего (дары), дотоле не выпускал их, пока тот не поклялся и не произнес известных слов и проч.» (Евсевий Кесарийский, «Церковная история», VI, 43); и еще на Афанасия Александрийского, который, как ни много избегал клятвы, клялся пред Константином, — и на постановления соборов (против пелагиан).

Отрицание клятвы, говорит Морисон, основывается на неправильном толковании стиха 34, где Спасителем клятва запрещена не абсолютно, а относительно — клятва теми предметами, которые перечисляются дальше. Сам Бог иногда произносил клятву (Пс. 109:4; Иез. 33:11; Евр. 6:13–18), и Ангелы

(Откр. 10:6). По природе вещей не может считаться неправильным подъем души к Богу, как Свидетелю, Покровителю, Защитнику истины и Мстителю за ложь. Человек, который находится в общении с Богом, не может освободиться от ссылок на Бога в той или другой форме. Цан, утверждавший, что клятва противна христианству, пишет, что только непонимание стихов 33–37 ведет к мысли, что Христос будто бы запретил клятву по требованию гражданских властей, а вместе с тем и добровольное употребление удостоверительных формул в повседневной жизни. Такое мнение несовместимо с общей целью заповедей с 21-го стиха. Подобно тому как Спаситель воздержался от всякого суждения о том, должна или не должна власть применить смертную казнь, или о том, в каких случаях развод недозволителен или дозволителен, так и теперь Он не сказал о том, что ученики должны буквально исполнять законы, указанные в 33-м стихе. Слова мученика Аполлония (180–185 гг. по Р.Х.), который заявил своему судье, что произносить клятву для христианина есть нечто постыдное, и тут же прибавил: «Если ты желаешь, чтобы я поклялся, что мы почитаем императора и молимся за его управление, то я принесу достоверную в этом клятву пред истинным Богом», Цан называет превосходными.

Соблюдая возможное беспристрастие, мы привели доводы pro и contra клятв. Но какой же вывод может сделать читатель из всего вышеизложенного? Тот, что Спаситель не запрещал

клятвы, но ограничил слова клятвенные только «ей ей», «ни ни», которые по значению равняются всякой клятве. Этого совершенно достаточно во всякой практике. Этому нисколько не противоречат вышеприведенные цитаты из Посланий апостола Павла и прочее, потому что в словах его нет и следа каких-либо формальных и особенно принудительных клятв, и они являются только простыми удостоверениями, в которых апостол призывает имя Божие. Распространенные клятвенные формулы нисколько не служат большим и высшим удостоверением истины сравнительно с простыми «да» и «нет». Подробные и распространенные клятвенные формулы, произнесенные или по ошибке, или по недоразумению, или вследствие практической невозможности их исполнять, имели иногда роковые последствия. Вообще же, как видно, в словах Спасителя речь идет о запрещении не клятвы, а только различных клятвенных формул, кроме «ей ей», «ни ни». Защита принудительных и распространенных клятвенных формул, если принять во внимание многочисленные злоупотребления, которые бывают при этом, показывает только, что защитники возвращаются среди дел плоти, где *прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство* (Гал. 5: 19–21). И для правительств, и для управляемых, в этой ветхозаветной

области, свидетельствующей о продолжении жизни ветхозаветного человека, клятвы необходимы, как и убийства, которые являются противодействием убийствам же. Однако опять повторим, что защитники как распространенных клятв, так и убийств, пусть никогда не говорят, что они стоят на чисто новозаветной почве, совершенно освободились от власти ветхозаветного человека и переступили в новую область, где любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5: 22–23). В этой новозаветной области, когда все люди войдут в нее, никаких клятв, кроме простых удостоверений, не требуется и не будет требоваться. Выступая из Ветхого Завета и стремясь к Новому, ветхозаветный человек все менее и менее делается наклонным к убийствам, казням, клятвам и т.п. Наоборот, оставляя новый завет и стремясь к ветхому, новозаветный человек проявляет все большую и большую склонность к ним — вследствие понятной практической необходимости, подтверждаемой всякого рода законодательствами.

Первое «да» в 37-м стихе некоторые считают за подлежащее, а второе — за сказуемое. Смысл: пусть «да» ваше будет «да», т.е. истинно в утверждениях, а «нет» будет «нет», т.е. истинно в отрицаниях. Но Цан возражает и считает такой перевод «грамматически недопустимым», потому что ἔστω, как связь, очевидно относится к λόγος, а «да да» и «нет нет» — сказуемые. Поэтому Цан «осмеливается»

повторить догадку, что переводчик здесь затемнил смысл оригинала, который, вероятно, гласил: «пусть ваше утверждение будет да, и ваше нет — нет», т.е. пусть ваши «да» и «нет» будут истинными и достойными доверия, а не одновременными «да» и «нет», или сегодня «да», а завтра «нет». Относительно τοῦ ποῦν τοῦ 37-го стиха лучшие толкователи признают, что это средний род единственного числа и, следовательно, здесь понимается не диавол, а вообще злое в мире. Вместо множественного τῶν ποῦν τοῦ поставлено единственное потому, что это грамматически возможно, когда речь идет о коллективных понятиях.

**38. Вы слышали, что сказано:
око за око и зуб за зуб.**

Слова взяты из Исх. 21:24; Лев. 24: 20; Втор. 19:21, причем прибавлено только «и», которого нет ни в одном из указанных мест на еврейском языке. Но зато, в сравнении с еврейским, речь сокращенная, пропущено: *руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб* (Исх. 21:24–25), *перелом за перелом* (Лев. 24:20); *душу за душу... руку за руку, ногу за ногу* (Втор. 19:21). Еврейский текст буквально передан у Семидесяти, и также с пропуском «и». В Ветхом Завете, как и других древних народов, существовал так называемый закон возмездия (у римлян — *jus talionis*), который применялся не только по суду, но и в отношениях частных лиц. Христос здесь на этот закон и указывает.

39. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую;

Лк. 6:29 с пропуском слов *не противься злому*. Иоанн Златоуст и Феофилакт предполагают, что под «злым» здесь подразумевается диавол, действующий через человека. Феофилакт спрашивает: «Неужели не следует противиться диаволу?» — и отвечает: «Да, но только не нанесением ему ударов, а терпением. Потому что огонь не уташается огнем, а водой. Но не думай, что здесь говорит Спаситель только об ударе по щеке, Он говорит и о всякой другой обиде и вообще просто об опасности». Другие экзегеты под τῷ πονηρῷ понимают злого человека, и притом в дательном: «не противься злому человеку».

Морисон спрашивает: «Должны ли мы никогда не противиться злому человеку?» — и отвечает: «Да, должны противиться часто и до последней степени. Но это противление никогда не должно быть делом личной мести, а здесь Спаситель именно и говорит о личной мести, и только о ней». По мнению Цана, здесь речь идет о сопротивлении не диаволу и не человеку, а существующему в мире злу, насколько оно обнаруживает пред нами свою силу, т.е. о том, что мы не должны бороться зла злом, потому что сопротивление враждебному нападению на нас, даже в случаях необходимости, постоянно клонится к увеличению сил противника. Под τῷ πονηρῷ, согласно Цану, следует понимать не ὁ πονηρός, что

означало бы диавола, а τὸ πονηρόν, потому что Спаситель мог объявить о сопротивлении диаволу, только как о священной обязанности. Это положение Цан доказывает тем, что при ὁ πονηρός (в мужском роде) ставятся обыкновенно, для избегания двусмысленности ἀνὴρ (муж), διδάσκαλος (учитель), δοῦλος (раб). Эти толкования, без сомнения, хороши.

Но мы еще лучше поймем, в чем дело, если вообразим, как могли понимать слова Христа стоявшие около Него ученики и простонародье. Они не могли понимать Его слов в каком-нибудь отвлеченно-философском смысле, но, естественно, разумели только какое-нибудь определенное, угрожающее им зло. В чем именно оно заключалось, трудно, конечно, сказать, хотя в дальнейших словах и даются его определения: «ударить в щеку», «судиться», «взять», «принудить» и прочее. Эти четыре определения хорошо характеризуют тогдашнее палестинское зло. Отсюда можно вывести, что «зло», о котором говорит Спаситель, всегда должно быть конкретным, и только таким образом решать вопрос, какому злу следует сопротивляться и какому — нет. Если бы Христос говорил о «мировом зле» и о непротивлении вообще злу, то, несомненно, Его речь была бы слушателям непонятна. Кроме того, они могли бы усматривать в словах Христа и противоречие Его собственным действиям, потому что несомненно, что вся деятельность Христа была противодействием злу. А между тем на указанное

противоречие в словах евангелистов мы не встречаем никакого намека. Указывая, что в конкретных случаях не должно противиться злу, Христос в действительности указывает способы не непротивления, а противления злу терпением и кротостью.

У нас отвлеченное учение о непротивлении злу раскрыто особенно гр. Л.Н. Толстым. Главная ошибка этого учения заключается именно в том, что оно отличается отвлеченностью. Хороший разбор этого учения можно найти, между прочим, в книге покойного профессора А.Ф. Гусева «Основные религиозные начала графа Л. Толстого», Казань, 1893, с. 33–108, хотя со всеми заключениями автора и нельзя согласиться. Например, разбираемый текст нельзя переводить так, как переводил его казанский профессор Некрасов, на которого ссылается Гусев: «А Я говорю вам не то, чтобы не уступить злему человеку, а, напротив, кто ударит тебя по правой твоей щеке, подставь тому и другую». Хотя глагол ἀνθίστημι и употребляется иногда в значении prospere cedo = с успехом уступаю, но такое употребление глагола Новому Завету чуждо (см. Лк. 21: 15; Деян. 6:10; 13:8; Иак. 4:7; Рим. 9:19; 13:2; Гал. 2:11; Еф. 6:13; 2 Тим. 3:8; 4:15).

Кратко же и ясно принципиальное учение Спасителя можно выразить так: кто обижают, тот совершает грех; если кто противится обижающему, тот совершает такой же грех, как и он, потому что хочет его обидеть. Кто не противится, тот свободен от греха и, следовательно, оправдывается Богом.

Это должно иметь и всегда имеет огромное практическое значение, потому что в таких случаях Сам Бог является мстителем виновных и защитником невинных и побеждает зло, с которым отдельному человеку бороться трудно или невозможно. Такова, по-видимому, главная мысль последних предложений 39-го стиха и следующих.

40. и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду;

Ср. Лк. 6:29. Толкователи согласны с тем, что под χιτών понимается нижняя одежда, хитон, рубашка; под ἱμάτιον — верхняя, плащ и т.п. Общая мысль та же, как и в предыдущем стихе.

41. и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два.

Смысл стиха понятен и не требует объяснения. Нужно объяснить только слово ἀγγαρεύσει (*принудит тебя идти*). Слово это происходит от персидского, которое греки выразили через ἄγγαρος, в ионийском диалекте ἄγγαρῆος, курьер. Оно перешло в еврейский, греческий и латинский языки (Vulgata: angariaverit). Эти курьеры были заведены Киром и несли род почтовой и транспортной службы, принудительно требуя на станциях преимущественно людей и выюнных животных (Геродот, «История», VIII, 98). Глагол ἀγγαρεύω встречается у Иосифа Флавия («Иудейские древности», XIII, 2–3 — ἀγγαρεύεσθαι τὰ Ἰουδαίων ὑποζύγια), у Эпиктета (Dissertationes, IV, 1, 79 — ἀν δὲ ἀγγαρεῖα ἥ καὶ

στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἄφες, μὴ ἀντίτεινε μηδὲ γόγγυζε). Отсюда делается понятным выражение: *кто принудит тебя идти с ним одно поприще*. Числительные «одно» и дальнейшее «два» не следует считать точно определенными. Смысл: делай больше, чем сколько тебя принуждают.

Поприще в точном значении равно римской миле (греч. μῖλον), которая, согласно Гольцману, равняется 1000 шагов, или 8 стадий, или 1472 метра.

42. Прсящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

Ср. Лк. 6:30, где та же мысль выражена несколько иначе: *всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад*. Речь очевидно идет об имущественных отношениях и ни о чем другом. Поэтому рассуждения о том, что эта заповедь не должна исполняться буквально и что не во всех случаях просьбы могут быть удовлетворены, например, когда дитя просит нож, чтобы зарезаться, представляются излишними.

43. Вы слышали, что сказано: любите ближнего своего и ненавидь врага твоего.

Первое предложение заповеди заимствовано из Лев. 19:18; второго предложения: *ненавидь врага своего*, нет в древнем еврейском законе, и Спаситель ссылается здесь или на позднейшие постановления Ездры, или же на постановления книжников, направленные к тому, чтобы развить в иудеях человеконенавистничество.

Adversus omnes alios hostile odium — враждебная ненависть ко всем другим (Тацит, «История», V, 8) со стороны иудеев была хорошо известна тогдашним язычникам, которые и сами иудеев ненавидели.

44. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас,

Ср. Лк. 6:27–28.

В тексте весьма сильное колебание. Выражение: *благословляйте проклинающих вас*, выпущено в Синайском, Ватиканском, Вульгате некоторых других латинских переводах, у Тишендорфа, Весткота и Хорта, и имеется в рецепта, почти всех курсивных, Иоанна Златоуста, Феодорита, Феофилакта и многих других.

Выражение: *благотворите ненавидящим вас*, выпущено в Синайском, Ватиканском, но имеется в рецепта, почти во всех курсивных, Вульгате и сирийской Пешитте.

Наконец, «*за обижающих вас*» выпущено в Синайском, Ватиканском, у Тишендорфа, Весткота и Хорта, но имеется в рецепта, почти во всех курсивных, древних латинских переводах и Пешито.

Таким образом, в ряде кодексов указанных слов нет, но зато в пользу их подавляющее большинство рукописей и цитат у церковных писателей. Многие экзегеты думают, что слова эти интерполированы из Лк. 6:27–28. Сравнивая текст Матфея и Луки, находим, что, если не обращать внимания

на перестановки, он одинаков у того и другого евангелиста. Но другие экзегеты держатся других мнений и говорят, что подозревать здесь интерполяцию нет достаточных оснований. Цан признает текст подлинным, хотя и не высказывается решительно. Смысл понятен. Святитель Иоанн Златоуст находит, начиная с 39-го стиха, девять степеней, по которым Спаситель возводит нас все выше и выше — «на самый верх добродетели». «Первая степень — не начинать обиды, вторая, когда она уже причинена, не воздавать равным злом обидевшему; третья — не только не делать обижающему того, что ты потерпел от него, но и оставаться спокойным; четвертая — предоставлять себя самого злостраданию; пятая — отдавать более, нежели сколько хочет взять причиняющий обиду; шестая — не питать к нему ненависти; седьмая — даже любить его; восьмая — благодетельствовать ему; девятая — молиться о нем Богу». Подобное учение не было чуждо и язычникам. Так, известны буддистские изречения:

«Побеждай гнев отсутствием гнева,

Побеждай несправедливость добротой,

Побеждай подлого человека даром,
А лжеца — истиной».

45. да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных.

Речь очень тонко и незаметно опять переходит в ряд приветствий, что

свойственно блестящей ораторской речи. Делается как бы перерыв, и оратор дает возможность как бы вздохнуть своим слушателям. Спаситель приравнивает теперь их к сынам Отца Своего Небесного, и они должны поступать так, как делает их Отец, подражать Ему. А Отец повелевает, чтобы солнце восходило над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. У Сенеки находят замечательную параллель этим словам Христа: *si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria* (если будешь подражать богам, окажи и неблагодарным благодеяния, потому что и для злодеев восходит солнце и морским разбойникам открыты моря).

46. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?

Ср. Лк. 6:32, *мытари* заменены у Луки словом *грешники*. Слово «*мытари*» нашего русского и славянского текстов менее вероятно, чем «язычники», имеющееся в Синайском, BD, около 18 курсивных, большей части латинских переводов, Вульгате, и принятое Тишендорфом, Весткотом, Хортом и издателями английской пересмотренной Библии. В том и другом случае смысл почти одинаков, потому что *мытари* считались не лучше язычников. Ученики Христа должны быть выше книжников и фарисеев. Но если они будут любить только тех, которые их любят, то не станут выше даже язычников (или мытарей), которые так

делают по естественному закону любви, вложенному в человека.

47. И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?

Слово «*братьев*» употреблено здесь, очевидно, в общем значении — близких людей, соотечественников и т.п. Это — более правильное чтение, чем «*друзей*» (φίλους), встречающееся более чем в 150 курсивных рукописях. Братья противопоставляются «*язычникам*» (в других кодексах — «*мытари*»). Разница по смыслу в чтениях οὗτω (так) и τὸ αὐτό (то же самое — Синайский, Ватиканский, Тишendorf, Весткот, Хорт и др.) слишком незначительна, чтобы на ней останавливаться. Указывается, конечно, на ближе всего знакомые слушателям Христа восточные обычаи. Немецкий толкователь Евангелия Матфея, Мерке, приводит несколько пояснительных примеров приветствий из современной восточной жизни.

48. Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

У Луки (Лк. 6:33–36) имеются дополнения, каких нет у Матфея, и вообще речь излагается несколько иначе. Заключительный стих у Луки (Лк. 6:36): *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд*, сходный по конструкции с данным стихом Матфея, несходен по слововыражениям. Слово τέλειος (совершенный) встречается из евангелистов только у Матфея два раза (еще

Мф. 19:21), но несколько раз у апостолов Павла, Иакова и один раз в 1 Ин. 4:18. Происходит от τέλος — в смысле достигнутой цели, употребляется о жертвенных животных, не имеющих телесных недостатков, о взрослых людях в их отличии от младенцев, и в нравственном смысле означает совершенство, полноту, безупречность, непорочность. Слова Спасителя имеют ясную связь с 45-м стихом, где перечисляются не все свойства Божии, а только благодать. В этом только смысле и могли понять речь Христа Его слушатели.

ГЛАВА 6

Нагорная проповедь.

1–4. О милостыне.

— 5–13. О молитве.

— 14–15. О прощении грехов ближним. — 16–18. О посте.

— 19–21. О земных и небесных сокровищах. — 22–23. О светлом и помраченном глазе.

— 24–25. О невозможности служить двум господам.

— 26–27. О пище.

— 28–30. Об одежде.

— 31–34. О надежде на Бога и искании Царства Божия.

1. Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного.

Словом «*смотрите*» передано греческое προσέχετε. В славянском переводе — *внемлите*. Так как есть основание думать, что в древности это слово употреблялось как сигнал, которым предостерегали других от

какой-нибудь опасности, то слово *πρόσεχε* означало: берегись, внимательно наблюдай за собой. Таково же главное значение и соответствующего греческому еврейского слова «шамар», которое у Семидесяти передается через *πρόσεχεiv*. Таким образом, точнее перевести это греческое слово в данном стихе как: берегитесь, остерегайтесь, чтобы не (μή). Дальнейшее δέ выпущено в Ватиканской и других рукописях, но имеется в Синайской и других. Некоторые толкователи утверждают, что присутствие этой частицы в тексте «слишком мало доказано». Златоуст ее опускает. Другие говорят, что δέ исчезло только с течением времени и притом вследствие очень простой причины, заключающейся, если не в неблагозвучии, то, во всяком случае, в некотором неудобстве произносить рядом стоящие греческие «те» и «де» (*πρόσεχετε δέ*). Некоторые помещают δέ в скобках, но большая часть новейших и лучших толкователей отстаивает присутствие этой частицы или отчасти, или полностью. Так, Элфорд, хотя сам и помещает δέ в скобках, но говорит, что опущение этой частицы возникло, вероятно, вследствие того, что не обратили внимания на связь первого стиха с пятой главой и предположили, что здесь начинается речь о новом предмете. Важность частицы видна из того, что с принятием или опущением ее сильно изменяется смысл. Христос раньше (Мф. 5) говорил о том, в чем заключается истинная *праведность* (Мф. 5:6, 10, 20), определяемая истин-

ным и правильным толкованием духа и смысла ветхозаветного закона, и о том, что если *праведность* учеников Его не будет выше праведности книжников и фарисеев, то ученики не войдут в Царство Небесное. Теперь Спаситель приступает к освещению того же предмета с иных и новых сторон. В вольном переводе смысл Его слов можно было бы передать так. Но если вы, говорит Он ученикам, и достигнете идеала, о котором Я говорил вам раньше, если усвоите истинную «праведность» (по переводу некоторых немецких ученых *Frömmigkeit* — благочестие), то остерегайтесь, однако, чтобы эта праведность ваша не сделалась предметом внимательного наблюдения со стороны других людей. В этом перифразе, как видит читатель, словом «праведность» заменено слово «милостыня», употребленное в русском и славянском переводах. Такая замена имеет очень твердые основания. Прежде всего заметим, что немецкий и английский переводы (*recepta*) согласны с русским и славянским (*Almosen, alms*). Но в Вульгате употреблено совсем другое выражение — *justitiam vestram*, соответствующее греческому *δικαιοσύνην*, означаемому «праведность».

Вопрос о том, какое слово должно быть здесь поставлено, «праведность» или «милостыня» (*δικαιοσύνη* или *ἐλεημοσύνη*), был предметом кропотливых исследований. Авторитетные издатели и толкователи Нового Завета склоняются в пользу «праведности». Такое чтение одобрено почти

единогласно всеми выдающимися издателями и критиками. Слово это встречается в Ватиканском кодексе, у Безы, в древних латинских переводах, а также у Оригена, Илария, Августина, Иеронима и многих других, но у Златоуста, Феофилакта и многих других — «милостыня». Западные критики и толкователи потрудились проследить, откуда и почему получилась такая замена. Пропустив первое «же» или «но» в первом стихе, переписчики, как сказано выше, не обратили внимания на связь 6-й главы с предыдущей и подумали, что в 6-й главе начинается речь о новом предмете. О каком? Это показал им 2-й стих, где говорится о «милостыне». Так как первый стих (при опущении δέ) служит как бы введением ко второму, то они подумали, что в первом также должна быть речь о милостыне, и заменили ею слово «праведность». Замена эта могла произойти тем легче и удобнее, что тут имелись некоторые обстоятельства, ее оправдывавшие. Если читатель потрудится просмотреть по русской и славянской Библии следующие места: Втор. 6:25; 24:13; Пс. 23:5; 32:5; 102:6; Ис. 1:27; 28:17; 59:16; Дан. 4:24; 9:16, то найдет, что в славянском тексте везде встречаются милосердие, милостыня, милость, помилование, а в русском — праведность, правда, правосудие, и только в одном месте русский текст почти согласен со славянским, а именно, в Пс. 23:5 (милостыня — милость). Таким образом, одни и те же тексты в славянском и русском переводах имеют иногда со-

вершенно различный смысл. Так, например, в Дан. 4:24 читаем в славянском тексте: *грехи твои милостынею искупи*, а в русском: *искупи грехи твои правдою*. Эта разница произошла от того, что наш славянский перевод сделан с перевода Семидесяти, где в вышеприведенных случаях (которые нами ради краткости не все указаны) употреблено слово ἐλεημοσύνη — милостыня, а русский — с еврейского, где встречается слово «цедака» — праведность. Вопрос, следовательно, возникает о том, почему Семидесяти нашли возможным переводить еврейское «цедака» через ἐλεημοσύνη — «милостыня», и действительно ли «цедака», означая собственно «праведность», в некоторых, по крайней мере, случаях служила и для выражения понятия о милостыне. Ответ должен быть дан утвердительный. Праведность — слово мудреное, особенно для простого, неразвитого человека трудно понять, что оно означает; гораздо легче понять это слово, если праведность принимает более конкретный вид — милости, милосердия, милостыни. Отсюда весьма рано, еще до Р.Х., словом «цедака» начали обозначать милостыню, что, как сказано, вероятно, и облегчило замену «праведности» милостыней в рассматриваемом стихе Евангелия от Матфея (см. напр. Gesenius W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das neue Testament. 17. Auflage, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962. S. 675, колонка слева. — *Прим. ред.*).

Однако такая замена была неудачна, и это можно показать на основании

«внутренних соображений» (контекста) при разборе нашего места. Смысл наставления этого стиха тот, чтобы ученики не творили своей праведности пред людьми, для показа, для того, чтобы прославляли их люди. Из дальнейших указаний видно, что для показа не должна подаваться милостыня, но не только она, а показными не должны быть и молитва (стих 5 и сл.) и пост (стих 16 и сл.). Если «праведность» в рассматриваемом стихе заменить «милостыней», то можно подумать, что только одна она совершается для показа и что только показную милостыню Христос обличает, потому что 1-й стих будет поставлен тогда в ближайшее отношение только ко 2–4 стихам. Из сказанного следует, что, принимая в 1-м стихе «праведность», мы должны считать слово за обозначение «родового» или общего понятия, которое обнимает собой милостыню, молитву и пост. Другими словами, по мысли Христа, милостыня, молитва и пост служат выражением людской праведности. Человек, отличавшийся этими добродетелями, может считаться праведным, если эта его праведность основывается на любви к Богу и ближним. Нужно, чтобы все добродетели, составляющие праведность, ни в каком случае не служили для показа. Греческое слово, употребленное для последнего понятия (θεσθῆναι), означает пристальное, продолжительное, напряженное и внимательное разглядывание чего-либо, как это, например, делается в театре, указывает на созерцание, в отличие от

βλέπειν, которое означает просто видеть, смотреть, иметь к этому способность. Отсюда ясно наставление Спасителя: Он учит учеников Своих, чтобы их «праведность» не была предметом внимательного наблюдения, пристального разглядывания со стороны других людей. Вместо «чтобы они видели вас» по-гречески «чтобы быть видимой» (или «чтобы быть видимыми им, αὐτοῖς, т.е. ἀνθρώποις, людям», ср. Мф. 23:5). Таким образом, первую половину данного стиха лучше было бы перевести так: *но остерегайтесь (берегитесь, чтобы не творить =) творить праведность вашу пред людьми с той целью, чтобы это было видно им (бросалось им в глаза, подлежало их пристальному, продолжительному наблюдению).*

Дальнейшее «иначе» (в русской Библии) как будто относится к словам: *не будет вам награды* и прочее. В подлиннике смысл несколько иной: остерегайтесь... если же не будете остерегаться, то не будет вам награды, и прочее. Т.е. здесь для краткости речи сделан пропуск в Евангелии (ср. Мф. 9: 17; 2 Кор. 11:16). Христос не определяет, в чем должна заключаться награда. Неизвестно, земную или небесную награду Он имеет в виду, или ту и другую вместе. Ничто не мешает понимать здесь и земную и небесную награду. Но вместо русского «не будете иметь», следует перевести просто «не имеете» (οὐκ ἔχετε), так что все выражение таково: *если не будете остерегаться, то награды не имеете от Отца вашего Небесного.*

2. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославили их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою.

Перевод точен, причем несколько двусмысленное *они* в последнем предложении должно, конечно, относиться не вообще к людям, а к лицемерам. В подлиннике двусмысленность избегается обычным опущением местоимения перед глаголами и поставлением глаголов (ποιοῦσιν — ἀπέχουσιν) в одинаковых залогах, временах и наклонениях.

Иудеи больше чем все другие народы отличались благотворительностью. По словам Толюка, известный педагог Песталоцци говаривал, что Моисеева религия побуждает к благотворительности даже больше, чем христианская. Юлиан ставил иудеев язычникам и христианам в пример благотворительности. Прочитывая длинный и утомительный талмудический трактат о благотворительности «Об остатках в пользу бедных при жатве» (перевод Переферковича, т. I), встречаемся со множеством мелочных постановлений, имевших целью обеспечить для бедных собирание остатков после жатвы. Говорили даже, что «милостыня и безмездные услуги равнозначны всем заповедям Торы». Возникали вопросы о том, не одно ли и то же не давать милостыни и поклоняться идолам, и как доказать, что милостыня и безмездные услуги защищают Израиля и

способствуют согласию между ним и Отцом, Который на небесах. Поэтому не подлежит сомнению, что у евреев была развита благотворительность и во времена Христа, о чем свидетельствуют и упоминания самим Христом о нищих и их очевидное присутствие, особенно в Иерусалиме. Не подлежит сомнению и то, что в этой благотворительности и раздаче милостыни бедным принимали участие и *лицемеры*, которых обличает здесь Христос. Но вопрос, «трубили ли они пред собою», доставил много затруднений как древним, так и новейшим экзегетам.

Златоуст понимал выражение: *не труби пред собою*, в несобственном смысле. Спаситель «в этом метафорическом выражении не то хочет сказать, что лицемеры имели трубы, но что они имели большую страсть к показности, осмеивая (κωμῳδῶν) ее и осуждая их... Спаситель требует не того только, чтобы мы подавали милостыню, но и того, чтобы мы подавали ее так, как должно подавать». В подобном же роде выражается Феофилакт: «У лицемеров не было труб, но Господь осмеивает (διὰ γέλωτος) помыслы их, потому что они хотели трубить о своей милостыне. Лицемеры — те, которые по виду кажутся другими, чем каковы в действительности». Нисколько не удивительно, что и многие новейшие толкователи в своих замечаниях об этих «трубах» следуют только что приведенным отеческим толкованиям. «Не остается ничего больше, как понимать это выражение в несобственном смысле», — говорит Толюк.

Такие мнения подтверждаются тем, что до настоящего времени среди иудейских обычаев не найдено ни одного случая, когда бы «лицемеры», раздавая милостыню, в буквальном смысле «трубили» пред собою.

Английский ученый Лайтфут потратил на отыскание такого или подобного случая много труда и времени, но «хотя и искал много и серьезно, не нашел даже и малейшего упоминания о трубе при раздаче милостыни». По поводу замечания Лайтфута другой английский комментатор Морисон говорит, что Лайтфуту не было и надобности «искать так прилежно, потому что хорошо известно, что, по крайней мере, в синагогах, когда частные лица желали раздавать милостыню, трубы в буквальном смысле и не могли употребляться». Этого мало. Говорили, что если бы «лицемеры» трубили в трубы, то такая «похвальба» их (καύχημα) пред людьми была бы малопонятна, и что если бы они захотели, то сумели бы и получше скрыть свои дурные мотивы. Известны даже случаи противоположные тому, о чем говорит Христос. Так, например, об одном раввине, благотворительная деятельность которого считалась образцовой, рассказывается в Талмуде, что он, не желая стыдить бедных, привешивал открытый мешок с милостыней у себя за спиной, и бедные могли брать оттуда, что могли, неприметно.

Все это, конечно, не служит возражением против евангельского текста, да обыкновенно и не выставляется как возражение. Однако конкретность и

живость выражения «не труби пред собою» и его очевидная связь с последующими обличениями лицемеров, подтверждаемыми фактически в дошедших до нас сведениях об их обычаях (стихи 5 и 16), заставили подыскивать какое-нибудь реальное, фактическое подтверждение и для него. Было найдено, что подобные обычаи действительно существовали у язычников, у которых служители Изиды и Кибелы, прося себе милостыню, били в бубны. То же, по описанию путешественников, делали персидские и индийские монахи. Таким образом у язычников шум производили сами бедные, просившие милостыню. Если применить эти факты к рассматриваемому случаю, то выражение «не труби» нужно будет толковать в смысле недозволения со стороны лицемеров бедным производить шум при требовании себе милостыни. Но автор, указавший эти факты, немецкий ученый Икен, по словам Толюка, сам «честно» признался, что не может доказать подобного обычая ни у евреев, ни у христиан. Еще менее вероятно объяснение, по которому слова «не труби...» заимствованы от тринадцати трубообразных ящиков или кружек, поставленных в храме для сбора пожертвований (γαζοφυλάκια, или по-еврейски «шоферот»). Возражая против этого мнения, Толюк говорит, что деньги, опускавшиеся в эти трубы (tubae), не имели никакого отношения к благотворительности, а собирались на храм; кружки же для пожертвований бедным назывались не «шоферот», а «куфа»,

и об их форме ничего не известно. Но если мы только в Евангелии Матфея встречаемся с указанием, что в деле благотворения употреблялись трубы, то это вовсе не исключает возможности, что и в действительности бывало так. Трубы употреблялись священниками в храме и синагогах, были «трубообразные» ящики, и потому выражение «*не трубы*», сделавшись метафорическим, могло иметь в качестве метафоры какое-нибудь основание и в действительности. В раввинских трактатах Рош-Гашана и Таанит встречается много постановлений о «трублении», так что если выражение Христа нельзя было понимать в смысле: не труби пред собою при раздаче милостыни, то его вполне возможно было понимать так: когда подаешь милостыню, не труби пред собою, как это делают лицемеры по разным другим случаям. Смысл выражения — привлекать общественное внимание к своей благотворительности — совершенно понятен и нисколько не изменится, будем ли мы считать выражение соответствующим действительности или только метафорическим. Да и как можно требовать, чтобы в Талмуде отразились, несмотря на мелочность иудеев, все тогдашние иудейские обычаи со всеми их многочисленными переплетениями?

Под синагогами в рассматриваемом стихе следует понимать не «собрания», а именно синагоги. К похвальбе *в синагогах* прибавляется похвальба *на улицах*. Цель лицемерной милостыни указывается ясно: *чтобы прослав-*

ляли их (лицемеров) *люди*. Это значит, что через благотворительность они желали достигнуть своих собственных и притом своекорыстных целей. Они руководствовались в своей благотворительности не искренним желанием помочь ближнему, а разными другими своекорыстными мотивами, — порок, свойственный не только еврейским лицемерам, но и вообще лицемерам всех времен и народов. Обычная цель такой благотворительности — приобретение себе доверия со стороны сильных и богатых и за отданную бедному копейку получение от них рублей. Можно даже сказать, что истинных, совершенно нелицемерных благотворителей бывает всегда немного. Но если бы даже никаких своекорыстных целей и нельзя было достигнуть при помощи благотворительности, то «слава», «молва», «известность» (значение слова *δόξα*) составляют и сами по себе достаточную цель лицемерной благотворительности.

Выражение: *они получают награду свою* — достаточно понятно. Лицемеры ищут награды не у Бога, а прежде всего у людей, получают ее и должны только ею довольствоваться. Обличая дурные мотивы лицемеров, Спаситель вместе с тем указывает и на тщету «людских» наград. Для жизни по Богу, для будущей жизни они никакого значения не имеют. Ценит земные награды только тот человек, кругозор которого ограничен настоящей жизнью. Тот, кто имеет более широкий кругозор, понимает и тщету здешней

жизни, и земных наград. Если Спаситель сказал при этом: *истинно говорю вам*, то этим показал Свое истинное проникновение в тайники человеческого сердца.

3. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая,

4. чтобы милостыня твоя была тайная; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Для объяснения этих стихов нужно помнить, что Спаситель не делает никаких предписаний и не дает никаких наставлений относительно самих способов благотворительности. Она может, без сомнения, выражаться в тысячах различных способах, смотря по удобствам и обстоятельствам. Кто-то сказал, что дело, совершаемое на пользу ближних, или слово, хлопоты и прочее бывают таким же благодеянием для них, как и вещественная милостыня в виде копеек, рублей и жизненных припасов. Спаситель указывает не на способы благотворительности, а на то, что делает ее истинной и богоугодной. Благотворительность должна быть тайной, и тайной глубокой. *У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая.* Но и самая открытая, широкая благотворительность не противоречит учению Христа, если вся она проникнута духом тайной благотворительности, если явный и видимый людьми благотворитель вполне усвоил или старается усвоить способы, условия, мотивы и даже привыч-

ки тайного благотворителя. Другими словами, побуждением к благотворительности должна быть внутренняя, иногда мало заметная даже самому благотворителю, любовь к людям, как своим собратьям во Христе и чадам Божиим. Благотворителю нет нужды, если дело его выплывает наружу. Но если он будет заботиться об этом, то его дело теряет всякую цену. Явная благотворительность не имеет цены без намерения сохранить тайну. Это будет проще и понятнее из дальнейшего толкования о молитве. Теперь же скажем о том, что ни сам Христос, ни Его апостолы не препятствовали явной благотворительности. В жизни Христа не известны случаи, когда Он оказывал бы Сам какую-либо денежную помощь нищим, хотя у учеников, ходивших за Спасителем, был денежный ящик для пожертвований (Ин. 12:6; 13:29). В одном случае, когда Мария помазала Христа драгоценным миром и ученики начали говорить: *для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?* Спаситель сделал даже, по-видимому, возражение против этой обычной благотворительности, одобрил поступок Марии и сказал: *нищих всегда имеете с собою* (Ин. 12:4–8; Мф. 26:6–11; Мк. 14:3–7). Однако никто не скажет, что Христос был чужд всякой благотворительности. Его благотворительность характеризуется теми же словами, которые сказаны были апостолом Петром, когда он исцелил хромого от рождения: *серебра и золота нет у меня; а что имею, то даю тебе*

(Деян. 3:1–7). Благотворительность апостола Павла хорошо известна, он сам собирал пожертвования для иерусалимских бедных, и это дело его было совершенно открытым. Однако вполне ясно, что такая благотворительность, хотя и совершенно явная и открытая, резко отличалась по духу от милостыни лицемеров и не имела целью людского прославления.

5. И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

По лучшим чтениям — множественное, — «когда молитесь, не будьте как лицемеры, потому что они любят в синагогах и на углах улиц стоя (ἐστῶτες) молиться» и прочее. В Вулгате множественное («молитесь») согласно с Ватиканским кодексом, Оригеном, Златоустом, Иеронимом и другими. Во 2-м стихе — единственное — «когда творишь милостыню»; в дальнейшем 6-м — «ты же» и прочее. Переписчикам это казалось несообразным, и они во многих рукописях заменили множественное число единственным. Но если «молитесь» и прочее правильно, то решение вопроса, почему здесь Спаситель изменил прежнее и дальнейшее единственное на множественное, чрезвычайно трудно, если только не невозможно. Разночтения «когда молишься, не будь» показывают, что эта трудность чувствовалась

уже в самой глубокой древности. Можно сказать только, что речь одинаково естественна и в том и другом случае. Может быть и так, что множественное употреблено для более сильного противопоставления дальнейшему стиху. Вы, слушатели, иногда молитесь, как лицемеры; ты же, истинный молитвенник, и прочее.

Рассматривая характеристики «лицемеров», можно наблюдать, что склад речи почти одинаков во 2-м и 5-м стихах. Но μή (в выражении «не труби») относится вообще к будущему и предполагается и заменено в 5-м стихе οὐκ (не будьте). Как в первом, так и во втором случае встречается «в синагогах», но выражение 2-го стиха «на улицах» (ἐν ταῖς ῥύμαις) в 5-м стихе заменено «на углах улиц» (ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν). Разница в том, что ῥύμη, означает узкую, а πλατεῖα — широкую улицу. Слово «прославляли» (δοξασθῶσιν — были прославляемы) заменено словом «показаться» (φανῶσιν). В остальном 5-й стих есть буквальное повторение конца 2-го стиха. Если только можно утверждать, что 2-й стих и не имеет ничего, соответствовавшего тогдашней еврейской действительности, а состоит только из метафорических выражений, то относительно 5-го стиха можно сказать, что в нем содержится действительная (без метафор) характеристика «лицемеров», известная и из других источников. Здесь нужно прежде всего знать, что как у иудеев, так впоследствии и у магометан были определенные часы молитвы — 3-й, 6-й и 9-й дня по нашему счету

9-й, 12-й и 3-й. «И теперь магометанин и добросовестный иудей, как только пробьет определенный час, совершают свою молитву, где бы ни находились» (Толук). В талмудическом трактате Берахот содержится множество предписаний, из которых видно, что молитвы совершались на дороге и даже несмотря на опасности от разбойников. Встречаются, например, такие характеристики. «Однажды р. Исмаил и р. Элазар, сын Азарии, остановились в одном месте, причем р. Исмаил лежал, и р. Элазар стоял. Когда пришло время вечернего шема (молитвы), р. Исмаил встал, а р. Элазар прилег» (Талмуд, перевод Переферковича, т. I, с. 3). «Работники (садовники, плотники) читают шема, оставаясь на дереве или на стене» (там же, с. 8). Ввиду таких характеристик совершенно понятными становятся остановки лицемеров *на углах улиц*.

Не будьте — в греческом будет изъявительное (ἔσθε), а не повелительное. С таким употреблением мы уже встречались (ἔσθε в Новом Завете ни разу; см. Бласс, Gram. S. 204). Слово «любят» (φιλοῦσιν) иногда переводят как «имеют обычай, обыкновение». Но такого значения это слово в Библии никогда не имеет (Цан). Стоя (ἑστῶτες) — обыкновенное положение при молитве. Нет надобности предполагать, что лицемеры молились стоя именно вследствие своего лицемерия и любви к показности и что Христос именно за это их обличает. Здесь содержится простая характеристика,

на которой не поставлено логического ударения. Целью молитв на углах улиц было то, чтобы *показаться* (φανῶσιν) молящимися. Порок, свойственный всевозможным лицемерам и ханжам, которые часто делают вид, что молятся Богу, но на самом деле — людям, и особенно сильным мира сего.

Смысл последних двух фраз: *истинно говорю вам... награду свою*, тот же, что и во 2-м стихе: получают вполне, — таково значение слова ἀλ᾽ἐχούσιν. Нужно заметить, что после слов «истинно говорю вам» (как во 2-м стихе), в некоторых кодексах поставлено «что» (ὅτι): «что они получают» и прочее. Прибавка «что», хотя и правильна, может считаться излишней и не оправдывается лучшими рукописями.

6. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Как в учении о милостыне, так и здесь указываются не на способы молитвы, а на ее дух. Чтобы понять это, мы должны представить себе человека, затворившегося в своей комнате и обращающегося с молитвой к Отцу Небесному. Никто не принуждает его к этой молитве, никто из людей не видит, как он молится. Он может молиться, произнося слова и не произнося их. Этих слов никто из людей не слышит. Молитва есть акт свободного, непринужденного и тайного общения человека

с Богом. Она исходит из сердца человека.

Уже в древности возбуждался вопрос: если Христос заповедал молиться тайно, то не запретил ли Он этим общественной и церковной молитвы? На вопрос этот отвечали едва ли не всегда отрицательно. Златоуст спрашивает: «И так что же? В церкви, говорит Спаситель, не должно молиться?» — и отвечает: «Должно и очень должно, но только смотря по тому, с каким намерением. Бог везде смотрит на цель дел. Если и в горницу войдешь и затворишь за собою двери, а сделаешь это напоказ, то и затворенные двери не принесут тебе никакой пользы... Итак, хотя бы ты затворил двери, Он желает, чтобы ты, прежде, чем затворить их, изгнал из себя тщеславие и заключил двери сердца своего. Быть свободным от тщеславия — дело всегда доброе, а особенно во время молитвы». Такое толкование правильно, хотя с первого взгляда и представляется, что оно противоречит прямому смыслу слов Спасителя. Несколько иначе и довольно остроумно объясняют это новейшие экзегеты. «Если, — говорит Цан, — милостыня есть по самой своей природе открытая и относящаяся к собратьям деятельность и потому не может быть совершенно тайною, то молитва по самой своей сущности есть речь сердца человеческого к Богу. Поэтому для нее всякое оставление общественности не только не вредно, но она еще и ограждается тогда от всякой примеси посторонних влияний и отношений. Спаситель не

счел нужным ослаблять энергии Своей речи мелочными предостережениями против неразумных обобщений, вроде, например, запрещения всякой общественной молитвы (ср. стих 9 и сл.; Мф. 18:19 и сл.) или вообще какой бы то ни было молитвы, слышимой другими (ср. Мф. 11:25; 14:19; 26:39 и сл.)». Иначе сказать, тайная молитва и не нуждается в каких-либо ограничениях. Дух тайной молитвы может присутствовать в явной молитве. Последняя не имеет цены без тайной молитвы. Если человек молится в церкви с таким же расположением, как у себя дома, то и его общественная молитва принесет ему пользу. Здесь не место рассуждать о значении общественной молитвы самой по себе. Важно только, что ни Христос, ни Его апостолы не отрицали ее, как это видно из вышеприведенных цитат.

Переход от «вы» 5-го стиха к «ты» может быть опять объяснен желанием усилить противоположение истинной молитвы молитве лицемеров.

«Комната» (τοῦτο) — здесь понимается всякая затворяющаяся или запирающаяся комната. Первоначальное значение этого слова (правильнее τοῦτο) было — кладовая для провизии, хранилище (см. Лк. 12:24), потом спальня (4 Цар. 6:12; Еккл. 10:20).

Здесь следует обратить внимание на общий вывод, который делает Златоуст, рассматривая этот стих. «Будем творить молитвы не с движениями тела, не крикливым голосом, но с добрым душевным расположением; не с шумом и гамом, не для показности,

как бы для того, чтобы отогнать ближнего, но со всяким приличием, сокрушением сердца и непритворными слезами».

7. А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны;

Опять ясный переход к речи на «вы». Пример берется теперь не из иудейской, а из языческой жизни. Все объяснение стиха зависит от значения, какое мы придадим словам «не говорите лишнего» (μὴ βατταλογήητε; в славянской Библии — *не лишне глаголите*; Vulgata: nolite multum loqui — не говорите много). Прежде всего заметим, что определение значения греческого слова βατταλογήητε имеет важное значение для определения свойств истинной молитвы. Если мы переведем «не говорите много», то, значит, наши (равно как католические и другие) церковные службы по учению Христа излишни вследствие своего многословия. Если переведем «не повторяйте», то это будет обличением многократного потребления одних и тех же слов при молитве; если — «не говорите лишнего», то смысл наставления Христа останется неопределенным, потому что неизвестно, что именно должны мы здесь понимать под «лишним».

Нисколько не удивительно, что это слово издавна занимало экзегетов, тем более что оно чрезвычайно трудное, потому что в греческой литературе оно самостоятельно встречается

только здесь, в Евангелии Матфея, и еще у одного писателя VI века Симплиция (Commentarii in Epicteti enchiridion, ed. F. Dubner. Paris, 1842, in cap. XXX, p. 91, 23). Можно было бы надеяться, что при помощи этого последнего удастся бросить свет и на значение разбираемого слова у Матфея. Но, к сожалению, у Симплиция смысл слова столь же мало ясен, как у Матфея. Во-первых, у Симплиция не βατταλογεῖν, как в Евангелии (по лучшим чтениям), а βαττολογεῖν, но это не представляет особенной важности. Во-вторых, у Симплиция данное слово, несомненно, означает «болтать», «пустословить» и имеет, следовательно, неопределенное значение. О рассматриваемом слове на Западе существует целая литература. Говорили по этому поводу так много, что экзегетическая «ватталогия» вызывала даже насмешки. «Ученые толкователи, — говорил один писатель, — подлежат ответственности за то, что они по поводу этого слова так много *ваттологизировали*».

Результатом многочисленных исследований стало то, что слово до настоящего времени считается «загадочным». Пробовали производить его от собственного имени Βάττος. Так как предание указывает на три различных Ватта, то старались отыскать, от какого из них происходит рассматриваемое слово. В «Истории» Геродота (IV, 153 и сл.) подробно рассказывает об одном из них, который заикался, и от него производили слово «ватталогия». Подкреплением для такого

мнения могло служить обстоятельство, что Демосфена называли в насмешку βάτταλος — заика. Таким образом, и евангельское слово βατταλογήσῃτε можно было бы переводить «не заикайтесь», как язычники, если бы только смысл речи и контекст позволяли это сделать. Предположение, что Спаситель обличал здесь языческое и какое бы то ни было «заикание», совершенно невозможно и в настоящее время совершенно оставлено.

Из предложенных производств лучшим представляется то, что это так называемое vox hybrida, помесь из разных слов, в данном случае еврейского и греческого. Греческое, вошедшее в состав этого сложного слова — λογέω, то же, что λέγω, значит «говорить». Но относительно того, от какого именно еврейского слова производится первая часть выражения, мнения экзегетов разнятся. Одни производят от еврейского «бата» — болтать, бессмысленно говорить; другие — от «батал» — быть праздным, бездействовать, или от «бетел» — не действовать, прекращаться и мешать. Из этих двух слов могло быть образовано слово βατάλογος вместо βαταλόλογος, подобно тому, как idolatra из idololatra. Но в еврейском не два «т», как в греческом, а одно. Для того чтобы объяснить два «т» воспользовались довольно редким словом βατταρίζειν, которое означает «болтать», и таким образом получилось βατταλογέω Мф. 6:7. Из этих двух производств следует отдать предпочтение первому на том основании, что «л» содержится в греческом

λογέω (λέγω), и потому для производства нет надобности принимать в расчет эту букву. Если производить от «бата» и λογέω, то объяснение слова будет сходно с тем, какое дает ему Златоуст, считая βαττολογία — φλυαρία; это последнее означает «пустая болтовня», «пустяки», «вздор». Так передано это слово в немецком переводе Лютера: soltt ihr nicht viel flappern — вы не должны много болтать. В английском: «не делайте пустых повторений». Единственное возражение, которое может быть сделано против этой интерпретации, заключается в том, что еврейское слово «бата» уже само по себе включает понятие о пустословии, и непонятно, почему прибавлено еще греческое λογέω, которое также значит «словить», так что если буквально перевести выражение на русский, то оно получило бы такой вид: «пустословить — словить». Но правда ли, что, как утверждает Цан, λογέω значит именно «говорить»? Этот глагол в греческом появляется только в сложных словах и означает, как и λέγω, всегда говорить осмысленно, по плану, с рассуждением. Для обозначения бессмысленного говорения употребляется обыкновенно λαλῆν. Получается нечто несообразное, если мы соединим λογέω — говорить осмысленно с еврейским словом «бата» — говорить бессмысленно. Этой трудности можно, по-видимому, избежать, если мы придадим λογέω значение — более мыслить, чем говорить. Отсюда получится более ясное значение глагола в Мф. 6:7 — «не мыслите праздно»,

или, лучше, «не мыслите празднословно, как язычники». Подтверждение такого толкования можно встретить в том, что, по словам Толюка, у древних церковных писателей «понятие о многословии отступало на задний план и, напротив, выдвигались молитвы о недостойном и неприличном». Свои слова Толюк подтверждает значительным количеством примеров из святоотеческих писаний. Ориген говорит: $\mu\eta\ \beta\alpha\tau\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\sigma\omega\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\sigma\omega\mu\epsilon\nu$, обращая внимание не на процесс говорения, а на само содержание молитвы. Если, далее, обратить внимание на содержание молитвы Господней, которая, как видно по смыслу речи, должна была служить образцом отсутствия батталогии, то можно видеть, что в ней устранено все недостойное, бессмысленное, пустячное и достойное порицания или презрения. Таким образом приходим к выводу, что в слове $\beta\alpha\tau\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\nu$ порицается прежде всего праздная мысль при молитве, зависящее от нее праздное говорение и между прочим многословие ($\pi\omicron\lambda\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$) — слово это употребляет далее и Сам Спаситель, и это, по-видимому, имеет значение и для объяснения батталогии.

Выше было сказано, что Христос предостерегает теперь от подражания не лицемерам, а язычникам. Рассматривая это предостережение с фактической стороны, находим примеры, доказывающие, что в обращении к своим богам язычники отличались и малоумием и многословием. Такие при-

меры можно встретить у классиков, в Библии же это подтверждается два раза. Жрецы Ваала *призывали имя его от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас!* (3 Цар. 18:26). Язычники в Ефесе, исполнившись ярости, кричали: *велика Артемида Ефесская!* (Деян. 19:28–34). Впрочем, представляется сомнительным, могут ли эти случаи служить иллюстрацией многоглаголивой молитвы язычников. Гораздо ближе подходит сюда общее замечание, что язычникам многословие было вообще свойственно и имело у них даже различные названия — $\delta\iota\pi\lambda\alpha\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ (повторение слов), $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (обход), тавтология и многоглаголанье в собственном смысле. Множественность богов побуждала язычников к болтливости ($\sigma\omega\mu\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$): богов насчитывали до 30 тысяч. При торжественных молитвах богам следовало перечислять их прозвища ($\epsilon\pi\omega\nu\mu\acute{\iota}\alpha$), которые были многочисленны (Толюк, [1856]). Для толкования данного стиха Евангелия Матфея для нас было бы совершенно достаточно, если бы в язычестве встретился хотя бы один ясный случай, подтверждающий слова Спасителя; такое совпадение было бы вполне важно. Но если случаев, известных нам, и притом довольно ясных, немало, то приходим к выводу, что Спаситель в точности изображает современную Ему историческую действительность. Протесты против длинных и бессмысленных молений встречаются и в Библии (см. Ис. 1:15; 29:13; Ам. 5:23; Сир. 7:14).

8. не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него.

Смысл этого стиха ясен. *Им*, т.е. язычникам. Иероним указывает, что вследствие этого учения Спасителя возникла ересь и извращенная догма некоторых философов, говоривших: если Богу известно, о чем мы стали бы молиться, если прежде наших просьб Он знает наши нужды, то напрасно Ему, знающему, мы будем говорить. На эту ересь как Иероним, так и другие церковные писатели отвечают, что мы не рассказываем в своих молитвах к Богу о своих нуждах, а только просим. «Иное дело рассказывать незнающему, иное — просить у знающего». Эти слова можно считать достаточными для объяснения данного стиха. Можно только прибавить разве, вместе со Златоустом и другими, что Христос не препятствует настойчивым и усиленным просьбам людей к Богу, на что указывают притчи Христа о бедной вдове (Лк. 18:1–7) и о настойчивом друге (Лк. 11:5–13).

9. Молитесь же так: Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое;

Молитесь же так — буквально: «итак, молитесь вы так». На русском неблагозвучное «итак» (οὕτως) в соединении с «так» (οὕτως) было очевидной причиной, по которой «итак» было изменено на «же». Греческая частица выражена в Вульгате словом «следовательно» (si ergo vos orabit), а в не-

мецком и английском — «поэтому» (darum, therefore). Общая мысль подлинника выражается и в этих переводах недостаточно ясно и верно. Это зависит не только от трудности, но и от невозможности передать здесь точно греческую речь на другие языки. Мысль та, что «так как вы в своих молитвах не должны походить на молящихся язычников и так как ваши молитвы должны отличаться иным характером сравнительно с их молитвами, то молитесь так» (Мейер, [1864]). Но и это — лишь некоторое приближение к смыслу, дальше которого, по-видимому, идти уже невозможно. Между тем от верного объяснения слова «так» зависит многое. Если мы примем его в значении «именно так, а не иначе», то будет ясно, что все наши церковные и другие молитвы, за исключением «Отче наш», излишни и несогласны с учением Спасителя. Но если бы Спаситель заповедал произносить только эту молитву (ταύτην τὴν εὐχὴν) или только то, что Он сказал (taata), то в выражении следовало бы ожидать полной точности, и было бы, кроме того, непонятно, почему в двух редакциях молитвы Господней, у Матфея и Луки (Лк. 11:2–4), существует разница. Отличий больше на греческом языке, чем на русском, но и на последнем она заметна в четвертом прощении (Лк. 11:3). Если мы сделаем перевод οὕτως — таким образом, в этом роде, в этом смысле, подобно этому (simili или eodem modo, in hunc sensum), то это будет значить, что молитва Господня, по мысли Спасителя,

должна служить только образцом для других молитв, но не исключать их. Но в этом последнем случае мы придадим такое значение слову οὗτως, какого оно в действительности не имеет, и особенно оно не употребляется в значении *simili modo* или *in hunc sensum*. Далее, говорят, что если бы выражение следовало понимать не в строгом смысле, то было бы сказано: «молитесь как бы так» (οὗτως πως — Толюк, [1856]). На точность и определенность слов молитвы, согласно мнению некоторых экзегетов, указывают и слова из Евангелия от Луки: *когда молитесь, говорите* (Лк. 11:2), где словом «говорите» выражается точное повеление, чтобы молящие произносили те именно слова, какие указаны Христом.

Ни с тем, ни с другим из приведенных толкований нельзя, однако, вполне согласиться вследствие их односторонности. Нужно помнить, что Христос, как прежде, так и здесь, предоставляет самим людям выводить из Своих слов дальнейшие заключения и следствия. Так и здесь излагается просто начальная или первоначальная молитва, молитва всех молитв, превосходнейшая молитва. Ее изучение прежде всего нужно для каждого христианина, будет ли это взрослый или ребенок, потому что по своей детской простоте она доступна пониманию ребенка и может служить предметом глубокомысленных рассуждений для взрослого. Это детский лепет начинающего говорить ребенка и глубочайшее богословие взрослого мужа. Мо-

литва Господня — не образец для других молитв и не может быть образцом, потому что она неподражаема по своей простоте, безыскусственности, содержательности и глубине. Она одна достаточна для человека, не знающего никаких других молитв. Но, будучи начальной, она не исключает возможности продолжений, следствий и разъяснений. Сам Христос в Гефсимании молился, произнося собственную эту молитву (*да будет воля Твоя и не введи нас во искушение*), выражая это только в других словах. Также и Его «прощальная молитва» может считаться расширением или распространением молитвы «Отче наш» и служить для ее истолкования. Как Христос, так и апостолы молились и иначе, и дали нам пример произнесения других молитв.

Судя по сообщению Луки, Спаситель в несколько измененном виде произнес ту же молитву в другое время, при других обстоятельствах. Но существует и мнение, что Он произнес эту молитву только один раз и что или у Матфея, или Луки время и обстоятельства произнесения не определяются точно. Решить вопрос, как это было, в настоящее время нет никакой возможности.

Является ли молитва Господня самостоятельным произведением или же она в целом или в отдельных выражениях заимствована из Священного Писания и из других источников? Мнения опять разделяются. Одни говорят, что «вся она искусно составлена из еврейских формул (*tota haec*

oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte). Другие держатся противоположного мнения. Утверждая, что первый взгляд, если бы и был принят, не содержал бы в себе ничего непочтительного или подлежащего возражениям, указывают, однако, что попытки подыскать параллели для молитвы Господней из библейских или раввинских источников до настоящего времени оказывались неудачными. Такое мнение в настоящее время преобладает в новозаветной экзегетике. Отдаленные параллели, как утверждают, если и можно подыскать, то только к первым трем прошениям. Указываемое Бенгелем и другими сходство молитвы Господней с некоторыми изречениями в Первом Послании апостола Петра (1 Пет. 1:15–16; 2:9, 15; 3:7 и др.) следует признать лишь весьма отдаленным и, может быть, только случайным, хотя встречающиеся здесь параллели и имеют для истолкования некоторое значение. В церковной литературе самое древнее упоминание о молитве Господней встречается в «Учении 12 апостолов» (Didache, гл. 8), где она приведена полностью по Матфею с небольшим различием (ὁψόμεν — ὁψήκομεν), с добавлением «славословия» и слов: «так молитесь трижды в день».

Число прошений определяется различно. Блаженный Августин принимает 7 прошений, святитель Иоанн Златоуст — 6.

Молитва начинается призыванием, где Бог называется «Отцом». Такое название встречается, хотя и ред-

ко, в Ветхом Завете. Не говоря о том, что в Ветхом Завете люди иногда называются «сынами Божиими», встречаются и прямые названия Бога Отцом, (Втор. 32:6; Прем. 14:3; Ис. 63:16; Иер. 3:19; Мал. 1:6). В Сир. 23:1 и Иер. 3:4 имя Бога, как Отца, употреблено в качестве призывания. И не только евреи, но и язычники называли, например, Зевса или Юпитера отцом. В «Тимее» Платона есть место, где Бог называется Отцом и Творцом мира (ὁ πατήρ καὶ ποιητὴς τοῦ κόσμου); Юпитер по Толюку = Diovis = Deus et pater. Но вообще «в ветхозаветной идее (не говоря о язычниках) мы наблюдаем, что она была скорее специальна, чем универсальна, и не сделалась концепцией, определяющей характер Бога. Отношение Бога к Израилю было отеческим, но не было видно, чтобы оно было таковым по самой своей сущности и что все люди подлежали Божиим отеческой любви и попечению. Законная идея о Боге все еще преобладала. Могущество и трансцендентальность были выдающимися свойствами Божиими. Признание этого было правильным и важным, но оно подлежало одностороннему развитию, и такое развитие приняло обособленный вид в позднейшем иудействе. Законничество и обрядность позднейшего иудейского периода возникли в значительной степени от неспособности народа восполнить истину о царском Могуществе Божиим истиной о Его отеческой любви. Законное подчинение, выражающееся в обрядах, в которых думали выразить почтение

трансцендентальному величию Божию, более чем сыновнее почтение и нравственное повиновение, было господствующей нотой фарисейского благочестия». Но Иисус Христос говорил о Боге преимущественно как об отце. Выражение «Отче наш» — единственное, где сказано Христом «наш» вместо «ваш»; обыкновенно же «Мой Отец» и «ваш Отец». Легко понять, что в призывании Спаситель не ставит Себя в отношение к Богу, одинаковое с другими людьми, потому что молитва была дана другим. Словами «*сущий на небесах*» не выражается мысли: «возвышеннейший и вездесущий Отец», или «высочайший, всемогущий, преблагий и всеблаженный» и т.п. Здесь обозначается обычное представление людей, какое они имеют о Боге, как о Существо, имеющем особенное пребывание на небесах. Если бы не было прибавлено «*сущий на небесах*», то молитва могла бы почти относиться ко всякому земному отцу. Прибавление этих слов показывает, что она относится к Богу. Если бы в призывании было сказано: «Боже наш», то не было бы надобности вовсе прибавлять «*сущий на небесах*», потому что это и без того было бы понятно. Таким образом, «Отче наш» равносильно и равнозначительно слову Бог, но с прибавкой важной характеристики — отчества Божия и вместе с тем мысли о любвеобильном отношении Бога к людям, как Отца к Своим детям. Замечания экзегетов о том, что Спаситель хотел здесь обозначить не только отчество

или отеческую любовь к людям, но и братство людей между собою, участие всякого верующего в этом братстве, могут быть приняты. Сыновнее отношение людей к Богу основывается, однако, на личном отношении их ко Христу, потому что только через Него люди имеют право называть Бога своим Отцом.

Да святится имя Твое. Вместо всяких хитроумных рассуждений и толкований этих слов легче всего, как кажется, понять смысл прошения из противоположения. Когда не святится среди людей имя Божие? Когда они не знают Бога, учат о Нем неправильно, не чтут Его своей жизнью и прочее. Отношение людей к Богу во всех прошениях представляется под образами земных отношений. Нам вполне понятно, когда дети не чтут своего земного отца. То же можно сказать и относительно почитания имени Бога. Бог Сам по Себе свят. Но мы противоречим этой святости, когда с непочтением относимся к имени Божию. Дело, таким образом, не в Боге, а в нас самих. Что касается самого выражения «*да святится имя Твое*», а не самое существо или какое-либо из свойств Божиих, то о существе Божием и свойствах не говорится не потому, что оно само по себе свято, а потому, что само существо Божие для нас непостижимо и что имя Божие есть обозначение в смысле, доступном всем простым людям, самого божественного Существа. Не о существе Бога, а об имени Его говорят простецы, об имени думают, при помощи имени

отличают Бога от всех других существ. По словам Толюка, слово «святить» соответствует «прославлять» и «славословить» (εὐλογεῖν). У Оригена — ὑψοῦν, возвышать, возвеличивать и прославлять. Феофилакт говорит: «Сделай нас святыми, подобно тому, как и Ты через нас прославляешься. Как богохульства произносятся мною, так пусть и святится Бог мною же, т.е. пусть прославляется, как Святой».

*10. да придет Царствие Твое;
да будет воля Твоя и на земле,
как на небе;*

Буквально: «да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя, как на небе, и на земле». В греческом тексте только слова расставлены иначе, но смысл одинаков. Оба прошения данного стиха Тертуллиан перемещает, поставляя после «*да святится имя Твое*» — «*да будет воля Твоя*» и прочее. Слова: «как на небе, так и на земле» могут относиться ко всем трем первым прошениям. Много рассуждений встречается у экзегетов по поводу слов: *да придет Царствие Твое*. Какое Царствие? Некоторые относят это выражение к концу мира и понимают исключительно в так называемом эсхатологическом смысле, т.е. думают, что Христос здесь научил нас молиться о том, чтобы скорее совершился Страшный суд и настало Царство Божие в «воскресение праведных», с погублением злых людей и вообще всякого зла. Другие оспаривают это мнение и утверждают, что второе и третье прошение имеют между

собою близкую связь — воля Божия исполняется тогда, когда приходит Царствие Божие, и, наоборот, наступление Царства Божия есть необходимое условие для исполнения воли Божией. Но к третьему прошению прибавлено: «как на небе, и на земле». Следовательно, здесь говорится о царстве земном, в отличие от небесного. Очевидно, небесные отношения служат здесь просто образцом для земных отношений и притом одновременных. Это, во всяком случае, лучшее объяснение. Христос едва ли говорил здесь о далеком будущем, в эсхатологическом смысле. Наступление на земле Царства Божия есть медленный процесс, подразумевающий постоянное усовершенствование человека, как нравственного существа, в нравственной жизни. Момент, когда человек осознал себя как нравственное существо был уже сам по себе наступлением Царства Божия. Далее, евреям, которым говорил Христос, было известно продолжение и развитие Царства Божия из их предшествующей истории, при постоянных неудачах и препятствиях со стороны зла. Царство Божие есть владычество Бога, когда законы, данные Им, получают все больше и больше силы, значения и уважения среди людей. Этот идеал осуществим в здешней жизни и об осуществлении его научил нас молиться Христос. Осуществление его находится в связи с молитвой о том, чтобы святилось имя Божие. «Пред глазами поставлена цель, которой можно достигнуть» (Цан, [1905]).

11. хлеб наш насущный дай нам на сей день;

Буквально: «хлеб наш насущный дай нам сегодня» (в славянской Библии — *днесь*; в Вульгате — *hodie*). Слово «хлеб» совершенно аналогично тому, какое употребляется в наших русских выражениях: «трудом зарабатывать себе хлеб», «трудиться из-за куска хлеба» и т.п., т.е. под хлебом здесь следует понимать вообще условие для жизни, пропитание, известное благосостояние и т.д. В Священном Писании слово «хлеб» часто употребляется в собственном смысле (*cibus*, а *farina cum aqua permixta compactus atque coctus* — Гримм), но означает также и вообще всякую пищу, нужную для существования человека, и не только телесную, но и духовную (ср. Ин. 6 — о хлебе небесном). Комментаторы совсем не обращают внимания на слово «наш». Это, положим, мелочь, но в Евангелии важны и мелочи. С первого раза представляется не совсем понятным, зачем нам нужно просить себе хлеба у Бога, когда этот хлеб «наш», т.е. уже принадлежит нам. Слово «наш» представляется, по-видимому, лишним, можно было бы просто сказать: «хлеб насущный дай нам сегодня». Объяснение будет дано ниже. «Насущный» (ἐπιούσιος) объясняется различно и принадлежит к числу труднейших. Слово встречается только здесь и еще в Евангелии от Луки (Лк. 11:3). В ветхозаветной и классической греческой литературе оно нигде еще не найдено. Объяснение его «было пыткой для бо-

гословов и грамматиков» (*carnificina theologorum et grammaticorum*). Один писатель говорит, что «желать достигнуть здесь чего-нибудь точного — это все равно, что губкой гвоздь вколачивать» (σπόγγῳ πᾶταλον κροβεῖν). Пробовали избежать затруднений указанием, что здесь ошибка переписчика, что в подлиннике первоначально было τὸν ἄρτον ἐπὶ οὐσίαν — хлеб для нашего существования. Переписчик удвоил по ошибке τον в слове ἄρτον и в соответствии этому изменил ἐπιούσιαν в ἐπιούσιον. Так и образовалось евангельское выражение: τὸν ἄρτον τοῦ ἐπιούσιου. На это, не входя в подробности, скажем, что слово ἡμῶν (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) совершенно препятствует такому толкованию, кроме того, у Лк. 11:3 стоит несомненно ἐπιούσιον — как и у Матфея. Поэтому рассматриваемое толкование теперь совершенно оставлено. Из существующих и принятых новейшими учеными толкований можно отметить три.

1. Производят слово «насущный» от греческого предлога ἐπὶ (на) и οὐσία от εἶναι (быть). Такое толкование имеет авторитет древних церковных писателей, и именно тех, которые писали на греческом языке. Среди них Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Василий Великий, Феофилакт, Евфимий Зигавин и другие. Если слово понимать так, то оно будет значить: «хлеб, нужный для нашего существования, необходимый для нас, дай нам сегодня». Такое толкование, очевидно, принято и в наших славянской и русской Библиях. Против него возражают,

что если нигде, кроме молитвы Господней, не встречается слова ἐπιούσιος, то встречается, однако, ἔλεσι и др., слово, сложенное из того же предлога и глагола, но с опущением ι. Поэтому, если бы в Евангелии говорилось именно о хлебе «насушном», то сказано было бы не ἐπιούσιος, а ἐλούσιος. Далее, οὐσία в народном словоупотреблении означало имущество, состояние, и если бы Христос употребил οὐσία именно в этом смысле, то это было бы не только «бесцельно» (Винер-Шмидель), но не имело бы и смысла. Если же Он употребил его в смысле «бытие» (хлеб, нужный для нашего бытия, существования) или «существо», «сущность», «действительность», то все это отличалось бы философским характером, так как οὐσία в этом смысле употребляется исключительно у философов и слова Христа не были бы понятны простому народу.

2. Производят слово ἐπιούσιος от ἐπι и ἵεναι — приходить, наступать. Слово это имеет разные значения; для нас важно только, что в выражении ἐπιούσα ἡμέρα оно означает завтрашний, или наступающий день. Слово это составлено самими евангелистами и приложено к ὄρεος в значении «будущий хлеб», «хлеб наступающего дня». Подкрепление для такого толкования находят в словах Иеронима, у которого среди его довольно кратких толкований встречается следующая заметка. «В Евангелии, которое называется Евангелием Евреев, вместо насушного хлеба я нашел «махар», что значит завтрашний (crastinum), так что

смысл должен быть таков: хлеб наш завтрашний, т.е. будущий дай нам сегодня». На этом основании множество новейших критиков, включая сюда и лучших, например, немецких составителей грамматик к Новому Завету Винер-Шмиделя, Бласса и экзегета Цана, предположило, что слово означает завтрашний (от ἡ ἐπιούσα, т.е. ἡμέρα). Такое объяснение дает, между прочим, и Ренан. Совершенно понятно, какая разница в смысле получается от того, примем ли мы это толкование или согласимся с предыдущим. Однако если принять толкование Иеронима, то следовало бы признать, не говоря о разных филологических затруднениях, что оно противоречит словам Спасителя: *не заботьтесь о завтрашнем дне* (Мф. 6:34); непонятно было бы также, почему же мы просим: «завтрашний хлеб дай нам сегодня». Указывая на «махар», сам Иероним переводит ἐπιούσιος словом super-substantialis. Согласно Кремеру, от ἵεναι и сложных с ним нельзя доказать ни одного производства с окончанием на -ιούσιος, напротив, от οὐσία таких слов производится много. В словах, сложенных с ἐπί, у которых корень начинается с гласной, слияние избегается через опущение ι, как в слове ἐπέειναι. Но так бывает не всегда и ι удерживается, например, в таких словах, как ἐπιέτης (в других случаях — ἐπέτειος), ἐπιорκεῖν (в церковном греческом — ἐπιорκίζειν), ἐπιεικής, ἐπίουρος (у Гомера = ἔφορος). Таким образом, следует допустить, что ἐπιούσιος образовалось от οὐσία,

подобно аналогичным образованиям из слов, оканчивающихся на α — $\iota\omicron\varsigma$ ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ — $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\rho\pi\acute{\iota}\alpha$ — $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\rho\pi\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\pi\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\varsigma\acute{\iota}\alpha$ — $\pi\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\varsigma\iota\omicron\varsigma$ и прочее). Значение же $\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ в рассматриваемом месте будет не философское, а просто — существо, природа, и $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\upsilon\omicron\varsigma\iota\omicron\varsigma$ означает «хлеб, нужный для нашего существования или для нашей природы». Понятие это хорошо выражается в русском слове «насущенный». Такое объяснение подтверждается и употреблением слова $\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ у классиков (например, у Аристотеля) в смысле даже жизни, существования. «Хлеб насущный», т.е. нужный для существования, для жизни, есть, согласно Кремеру, краткое обозначение встречающегося в Притч. 30:8 еврейского «лехем хок» — урочный хлеб, которое у Семидесяти переводится словами «нужный» (нужное) и «достаточный» (в русской Библии — «насущенный»). Согласно Кремеру следует переводить: «наш, нужный для нашей жизни хлеб дай нам сегодня». Обстоятельство, что толкование «завтрашний» встречается только у латинских писателей, но не греческих, имеет здесь решающее значение. Златоуст, конечно, неплохо знал греческий язык, и если не сомневался, что $\epsilon\pi\iota\upsilon\omicron\varsigma\iota\omicron\varsigma$ употреблено в смысле «насущенный», то это толкование следует предпочитать толкованию латинских писателей, которые иногда хорошо знали греческий, но все-таки не так, как природные греки.

3. Толкование аллегорическое, отчасти вызванное, по-видимому, труд-

ностями других толкований. В духовном смысле объясняли это слово Тертуллиан, Киприан, Кирилл Иерусалимский, Афанасий, Исидор Пилуσιот, Иероним, Амвросий, Августин и многие другие. Конечно, в приложении выражения к «духовному хлебу» нет, собственно, ничего, подлежащего возражениям. Однако в понимании этого «духовного хлеба» среди толкователей встречается такая разница, что это лишает их толкования почти всякого значения. Одни говорили, что под хлебом здесь понимается хлеб Таинства причащения, другие указывали на духовный хлеб — Самого Христа, причисляя сюда и Евхаристию, третьи — только на учение Христа. Таким толкованиям больше всего, по-видимому, противоречит слово «сегодня», а также и то обстоятельство, что в то время, когда произносил Свои слова Христос, согласно евангелисту, Таинство причащения еще не было установлено.

Переводы: «ежедневный» хлеб, «сверхъестественный», следует признать совершенно неточными.

Читатель видит, что из приведенных выше толкований лучшим представляется первое. При нем получает некоторое особенное значение и слово «наш», которое, говорят, хотя и «не представляется излишним», но могло бы быть и опущено. По нашему мнению, наоборот, оно имеет смысл, и довольно важный. Какой хлеб и по какому праву мы можем считать «нашим»? Конечно, тот, который приобретает нашими трудами. Но так

как понятие о заработанном хлебе весьма растяжимо, — один трудится много и приобретает мало, другой трудится мало и приобретает много, — то понятие о «нашем», т.е. заработанном, хлебе ограничивается словом «насущенный», т.е. необходимый для жизни, и затем словом «сегодня». Хорошо было сказано, что здесь просто указывается на золотую середину между бедностью и богатством. Соломон молился: *нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом* (Притч. 30:8).

12. и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим;

Русский перевод точен, если только признать, что *оставляем* (в славянской Библии) — ἀφίεμεν действительно поставлено в настоящем времени, а не в аористе (ἀφήκαμεν), как в некоторых кодексах. Слово ἀφήκαμεν имеет «лучшую аттестацию». Типендорф, Элфорд, Весткот, Хорт ставят ἀφήκαμεν — «мы оставили», но Вульгата — настоящее (dimittimus), так же Иоанн Златоуст, Киприан и другие. Между тем разница в смысле, смотря по тому, примем мы то или другое чтение, получается значительная. Прости нам грехи наши, потому что мы сами прощаем или уже простили. Всякий может понять, что второе, так сказать, категоричнее. Прощение нами грехов ставится как бы условием для прощения нас самих, наша земная деятельность здесь служит как бы образом для деятельности небесной. Образы

заимствованы от обыкновенных заимодавцев, дающих займы деньги, и должников, их получающих и затем возвращающих. Пояснением прощения может служить притча о богатом, но милостивом царе и безжалостном должнике (Мф. 18:23–35). Греческое слово ὀφειλῆτης означает должника, который должен уплатить кому-нибудь ὀφείλημα, денежный долг, чужие деньги (aes alienum). Но в более обширном смысле ὀφείλημα означает вообще какие-нибудь обязательства, всякую плату, подать, а в рассматриваемом месте слово это поставлено вместо слова «грех», «преступление» (ἁμαρτία, παράπτωμα). Слово употреблено здесь по образцу еврейского и арамейского «лов», которое означает и денежный долг (debitum), и вину, преступление, грех (= culpa, reatus, peccatum).

Второе предложение (*как и мы прощаем* и прочее) издавна приводило толкователей в большое затруднение. Прежде всего рассуждали о том, что понимать под словом *как* (ὥς), — принимать ли его в строжайшем смысле или в более легком, применительно к человеческим слабостям. Понимание в строжайшем смысле приводило многих церковных писателей в трепет от того, что сам размер или количество божественного прощения наших грехов вполне определяется размерами нашей собственной способности или возможности прощения грехов нашим ближним. Другими словами, божественное милосердие определяется здесь человеческим милосердием. Но так как человек не способен к такому

же милосердию, какое свойственно Богу, то положение молящегося, не имевшего возможности примириться, заставляло многих содрогаться и трепетать.

Автор приписываемого святителю Иоанну Златоусту сочинения «Opus imperfectum in Matthaеum» свидетельствует, что в древней Церкви молящиеся второе предложение пятого прошения совсем опускали. Один писатель советовал: «Говоря это, о, человек, если будешь делать так, т.е. молиться, думай о том, что сказано: *страшно впасть в руки Бога Живаго* (Евр. 10:31)». Некоторые, по свидетельству Августина, старались сделать как бы некоторый обход и вместо грехов разумели денежные обязательства. Златоуст, по-видимому, желал устранить затруднение, когда указывал на различие отношений и обстоятельств: «Отпущение первоначально зависит от нас, и в нашей власти состоит суд, производимый о нас. Какой ты сам производишь суд о себе, такой же суд и Я произнесу о тебе. Если простишь своему собрату, то и от Меня получишь то же благодеяние — хотя это последнее на самом деле гораздо важнее первого. Ты прощаешь другого потому, что сам имеешь нужду в прощении, а Бог прощает, Сам ни в чем не имея нужды. Ты прощаешь собрату, а Бог — рабу, ты виновен в бесчисленных грехах, а Бог безгрешен». Современные ученые также не чужды сознания этих трудностей и стараются объяснить слово *как* (ὡς), — по-видимому, правильно, — в несколько смягчен-

ном виде. Строгое понимание этой частицы не допускается контекстом. В отношениях между Богом и человеком, с одной стороны, и человеком и человеком — с другой, не наблюдается полного равенства (paritas), а есть только сходство довода (similitudo rationis). Царь в притче оказывает рабу больше милосердия, чем раб — своему товарищу. Ὡς можно переводить словом «подобно» (similiter). Здесь подразумевается сравнение двух действий по роду, а не по степени.

В заключение скажем, что мысль о прощении грехов от Бога под условием прощения грехов нашим ближним была, по-видимому, чужда по крайней мере язычеству. По словам Филострата (Vita Apollonii, I, 11), Аполлоний Тианский предложил и рекомендовал молящемуся обращаться к богам с такой речью: «Вы, о боги, заплатите мне мои долги, — мне должное» (ὦ θεοί, δοῦντέ μοι τὰ ὀφειλόμενα).

13. и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

Слова «и не введи» сразу же дают понять, что Бог вводит в искушение, есть причина его. Другими словами: если мы не будем молиться, то можем впасть в искушение от Бога, Который введет нас в него. Но возможно ли и каким образом возможно приписывать такое дело Высочайшему Существо? С другой стороны, такое понимание шестого прошения, по-видимому, противоречит словам апостола Иакова,

который говорит: *в искушении* (во время, среди искушения) *никто не говорит: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого* (Иак. 1:13). Если так, то зачем молитва к Богу, чтобы Он не вводил нас в искушение? Он и без молитвы, по апостолу, никого не искушает и не будет искушать. В другом месте тот же апостол говорит: *с великою радостью принимайте, братья мои, когда впадаете в различные искушения* (Иак. 1:2). Отсюда можно заключить, что, в некоторых по крайней мере случаях, искушения бывают даже полезны и потому об избавлении от них молиться нет надобности. Если мы обратимся к Ветхому Завету, то найдем, что *Бог искушал Авраама* (Быт. 22:1); *гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: поиди, исчисли Израиля и Иуду* (2 Цар. 24:1; ср. 1 Пар. 21:1). Мы не объясним этих противоречий, если не признаем, что Бог попускает зло, хотя и не является виновником зла. Причиной зла служит свободная воля свободных существ, которая раздваивается вследствие греха, т.е. принимает или доброе, или злое направление. Вследствие существования в мире добра и зла мировые действия или явления разделяются также на злые и добрые, зло появляется подобно тому, как муть среди чистой воды или как отравленный воздух в чистом. Зло может существовать независимо от нас, но мы можем сделаться в нем участниками в силу того, что живем среди зла. Глагол *ἐισφέρω*, упо-

требленный в рассматриваемом стихе, не так силен, как *ἐισβάλλω*; первым не выражается насилия, вторым — выражается. Таким образом «не введи нас в искушение» значит: «не введи нас в такую среду, где существует зло», не допускай этого. Не допускай того, чтобы мы, вследствие своего неразумия шли в сторону зла, или, чтобы зло надвинулось на нас независимо от нашей вины и воли. Такая просьба естественна и была вполне понятна слушателям Христа, потому что основывается на глубочайшем знании человеческой природы и мира.

По-видимому, здесь нет особенной надобности рассуждать о самом характере искушений, из которых одни представляются полезными для нас, а другие — вредными. В еврейском существуют два слова, «бахан» и «наса» (оба слова употреблены в Пс. 25:2), которые значат «испытывать» и употребляются чаще о справедливом, чем несправедливом испытании. В Новом Завете обоим этим словам соответствует только одно — *πειράσμις*, а Семьдесят толковников переводят их двумя (*δοκιμάζω* и *πειράζω*). Цель искушений может состоять в том, чтобы человек был *δόκιμος* — *испытан* (Иак. 1:12), и такая деятельность может быть свойственна Богу и полезна для людей. Но если христианин, согласно апостолу Иакову, должен радоваться, когда впадает в искушение, потому что вследствие этого он может оказаться *δόκιμος* и *получит венец жизни* (Иак. 1:12), то и в этом случае он должен «молиться о сохранении от искушений, потому

что он не может утверждать, что преодолеет испытание — δόκιμος. Так Христос называет блаженными тех, которых преследуют и злословят за имя Его (Мф. 5:10–11), но какой христианин будет искать злословия и преследований, и даже сильно к ним стремиться?» (Толук, [1856]). Тем опаснее для человека искушения от диавола, который называется πειραστής, πειράζων. Это слово со временем получило худое значение, как и употребленное несколько раз в Новом Завете πειρασμός. Отсюда под словами «не введи нас в искушение» можно понимать искушение не от Бога, а от диавола, который действует на наши внутренние склонности и этим ввергает нас в грех. Понимание «не введи» в позвольтельном смысле: «не попускай, чтобы мы были искушаемы» (Евфимий Зигавин), и πειρασμός в особенном смысле, в смысле искушения, которого мы не можем перенести, нужно отвергнуть, как ненужное и произвольное. Если, таким образом, искушение в рассматриваемом месте означает искушение от диавола, то такое объяснение должно повлиять на последующее значение слов «от лукавого» — τοῦ πονηροῦ.

С этим словом мы уже встречались, здесь оно переводится в русском и славянском неопределенно — *от лукавого*, в Вульгате — *a malo*, в немецком переводе Лютера — *von dem Uebel*, в английском — *from evil* (тж. имеется англ. вариант *from the evil one*. — *Прим. ред.*), т.е. от зла. Такой перевод оправдывается тем, что если бы здесь следовало понимать «от диа-

вола», то была бы тавтология: не введи нас во искушение (подразумевается — от диавола), но избавь нас от диавола. Το πονηρόν в среднем роде с артиклем и без существительного означает «зло» (см. комментарии к Мф. 5:39), а если бы Христос разумел здесь диавола, то, как справедливо замечают, мог бы сказать: ἀπὸ τοῦ διαβόλου или τοῦ πειράζοντος. В связи с этим следует объяснять и «избави» (ῥῦσαι). Глагол этот соединяется с двумя предлогами «от» и «из», и это, по-видимому, определяется реальным значением такого рода соединений. О человеке, погрузившемся в болото, нельзя говорить: избавь его от (ἀπὸ), но из (ἐκ) болота. Можно было бы предполагать поэтому, что в 12-м стихе лучше было бы употребить «из», если бы здесь говорилось о зле, а не диаволе. Но в этом нет надобности, потому что из других случаев известно, что «избавлять из» указывает на действительную, уже наступившую опасность, «избавлять от» — предполагаемую или возможную. Значение первого сочетания «избавлять от», второго — «предохранять», причем не устраняется вовсе мысли и об избавлении от уже существующего зла, которому человек уже подвержен.

В заключение заметим, что изложенные в данном стихе два прошения многими сектантами (реформатами, арминианами, социнианами), считаются за одно, так что молитва Господня имеет только шесть прошений.

Славословие принимают Иоанн Златоуст, Постановления Апостольские, Феофилакт, протестанты (в немецком

переводе Лютера, в английском переводе), также славянский и русский тексты. Но есть некоторые основания думать, что оно не было сказано Христом, и поэтому его не было в первоначальном евангельском тексте. На это прежде всего указывают различия в произнесении самих слов, которые можно наблюдать и в наших славянских текстах. Так, в Евангелии: *яко Твое есть Царствие и сила и слава во веки, аминь*, но священник произносит после «Отче наш»: «яко Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков». В греческих текстах, дошедших до нас, подобные отличия еще заметнее, чего не могло бы быть, если бы славословие было заимствовано из подлинного текста. Его нет в древнейших манускриптах и Вульгате (только «аминь»), оно не было известно Тертуллиану, Киприану, Оригену, свт. Кириллу Иерусалимскому, Иерониму, Августину, свт. Григорию Нисскому и другим. Евфимий Зигавин прямо говорит, что оно «приложено церковными толкователями». Вывод, который можно сделать из 2 Тим. 4: 18, по словам Элфорда, скорее говорит против славословия, чем в пользу его. Единственное, что можно сказать в его пользу, это то, что оно находится в древнем памятнике «Учении 12 апостолов» (Didache XII apostolorum, 8, 2) и в сирийском переводе Пешито. Но в «Учении 12 апостолов» оно имеет в такой форме: «потому что Твоя есть сила и слава вовеки» (ὅτι σου ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας); а

Пешитта «не стоит вне подозрений в некоторых интерполяциях и прибавках из лекционариев». Предполагают, что это была богослужебная формула, с течением времени внесенная в текст молитвы Господней (ср. 1 Пар. 29:10–13). Первоначально было внесено только, может быть, слово «аминь», а затем эта формула была распространена отчасти на основании существовавших богослужебных формул, а отчасти прибавкой произвольных выражений, подобно тому, как распространены в нашей церковной (и католической) песни «Богородице Дево, радуйся» евангельские слова, сказанные Архангелом Гавриилом. Для толкования евангельского текста славословие или вовсе не имеет значения, или имеет только небольшое.

14. Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный,

15. а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.

Ср. Мф. 18:35; Мк. 11:25–26.

Слова эти можно считать дополнением и развитием пятого прошения молитвы Господней, причем употреблен одинаковый греческий глагол «оставлять» (ἀφίεναι), но «долги» заменены «грехами» (παράπτωματα).

16. Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться

людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

Буквально: «Когда же поститесь, не будьте, как лицемеры, унылые. Они помрачают лица свои, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, они получают награду свою». В Библии рассказывается много случаев, когда постящиеся надевали траурные одежды и посыпали пеплом свои головы в знак скорби. Еврейские названия поста указывают преимущественно на смирение и сокрушение сердца, и Семьдесят переводят эти названия через *ταπεινὸν τὴν ψυχὴν* — смирять душу. В талмудических трактатах Таанит (пост) и Иома встречается несколько предписаний о посте. Нисколько не удивительно, что с течением времени здесь развилось грубое лицемерие, которое и обличает Христос. *Унылы* (σκυθρωποί, от σκύρος — угрюмый, и ὤψ — лицо; ср. Лк. 24:17 — у Семидесяти; Быт. 40:7; Неем. 2:1; Сир. 25:25 — русский перевод; Дан. 1:10, — πρόσωπα σκυθρωπά) можно перевести еще «мрачный» или «печальный». Пророк Исаия (Ис. 61:3) характеризует пост (сетование) пеплом, плачем и унылым духом (ср. Дан. 10:3; 2 Цар. 12:20). Лицемеры особенно пользовались этими способами, чтобы привлечь внимание на свои посты, сделать их заметными. Что касается ἀφανίζω, переведенном в русском «*принимают на себя мрачные лица*», то смысл его понимается различно и для объяснения его было много написано. Златоуст понимал его в смысле «искажать» (διωθεῖσθαι,

ἀπολλύουσιν — последнее означает «губить»). Указываемые Мейером примеры такого искажения в Библии (2 Цар. 15:30; Есф. 6:12) едва ли сюда подходят. Ἀφανίζω вообще значит затемнять, делать неясным, неузнаваемым. Некоторые объясняли это в том смысле, что лицемеры загрозняли, пачкали свое лицо, хотя это и позднейшее значение слова (в древности оно употреблялось в смысле совершенно закрывать — τελῶς ἀφανῆ ποιῆσαι). В смысле «пачкать», «загрознять», по-видимому, употреблялось это слово у классиков: они произносили его о женщинах, которые «красятся». Поэтому, говорит Элфорд, намек здесь не на закрытие лица, на что можно было бы смотреть как на знак скорби, а на нечистоту лица, волос, бороды и головы. На это указывает и дальнейший контраст — 17-й стих. Справедливо видят здесь игру слов (ἀφανίζουσι — φανῶσι), понятную, конечно, только на греческом языке.

17. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое,

Здесь почти точное соответствие с постановлениями Таанит и Иома. Только там это служило признаком прекращения поста, а здесь — его начала и продолжения. Думали, что Спаситель говорит только о частных постах, при которых возможно соблюдение данных Им постановлений. Что же касается общественных постов, то неудобно было бы выступать с умытым лицом и веселым видом в то

время, когда все другие вели себя иначе. Но такое различие, по-видимому, не необходимо; и тот и другой пост для лицемеров мог служить поводом для показухи, и эта последняя осуждается для всех видов поста. По учению Спасителя пост должен быть во всех случаях тайным, внутренним расположением человека в его отношении к Богу, постом для Бога, а не для человека.

18. чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Конструкция и выражения этого стиха весьма сходны с 6-м стихом. Слово «втайне» 6-го стиха (ἐν τῷ κρυπτῷ) заменено два раза ἐν τῷ κρυφῷ. Никакой разницы по смыслу между этими выражениями нет, хотя и трудно объяснить, почему одно выражение заменено другим. Последнего слова «явно», как и в 6-м стихе, нет почти во всех унциальных, более чем 150 курсивных, в главных древних переводах и у важнейших церковных писателей. Думают, что это выражение внесено сюда с полей какого-нибудь древнего манускрипта.

19. Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут,

В этом стихе Спаситель сразу же переходит к речи о таком предмете, который не имеет, по-видимому, ни-

какой связи с предыдущими Его наставлениями. Цан объясняет эту связь так: «Иисус, говоривший Своим ученикам в слух иудейской толпы, проповедует здесь не вообще против языческого и мирского образа мышления (ср. Лк. 12:13–31), а показывает несовместимость такового с благочестием, о котором ученики должны и будут заботиться. Именно здесь и находится связь с предыдущими частями речи. Фарисеи считались до того времени в народе преимущественно людьми благочестивыми, но с благочестивой ревностью, которой для них ни разу не отрицал Иисус Христос, связывались у многих фарисеев и раввинов мирские интересы. Рядом с гордостью (Мф. 6:2, 5, 16; 23:5–8; Лк. 14:1, 7–11; Ин. 5:44; 7:18; 12:43) указывается преимущественно на их любовь к деньгам. Таким образом и рассматриваемый отдел служит к объяснению Мф. 5:20».

Можно принять, что такое мнение вполне точно раскрывает, в чем заключается связь, если только она действительно существует между этими разными разделами. Но связь можно выразить и яснее. Мы думаем, что вся Нагорная проповедь представляет из себя ряд очевидных истин и что отыскать между ними связь иногда чрезвычайно трудно, подобно тому, как трудно отыскать ее в словаре между словами, напечатанными на одной и той же странице. Нельзя не видеть, что мнение Цана о таковой связи отличается некоторой искусственностью, и, во всяком случае, такую связь едва ли могли усматривать ученики, которым

говорил Иисус Христос, и народ. На основании этих соображений мы имеем полное право считать данный стих началом нового раздела, где говорится о совершенно новых предметах, и притом без ближайшего отношения к фарисеям или язычникам.

Христос в Нагорной проповеди не столько обличает, сколько научает. Он пользуется обличениями не ради них самих, а опять — для той же цели — научить. Если и можно предполагать связь между разными разделами Нагорной проповеди, то она заключается, по-видимому, в разнообразии указаний на извращенные понятия о праведности, какие свойственны естественному человеку. Нить Нагорной проповеди — описание этих извращенных понятий и затем разъяснение, каковы должны быть истинные, правильные понятия. К числу извращенных понятий грешного и естественного человека относятся и его понятия и взгляды на мирские блага. И здесь Спаситель опять предоставляет людям сообразоваться с данным Им учением, оно является только светом, при котором возможна нравственная работа, имеющая целью нравственное усовершенствование человека, но не самой этой работой.

Правильный и общий взгляд на земные сокровища заключается в следующем: *не собирайте себе сокровищ на земле*. Нет надобности рассуждать, как это делает Цан, о том, разумеются ли здесь только «большие накопления», «собрание больших капиталов», наслаждение ими скупца, или также и

собрание незначительных капиталов, заботы о насущном хлебе. Спаситель, по-видимому, не говорит ни о том, ни о другом. Он высказывает только правильный взгляд на земные богатства и говорит, что их свойства сами по себе должны препятствовать тому, чтобы люди относились к ним с особенной любовью, приобретение их ставили целью своей жизни. Свойства земных богатств, указанные Христом, должны напоминать людям о нестяжательности, и последняя должна определять отношение человека к богатству и вообще к земным благам. С этой точки зрения богатый человек может быть так же нестяжателен, как и бедный. Всякие, даже «большие накопления» и «собрание больших капиталов» могут быть правильны и законны с нравственной точки зрения, если только в эти действия человека вносится дух нестяжательности, указанный Христом. Христос не требует от человека аскетизма.

Не собирайте себе сокровищ на земле (μὴ θησαυρίζετε θησαυρούς) лучше, по-видимому, перевести так: не цените сокровищ на земле, причем «на земле» будет, конечно, относиться не к сокровищам, а к «не цените» (*не собирайте*). Т.е. не собирайте на земле. Если бы «на земле» относилось к «сокровищам», т.е. если бы здесь подразумевались «земные» сокровища, то, во-первых, стояло бы, вероятно, θησαυρούς τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς, так же было бы в следующем стихе или, может быть, τοὺς θησαυρούς ἐπὶ τῆς γῆς. Но указание Цана, что если бы «на земле»

относилось к сокровищам, то следовало бы ожидать οὗς вместо поставленного здесь ὅπου, едва ли может быть принято, потому что οὗς могло бы стоять и в том, и другом случае.

Почему мы не должны собирать себе сокровищ на земле? Потому что (ὅπου παῖτες αἱ αἰτιολογίαι) там *моль и ржа истребляют и воры подкапывают и крадут*. Моль (σῆς) — сходно с еврейским словом «сас» (Ис. 51:8 — только один раз в Библии) и имеет одинаковое значение, — следует принимать вообще за какое-нибудь вредное насекомое, которое вредит имуществу. Также и слово «ржа», т.е. ржавчина. Под этим последним словом нужно понимать тление всякого рода, потому что Спаситель не хотел, конечно, сказать того, что не следует сохранять только тех предметов, которые подвержены порче со стороны моли или ржавчины (хотя буквальный смысл этих слов и таков), а выразился только в общем смысле; в том же смысле сказаны и последующие слова, потому что причиной убытков бывает не только подкапывание и кражи в буквальном смысле. Параллельное место у Иак. 5:2–3. У раввинов для обозначения ржавчины было расхожее слово «халюда» (Толук, [1856]).

20. но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут,

Противоположение предыдущему. Разумеются, очевидно, духовные сокровища, которые не подлежат тако-

му же истреблению, как земные. Но ближе, в чем именно должны состоять эти духовные сокровища, не определяется (ср. 1 Пет. 1:4–9; 2 Кор. 4:17). Объяснения здесь требует только «не истребляют» (ἀφανίζεῖ — то же слово, какое употреблено в 16-м стихе о лицах). Ἀφανίζω (от φαίνω) здесь означает «удалять из вида», отсюда — губить, погублять, истреблять. В остальном конструкция и выражение такие же, как и в 19-м стихе.

21. ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше.

Смысл ясен. Жизнь человеческого сердца сосредоточивается на том и около того, что человек любит. Человек не только любит те или иные сокровища, но и живет или старается жить около них и вместе с ними. Смотря по тому, какие сокровища человек любит, земные или небесные, и жизнь его бывает или земной или небесной. Если в сердце человека преобладает любовь к земным сокровищам, то небесные отходят для него на задний план, и наоборот. Здесь в словах Спасителя глубокое обличение и объяснение тайных, сердечных человеческих помышлений. Как часто мы заботимся, по-видимому, только о небесных сокровищах, но сердцем своим привязаны бываем только к земным, и самые наши стремления к небу бывают только видимостью и предлогом для сокрытия от посторонних взоров нашего любвеобилия к сокровищам только земным.

Вместо «ваше» Тишпендорф, Весткот, Хорт и другие — «сокровище

твое», «сердце твоё». Так на основании лучших авторитетов. Может быть, в *recepta* и многих курсивных «твое» заменено словом «ваше» для согласования с Лк. 12:34, где «*ваше*» не подлежит сомнению. Цель употребления «твое» вместо «ваше», может быть, заключалась в том, чтобы обозначить индивидуальность сердечных склонностей и стремлений человека со всем их бесконечным разнообразием. Один любит одно, другой — другое. Знакомое всем выражение «у меня сердце лежит» или «не лежит к тому-то» почти равнозначно евангельскому выражению данного стиха. Его можно перефразировать так: «где находится то, что ты считаешь своим сокровищем, туда будут направляться и сердечные помыслы твои, и любовь твоя».

22. Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло;

23. если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?

Толкование этого места у древних церковных писателей отличалось простотой и буквальным пониманием. Златоуст принимает «чистый» (ἀπλούς) в значении «здоровый» (ὑγιής) и толкует так: «Ибо как глаз простой, т.е. здоровый, освещает тело, а если худ, т.е. болезнен, затемняет, так и ум потемняется от заботы». Иероним: «Как все тело наше бывает во тьме, если глаз не прост (*simplex*), так, если и душа

потеряла свой первоначальный свет, то все чувство (чувственная сторона души) остается во мраке». Августин понимает под глазом намерения человека, — если они будут чисты и правильны, то и все наши дела, исходящие из наших намерений, хороши.

Иначе смотрят на это дело некоторые современные экзегеты. «Идея 22-го стиха, — говорит один из них, — довольно наивна — будто глаз есть орган, через который свет находит доступ ко всему телу, и будто существует духовное око, через которое входит духовный свет и освещает всю личность человека. Это духовное око должно быть чисто, иначе свет не может входить и внутренний человек живет во тьме». Но даже с точки зрения современной науки какой же другой орган может быть назван светильником (хотя бы для тела), как не глаз? Идея 22-го стиха поэтому вовсе не так «наивна», как воображают, тем более что Спаситель не употребляет выражений «находит доступ», «входит», какие употребляются людьми, знакомыми с последними выводами естественных наук. Гольцман называет глаз «специфическим световым органом (*Lichtorgan*), которому тело обязано всеми своими световыми впечатлениями». Несомненно, что глаз есть орган для их восприятия. Если глаз не чист, то, — какое бы из этих выражений мы ни выбрали, — получаемые нами световые впечатления не будут иметь такой живости, правильности и силы, какие бывают у здорового глаза. Это правда, что с современной

научной точки зрения выражение: *свотильник для тела есть око*, могло бы показаться не совсем ясным и научно правильным. Но Спаситель и не говорил современным нам научным языком. С другой стороны, и современная наука не чужда подобных неточностей, например, «солнце восходит и заходит», тогда как солнце остается неподвижным, и никому нельзя ставить подобных неточностей в вину. Итак, выражение должно считаться правильным и равносильно современному научному выражению: глаз есть орган для восприятия световых впечатлений. При таком понимании нет надобности вводить дальнейших рассуждений, будто противоположными рассуждениями этого и дальнейшего стиха внушается контраст между щедростью и милостыней, и что по иудейской аксиоме «хороший глаз» есть метафорическое обозначение щедрости, «худой глаз» — скарелности. Это правда, что в нескольких местах Священного Писания «жадный» и «завистливый» глаз употребляются в этом смысле (Втор. 15:9; 28:54–56; Притч. 23:6; 28:22; 22:9; Тов. 4:7; Сир. 14:10). Но в рассматриваемом месте нет речи ни о щедрости, ни о милостыне, а просто выясняется, каково должно быть отношение человека к земным благам. В этом последнем и связь 22-го и 23-го стихов с предшествующею речью. Тусклый, помраченный, больной глаз любит больше созерцать земное, для него тяжело смотреть на яркий свет, на небесное. По словам Бенгеля, в Священном Писании слова, выражающие

простоту (*ἀπλοῦς, ἀπλότης*), никогда не употребляются в отрицательном смысле. Простой и добрый, имеющий небесные намерения, стремящийся к Богу — одно и то же.

В 23-м стихе — противоположение предыдущей речи. Последние предложения этого стиха всегда представлялись трудными. Можно наблюдать в этом месте чрезвычайно поэтическую и тонкую игру слов и переводить так же, как в нашем русском (в славянском переводе — *тма кольми* — точно, но неясно) и Вульгате (*ipsae tenebrae quantae sunt*), не относя слова *тма* к «внутренним помыслам человека, его страстям и наклонностям». Последний смысл только дальнейший и несобственный, поскольку образы и метафоры служат обозначением внутренних духовных отношений. Метафора основывается на различии степеней тьмы, начиная от недостатка света, сумерек и кончая полным мраком. Глаз нездоров (*πονηρός*) в противоположность здоровому (*ἀπλοῦς*), и тело освещается только отчасти; иначе сказать, глаз только отчасти воспринимает световые, и притом неверные, впечатления. Так что «если свет в тебе» равняется тьме, то «сколько тьмы». Гримм объясняет это выражение так: «Если свет твой внутренний есть тьма (темен), т.е. если ум лишен способности разумения, то как велика будет тьма (насколько больше она достойна сожаления в сравнении с слепотой тела)». *Σκότος* относится к так называемым «колеблющимся» выражениям у классиков, которые употребляют его

и в мужском и среднем роде. В Мф. 6: 23 — средний род и употреблено в значении «нездоровье», «пагуба» (ср. Ин. 3: 19; Деян. 26:18; 2 Кор. 4:6 — Кремер).

24. Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне.

Вместо «одному усердствовать» лучше «одного предпочитать и другим пренебрегать» (в славянском переводе: *или единого держится, о другом же нерадити начнет*). Обращает на себя прежде всего реальный смысл выражения: бывает ли действительно так, что человек не может служить двум господам? На это можно сказать, что нет правила без исключений. Но обыкновенно бывает так, что когда «много хозяев», то рабская служба не только трудна, но и невозможна. Даже в практических целях производится поэтому сосредоточение одной власти в одних руках. Затем обращает внимание конструкция речи. Не сказано: «одного (τὸν ἕνα) будет ненавидеть и одного презирать», потому что в этом случае получилась бы ненужная тавтология. Но одного будет ненавидеть, одного будет предпочитать, другого будет любить, другого ненавидеть. Указываются два господина, резко отличающиеся по характеру, что, по-видимому, выражено словом ἑτερος, которое (в отличие от ἄλλος) вообще означает родовое различие. Они совершенно разнородны и разнохарактерны. Поэтому «или»

«или» — не повторения, но предложения, обратные одно другому. Мейер выражает это так: «Будет ненавидеть А и любить Б, или будет предпочитать А и презирать Б». Указываются на разные отношения людей к двум господам, начиная с полной преданности и любви с одной стороны и ненависти с другой, и кончая простым, хотя бы даже и лицемерным, предпочтением или презрением. В промежутке между этими крайними состояниями можно подразумевать различные отношения большей или меньшей силы и напряженности. Опять чрезвычайно тонкое и психологическое изображение людских отношений. Из этого делается вывод, оправдываемый взятыми образами, хотя и без οὐν: *не можете служить Богу и маммоне*, — не просто «служить» (διακονεῖν), но быть рабами (δουλεύειν), находиться в полной власти. Очень хорошо объясняет это место Иероним: «Ибо кто раб богатства, оберегает богатства, как раб; а кто сверг с себя рабское иго, тот распоряжается ими (богатствами), как господин». Слово мамона (не маммона и не маммонас, — удвоение «м» в этом слове доказано очень слабо, Бласс) означает всякие роды обладания, наследия и приобретения, вообще всякое имущество и деньги. Находилось ли это, позднее образовавшееся слово в еврейском, или оно может быть сведено к арабскому слову, сомнительно, хотя Августин и утверждает, что маммона у евреев называются богатства и что с этим согласуется пуническое название, потому что *lucrum* на

пуническом языке выражается словом *mammon*. У сирийцев в Антиохии слово было обычно, так что Златоуст не счел нужным объяснить его, поставив вместо него χρυσός (золотая монета — Цан). Тертуллиан переводит мамона словом *nummus*. Что мамона есть название языческого бога — это средневековая басня. Но маркиониты объясняли его преимущественно об иудейском боге, а святитель Григорий Нисский считал его именем диавола Веельзевула.

25. Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?

Связь с предыдущим стихом выражена через διὰ τοῦτο — поэтому, посему, по этой причине. Спаситель говорит здесь как бы так: «Так как вы не можете собирать сокровищ одновременно и на земле и на небе, потому что это значило бы служить двум господам, то оставляйте поэтому мысли о земных сокровищах, и даже о самом необходимом для вашей жизни». Согласно Феофилакту, Спаситель «есть здесь не препятствует, а препятствует говорить: что будем есть? Так говорят богачи с вечера: что будем есть завтра? Видишь, что Спаситель здесь запрещает изнеженность и роскошь». Иероним замечает, что слово «*пить*» добавлено только в некоторых кодексах. Слова «*и что пить*» опущены у Тишендорфа, Весткота, Хорта, в

Вульгате и многих других. Смысл почти не изменяется. Слова «*для души*» противопоставляются дальнейшим «*для тела*», но их нельзя принимать в значении только души, а, как правильно замечает об этом Августин, для жизни. Иоанн Златоуст говорит, что «*для души*» сказано не потому, чтобы она нуждалась в пище, и что здесь просто Спаситель обличает дурной обычай. Дальнейшего слова нельзя перевести через «*жизнь*», не больше ли жизнь пищи и тело одежды? Стало быть ψυχή имеет здесь какое-нибудь другое значение. Нужно думать, что здесь подразумевается нечто близкое к soma — живой организм, и что уис употреблено в каком-нибудь простонародном смысле, вроде того, как у нас выражаются: душа не принимает и т.п.

26. Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?

Можно ли человеку жить как птицы небесные? Невозможность этого заставила древних толкователей объяснять стих в аллегорическом смысле. «И так что же? — спрашивает Златоуст. — Не нужно и сеять? Но Спаситель не сказал: не должно сеять и совершать полезный труд, но что не должно быть малодушным и бесполезно предаваться заботам». Позднейшие писатели (в т.ч. Ренан) позволяли себе даже глумиться над этим изречением и говорили, что Христу можно

было проповедовать так в стране, где насущный хлеб добывается без особенных забот, но что слова Его совершенно неприложимы к людям, живущим в более суровых климатических условиях, где забота об одежде и пище необходима и сопряжена иногда с большими трудностями. В народном употреблении сделавшееся почти половицей выражение «жить как птицы небесные» стало обозначать легкомысленную, бездомную и беззаботную жизнь, которая, конечно, предосудительна. Истинное значение этих выражений заключается в том, что Спаситель только сравнивает людскую жизнь с жизнью птиц небесных, но вовсе не учит тому, что люди должны жить так же, как они. Мысль сама по себе правильна и выражена ярко. В самом деле, если Бог заботится о птицах, то почему же люди должны поставлять себя вне Его заботы? Если они уверены, что Промысл Божий заботится о них не менее, чем о птицах, то этой уверенностью определяется вся их деятельность относительно пищи и одежды. Заботиться о них нужно, но при этом нужно и помнить, что пища и одежда для людей есть в то же время и предмет заботы и попечения Божиих. Это должно отклонять от отчаяния бедняка и в то же время сдерживать богача. Между полным отсутствием заботы и излишним, скажем даже, болезненным попечением, существует множество промежуточных стадий, и во всех один и тот же принцип — надежда на Бога — должен действовать одинаково.

Для примера избраны птицы небесные, чтобы яснее выразить, кому человек должен подражать. Слово «небесные» не излишне и указывает на свободу и приволье жизни птиц. Под птицами не разумеются хищные, потому что для характеристики избраны выражения, указывающие на таких птиц, которые питаются зернами. Это самые незлобивые и чистые из птиц. Выражение «птицы небесные» встречается у Семидесяти — они передают так еврейское выражение «йоф га-шаммаим».

27. Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?

Греческое слово ἡλικία означает и рост, и возраст. Многие комментаторы предпочитают переводить его словом «возраст», т.е. продолжение жизни. В сходном смысле употреблено подобное же выражение в Пс. 38:6: *вот Ты дал мне дни, как пяди*, т.е. очень короткие дни. Но против такого толкования возражают, что если бы Спаситель имел в виду продолжение жизни, то Ему было бы весьма удобно употребить вместо «локоть» (πῆχυς) какое-нибудь другое слово, обозначающее время, например мгновение, час, день, год. Далее, если бы Он говорил о продолжении жизни, то Его мысль была бы не только не совсем понятна, но и неверна, потому что при помощи забот и попечения мы, по крайней мере большей частью, можем прибавить к своей жизни не только дни, но и целые годы. Если согласиться с таким

толкованием, то «вся медицинская профессия показалась бы нам ошибкой и нелепостью». Значит, под словом ἡλικία нужно понимать не возраст, а рост. Но при таком толковании мы встречаемся с не меньшими трудностями. Локоть есть мера длины, может быть и мерой роста, она равняется приблизительно 46 см. Едва ли Спаситель хотел сказать: кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя бы на один локоть и сделаться, таким образом, исполином или великаном? Сюда присоединяется и еще одно обстоятельство. В параллельном рассматриваемому месте у Луки (Лк. 12: 25–26) говорится: *Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя на один локоть? Итак, если малейшего сделать не можете; что заботитесь о прочем?* Прибавка роста на один локоть здесь считается делом малейшим. Для решения вопроса о том, какое из двух приведенных толкований верно, из филологического разбора обоих слов (возраст — ἡλικία, и локоть — πῆχυς) заимствовать можно мало. Первоначальное значение первого, несомненно, продолжение жизни, возраст, и только в позднейшем новозаветном оно получило значение и роста. В Новом Завете употребляется в обоих смыслах (Евр. 11:11; Лк. 2: 52; 19:3; Ин. 9:21, 23; Еф. 4:13). Таким образом, выражение представляется одним из трудных. Для его правильного истолкования нужно прежде всего обратить внимание на то, что стих 27, несомненно, имеет ближайшее отношение к предшествующему стиху, а не к

последующему. Эта связь в настоящем случае выражена частицею δέ. По словам Морисона, экзегеты мало обращали внимания на эту частицу. Связь речи такова. Отец ваш Небесный питает птиц небесных. Вы гораздо лучше их (μᾶλλον нет надобности переводить словом «больше»), следовательно, вы можете вполне надеяться, что Отец Небесный будет питать и вас, и притом без особенных забот и попечения с вашей стороны. Но если вы оставите надежду на Отца Небесного и сами будете прилагать много забот о пище, то это совершенно бесполезно, потому что сами, своими заботами не можете прибавить «своим питанием» роста человеку даже и на один локоть. Правильность этого толкования можно подтвердить тем, что в 26-м стихе говорится о телесном питании, которое, конечно, прежде всего способствует росту. Рост совершается естественно. Какое-нибудь усиленное питание не может прибавить к росту младенца даже одного локтя. Поэтому нет никакой надобности предполагать, что Спаситель говорит здесь о гигантах или великанах. Прибавление роста на локоть — это незначительная величина в человеческом росте. При таком объяснении устраняется всякое противоречие с Лукой.

28. И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут;

Если человек не должен чрезмерно заботиться о питании, то для него также излишне большие заботы и об

одежде. Вместо «*посмотрите*» в некоторых текстах «*научитесь*» или «*поучитесь*» (καταμάθετε) — глагол, подразумевающий больше внимания, чем «*взгляните*» (ἐμβλέψατε). Полевые лилии не летают по воздуху, а растут на земле, людям можно с большей легкостью наблюдать и изучать их рост (теперь — αὐξάνουσιν). Что касается самих полевых лилий, то одни разумеют здесь «императорскую корону» (fritillaria imperialis, κρίνον βασιλικόν), дикорастущую в Палестине, другие — amaryllis lutea, которая со своими золотисто-лиловыми цветками покрывает поля Леванта, третьи — так называемую Гулееву лилию, которая очень велика, имеет пышную корону и неподражаема по своей красоте. Она встречается, хотя, кажется, и редко, на северных склонах Фавора и холмах Назарета. «Сказав о необходимой пище и показав, что о ней не нужно заботиться, Он переходит далее к тому, о чем еще менее надобно заботиться, потому что одежда не так необходима, как пища» (свт. Иоанн Златоуст).

29. но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них;

О славе Соломона см. 2 Пар. 9:15 и сл.

Все человеческие украшения несовершенны в сравнении с природными. Человек до настоящего времени не мог превзойти природы в устройстве различных красот. Способы делать украшения совершенно естественными до настоящего времени еще не найдены.

30. если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малOVERы!

Трава полевая отличается красотой, одевается так, как не одевался Соломон. Но обыкновенно она годится только на то, что ее бросают в печь. Вы заботитесь об одежде. Но вы несравненно превосходите полевые лилии, и потому можете надеяться, что Бог оденет вас еще лучше, чем полевые лилии.

МалOVERы — слово не встречается у Марка, но однажды у Луки (Лк. 12: 28). У Матфея 4 раза (Мф. 6:30; 8:26; 14:31; 16:8). В языческой литературе этого слова нет.

31. Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?

Смысл выражений тот же, что и в 25-м стихе. Но здесь мысль излагается уже в качестве вывода из предыдущего. Она блестяще доказана приведенными примерами. Смысл в том, что все наши попечения и заботы должны быть проникнуты духом надежды на Отца Небесного.

32. потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом.

Несколько странным с первого раза представляется здесь упоминание о язычниках (τὰ ἔθνη). Вполне хорошо объясняет это Иоанн Златоуст, говоря, что Спаситель потому здесь упомянул о язычниках, что они трудятся

исключительно для настоящей жизни, не размышляя о будущем и небесном. Златоуст придает также значение обстоятельству, что Спаситель не сказал здесь Бог, а назвал Его Отцом. Язычники еще не стали в сыновнее положение к Богу, но слушатели Христа, с приближением Царства Небесного, уже становились. Поэтому Спаситель вселяет в них высшую надежду — на Небесного Отца, Который не может не видеть чад Своих, если они находятся в затруднительных и крайних обстоятельствах.

33. *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам.*

Переведено точно и, однако, не согласно с подлинником. Согласно русскому переводу выходит, что «Его» относится к Царству, т.е. ищите Царства Божия и правды этого Царства, между тем в подлиннике, если бы местоимение «Его» относилось к Царству (βασιλεία), то вместо αὐτοῦ (мужского рода) стояло бы αὐτῆς. Значит, слово «Его» должно относиться к «Отец ваш на Небе» и смысл выражения таков: ищите прежде Царства и правды Отца вашего Небесного. В русском переводе это, впрочем, выражено тем, что «Его» напечатано с прописной буквы. Чтобы избежать всякой двусмысленности в греческом в нескольких кодексах прибавлено к τὴν βασιλείαν — τοῦ θεοῦ (в Вульгате и латинском переводе: regnum Dei, et justitiam ejus), а в некоторых τοῦ θεοῦ еще и после δικαιοσύνης, что излишне. Ватиканский

кодекс перемещает: ищите прежде правды и Царства, — что вероятно вызвано тем соображением, что правда служит условием для вступления в Царство (Мф. 5:20) и потому должна стоять впереди. Встречающееся у Оригена, Климента и Евсевия изречение Христа: «просите многого и малое приложится вам; просите небесного и земное приложится вам», объясняет смысл данного стиха, но не вполне. «Ищите» здесь заменено «просите». Люди должны прежде всего стремиться к тому, чтобы на земле наступило или появилось Царство и правда Божия, всячески содействовать этому своей жизнью, поведением и верой. Это в положительном смысле, в отрицательном — уклоняться от всякой неправды (лжи, обмана, показности и т.п.), где бы она ни существовала. Если бы такое стремление было общим, то все остальное, чего язычники так усердно ищут и о чем так много заботятся, появится без особенных трудов и забот. Опыт действительно показывает, что благосостояние среди людей появляется не тогда, когда они все свое внимание сосредоточивают в мирских интересах и своекорыстии, а когда ищут правды. Благосостояния людей никогда не отрицает Христос.

34. *Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы.*

Святитель Иоанн Златоуст объясняет эти слова так: «Не сказал — не заботьтесь, но не заботьтесь о завтрашнем

дне». Если принять это толкование отдельно и без связи с другими толкованиями, то получается некоторая двусмысленность. О завтрашнем дне не следует заботиться, но зато следует заботиться о других, дальнейших днях. Можно думать, что Спаситель вообще дает здесь наставление не заботиться о будущем, что ясно из контекста. Поэтому о завтрашнем дне сказано в общем смысле и, может быть, потому, что он бывает обыкновенно предметом наших ближайших и особенных забот.

Сам будет заботиться о своем — *μεριμνήσει ἑαυτῆς*; — в греческом довольно грубая конструкция, обязанная переводу с арамейского. По-видимому, для того, чтобы придать некоторый классический вид этому выражению, в некоторых кодексах поставлено τὰ ἑαυτῆς или τὰ περὶ αὐτῆς. Второе предложение служит доказательством первого. Мы и в действительности заботимся только о нынешнем дне. Распространять свои заботы на завтрашний и несколько дней — не в наших силах. Наше так называемое «предвидение» часто не оправдывается в будущем. Смысл выражения, следовательно, таков. Заботьтесь (можете заботиться) только о нынешнем дне, как вы и обыкновенно это делаете. В завтрашний день наступят свои особенные заботы, свойственные только этому дню. И это доказывается тем, что *довольно для каждого дня своей заботы*. «Довольно» как в русском так и в греческом — средний род, буквально: «довольно для дня злоба» (вместо «забота»). Такое

сочетание невозможно в русском языке, но в греческом допустимо, встречается в других местах Нового Завета (см. 2 Кор. 2:6; Лк. 22:38), хотя и не может быть подведено под общее правило. Слово «злоба» (κακία) имеет много значений, по смыслу вообще противоположно слову «добродетель» (ἀρετή), а здесь употреблено в смысле «тягость», «бедствие», «зло» (как у Сир. 19:6; Ам. 3:6; 1 Мак. 7:23 и др.). К обычной ежедневной деятельности человека всегда примешивается «элемент зла» в виде различных огорчений, неудач, неприятностей, разочарований, усталости, изнеможения, болезней и т.п. В Новом Завете это слово поставляется иногда рядом с перечислением различных пороков (Рим. 1:29; Кол. 3:8; Тит. 3:3).

ГЛАВА 7

Нагорная проповедь.

1–5. Суд (осуждение) ближних.

— 6. Извращенная, неправильная ревность к «святыне».

— 7–12. О молитве.

— 13–14. Тесные врата и узкий путь, ведущий в жизнь.

— 15–23. Ложные пророки.

— 24–27. Заключительная притча.

— 28–29. Общее впечатление на народ Нагорной проповеди Спасителя.

1. Не судите, да не судимы будете,

Ср. Лк. 6:37.

Прежде всего обращает на себя внимание вопрос, существует ли связь, и какая именно, первого стиха и вообще всей 7-й главы с тем, о чем говорилось

в предшествующей главе и, ближе всего, в 34-м стихе 6-й главы. Нужно только просто соединить эти два стиха: *довольно для каждого дня своей заботы. Не судите, да не судимы будете*, чтобы видеть, что никакой связи между этими стихами не существует. Такое заключение подтверждается тем, что в рассматриваемом стихе нет никакой соединительной частицы, как, например, «же» (δέ), «и», «или» и т.п., употребляемой в греческом языке для выражения связи. Если, следовательно, и существует какая-либо связь с предыдущим, то она может относиться не к отдельному стиху, а ко всей предшествующей главе. Но многие экзегеты совсем отрицают и эту связь, говоря, что в 7-й главе начинается речь о совершенно новых предметах. «Никакой связи с предыдущим», — так кратко и энергично выражается один немецкий комментатор (Де-Ветте, [1857]). Те экзегеты, которые признают связь, дают объяснения, которые иногда совершенно не похожи одно на другое.

Одни объясняют связь, говоря, что в 7-й главе содержится противоположение тому, что сказано в Мф. 6:14 и сл., или же тому, что сказано в 6-й главе о фарисеях, и таким образом указывается, что суда не должно быть вследствие обязанности людей прощать друг другу, или по крайней мере, что суд не должен быть фарисейским. Другие объясняют связь так: в 6-й главе говорилось об отношении людей к Царству Небесному, теперь начинается речь об отношении их

друг к другу. Граждане Царства Христова должны осмотнительно судить своих сограждан и прежде всего улучшать самих себя, если хотят быть судьями и исправлять других. Третьи: если вы серьезно и ревностно стремитесь к совершенству, то и по отношению к ближним вам следует быть кроткими и не осуждать. Еще объяснение: «С помрачением человеческого чувства о Боге, которое выражается в попечении только о земных благах, все более и более развивается крайняя испорченность религиозной жизни, выражающаяся в фарисейской праведности, и среди людей, с одной стороны, развивается фанатизм, который судит ближнего все с большей и большей черствостью, а с другой — все более и более плотское поведение и пренебрежение святыней» (Ланге, [1861]). Элфорд выражает связь в следующих формулах: «Связью с предыдущей главой непосредственно служит слово κακῶς (Мф. 6:34), при помощи которого Спаситель бросает взгляд в лучшем случае на бедность и греховность человеческой жизни; и теперь Им даются правила, как нужно жить в этом мире среди таких же грешников, как мы сами; посредственно же — и в более общем смысле — здесь продолжающееся предостережение против лицемерия в нас и других». Все эти и подобные предположения представляются маловероятными.

Лучшим представляется толкование Цана, который говорит, что если до сих пор речь в Нагорной проповеди представляла из себя упорядоченное

целое, была составлена из ясно обозначенных, но, однако, внутренне связанных между собою групп мыслей, то с начала 7-й главы следует ряд очень разнообразных маленьких отрывков, связь которых с первого взгляда походит на шнур, на который нанизаны перлы, и с двухсоставной речью Мф. 6:19–34 эта связь не ясна. Такое объяснение, по-видимому, всего ближе подходит к делу. Вся Нагорная проповедь состоит из так называемых очевидных истин, постепенно сделавшихся неясными естественному человеку и проясненных для его сознания Спасителем. Если так, то отыскивать близкую связь между отдельными изречениями, по крайней мере, в некоторых случаях, напрасно. Тут только и можно отыскивать шнур, на который нанизаны перлы, все одинакового достоинства, но не соприкасающиеся одни с другими. Где же этот шнур? Не заходя слишком далеко назад, возьмем только 6-ю главу и посмотрим, нельзя ли его здесь отыскать. Мы встречаемся здесь с целым рядом отрицательных выражений, или запрещений, к которым местами присоединяются положительные заповеди. Запрещения не имеют повсюду одинаковой формы (в греческом тексте), однако видно, что в них содержится перечисление того, чего люди не должны делать.

Таким образом, схематически, с присоединением выражений 7-й главы, все дело можно представить так. Спаситель говорит: *не труби перед собою, не будь, как лицемеры; не говори-те лишнего, как язычники, не уподоб-*

ляйтесь им; не будьте унылы; не собирайте себе сокровищ на земле; не заботьтесь для души вашей; не заботьтесь и не говорите; не заботьтесь о завтрашнем дне (Мф. 6:2, 5, 7, 8, 16, 19, 25, 31, 34). В 7-й главе речь продолжается в том же духе: *не судите; не давайте святыни псам* (Мф. 7:1, 6).

Если говорить, что между Мф. 7:1 и Мф. 6:34 нет связи, то она неясна была и раньше, например, в Мф. 6:19, потому что и там не было никакой соединительной частицы. Просматривая все вышеприведенные отрицательные выражения, какую связь мы можем открыть между ними? Очевидно, что связи никакой нет или местами она очень незначительна. И однако мы видим, что вся эта речь совершенно естественна и соответствует народной ораторской речи, в которой мысли текут строго логически и связно. Связь эта отличается крайней простотой и настолько безыскусственна, что в некоторых случаях как будто даже вовсе исчезает. Все это может доставлять затруднения ученым, но, напротив, сильно облегчает понимание речи для простых людей, которые обыкновенно следят не за тем, как одно предложение логически вытекает из другого, а больше за отдельными мыслями самими по себе. К сказанному нужно прибавить, что отыскание надлежащей связи между 6-й и 7-й главами и в изречениях этой последней затрудняется еще и тем, что 7-я глава имеет сходство с частью Нагорной проповеди, изложенной у Луки (Лк. 6:37–49), тогда как вся 6-я глава Матфея у Луки

пропущена. Говорят, что в изложении Луки больше связи, чем у Матфея. Но с первого раза этого, однако, не видно.

Что касается смысла самого выражения: *не судите, да не судимы будете*, то для объяснения его может служить прежде всего то обстоятельство, что апостол Павел решительно восстает против обычая коринфских христиан *судиться у нечестивых*, увещевает их *судиться у святых*, отрицая здесь, очевидно, тогдашний гражданский суд (1 Кор. 6:1 и сл.). Полезно заметить, что в древнейшей христианской литературе изречение Христа приводится в Послании к Филиппийцам Поликарпа, епископа Смирнского (*Epistula ad Philippenses*, II, 3), и Климента Римского (*Epistula I ad Corinthios*, 13, 2). Так как реальный смысл изречения Христа, несмотря на его видимую простоту, представляется одним из самых трудных для толкования, то далеко не мешает обратить внимание и на то, как понято было изречение в самой глубокой древности непосредственными и ближайшими учениками апостолов. Поликарп приглашает лиц, к которым пишет, оставлять пустое празднословие (*ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαιολογίαν* — *Epistula ad Philippenses*, II, 1). Воскресивший Христа из мертвых, говорит Поликарп, и нас воскресит, если будем исполнять волю Его, возлюбим то, что Он возлюбил, и будем уклоняться от всякой неправды, корыстолюбия, сребролюбия, злословия (или клеветы — *καταλαλῶς* — там же II, 2). Эти свои тезисы Поликарп доказывает текстами, заимствован-

ными из Нагорной проповеди по изложению Матфея и Луки (Мф. 7:1; 5:3:10; Лк. 6:20, 37). Текст не *«судите, да не судимы будете»* приведен буквально по Мф. 7:1. Для нас теперь важно не это, а то, что текст ясно приводится Поликарпом в доказательство греховности злословия, клеветы и ложного свидетельства. Поликарп не применяет его к судебным установлениям и их деятельности, а только — к различным грехам и недостаткам в человеческом обществе. Согласно Клименту «неосуждение» других есть результат смирения. Далее следует такое увещание: «Милуйте, чтобы быть помилованными, прощайте, чтобы прощено было вам, как вы делаете, так будет сделано и вам; как даете, так воздается и вам; как судите, так и будете судимы (*ὥς κρίνετε οὕτως κριθήσεσθε*); какую мерою мерите, такую отмерено будет и вам». И здесь опять нет речи ни об официальных судьях, ни о судебных установлениях.

Общий тон рассуждений позднейших церковных писателей, насколько нам известно, таков же. Они не говорят о гражданском суде. Рассуждая о частном суде, они указывают, что человек не должен быть суровым судьей (*πικρὸς δικαστής*) и что сам суд должен заключаться во внушении, совете, желании исправления. Но частный суд не отрицается. «И так что же? — спрашивает Иоанн Златоуст. — Если (кто-нибудь) соблудит, то неужели мне не говорить, что худо блудодеяние, и неужели не следует исправлять распутника? Исправляй, но

не как враг, и не как враг, требующий возмездия, но как врач, прилагающий лекарство. Спаситель не сказал, не оттаптывай грешника, но: не суди, т.е. не будь жестоким судьей». Иоанн Златоуст говорит, что и Сам Христос и апостолы судили много раз и осуждали грешников и что если бы понимать текст в буквальном смысле, то такое понимание противоречило бы многим другим местам Нового Завета. Слова эти справедливы, потому что в Новом Завете действительно указывается, что Христос и Сам судил людей (Мф. 23:14, 33); дал власть судить и апостолам, которые этой властью пользовались (1 Тим. 5:20; 2 Тим. 4:2; Тит. 1:9; 2:15; также 1 Тим. 4:1; 2 Ин. 1:10; 1 Фес. 5:21). Августин предлагал объяснять здесь «сомнительные факты», истолковывая их «с лучшей стороны». «В двух случаях, — говорит он, — мы должны остерегаться безрассудного суда: когда неизвестно, с каким намерением совершено какое-нибудь дело, или же неизвестно, каков будет человек, который кажется или добрым, или злым». Иероним, указав на то, что Павел осудил коринфского прелюбодея (1 Кор. 5), а Петр Ананию и Сапфиру (Деян. 5), говорит, что Христос не запретил, а научил, как судить. Таким образом, видно, что церковные писатели, уклоняясь от рассуждений о гражданском суде, признают, однако, необходимость частного или даже церковного суда, делая уступки практической необходимости осуждать грех как таковой.

В позднейшее время некоторые толкователи заповедь Спасителя понима-

ют гораздо строже. Категорическая и сказанная без всяких ограничений заповедь многими, преимущественно сектантами, понималась буквально в смысле отрицания всякого суда, выступления против властей и свержения их (анабаптисты). С другой стороны, подобные же толкования в новое время часто делались поводом к усвоению «слабой сентиментальности» и «субъективной несдержанности» по отношению к преступникам, служили оправданием широкой терпимости, которая относилась безразлично ко лжи и греху, к правде и справедливости. А в тех случаях, когда суд за преступления не ослаблялся, пытались основывать на заповеди Христа по крайней мере терпимость к ложным учениям или заблуждающимся в мнениях или учениях людям. Немудрено поэтому, если и новейшие экзегеты сосредоточивали все свое внимание на объяснении этого трудного изречения и старались это выяснить. Мнения, высказанные ими, до того разнообразны, что их трудно и перечислить. Утверждали, например, что Христос говорит не «*de ministeriis vel officiis, divinitus ordinatis, sed de judiciis, quae fiunt extra seu praeter vocationes et gubernationes divinas* (не о служениях, божественно установленных, а о судах, которые происходят вне или помимо призваний или управлений божественных)». Возражая против отрицания светских судов, указывали на то, что заповедь Христа нельзя понимать категорически ввиду, с одной стороны, противоположения: не судите — не будете судимы,

которое будто бы можно изменить так: судите, но так, чтобы вам можно было получить оправдательный приговор, когда сами предстанете на суд, а с другой — что Христос в 5-м стихе не запрещает совсем суда над ближним, но требует, чтобы судья предварительно вынул сначала бревно из глаза своего. Таким образом в стихах 2–5 подразумевается ограничение категорической заповеди, данной в 1-м стихе. Христос запрещает не вообще всякий суд, а только «некомпетентный», который совершается не по призванию, не по должности и без любви. Далее, высказывалось мнение, что в рассматриваемом стихе разумеется только фарисейский суд, что Христос по-прежнему осуждает здесь только лицемеров. Но, говорили, человек обладает рассудком, и эта способность есть критическая. Если бы мы были лишены способности суждения, то находились бы в зависимости не только от всякого ветра учения, но также и от всякого прилива страсти. Поэтому Спаситель, говоря «*не судите*», не разумеет здесь ни обыкновенного суда, ни обыкновенной критики. Его речь есть «эпиграмматическая» и направлена против книжников, фарисеев и других, которые любили судить о других и осуждать их (Мф. 9:11–13; 11:7; Лк. 7:39; 15:2; 18:9–14; Ин. 7:49). Однако против такого мнения можно сказать, что Христос обращается к ученикам, а не к книжникам и фарисеям. Если бы Он имел в виду только последних, то, вероятно, сказал бы: не судите, как книжники и фарисеи. Вы-

ражение ничем вообще не ограничено. Слова *κρίνειν*, *κατακρίνειν*, *καταδικάζειν* могут означать вообще всякий суд, будет ли он официальный или частный.

Может быть, один из новейших экзегетов Цан имел в виду это последнее, когда, толкуя рассматриваемое выражение, сказал, что Христос в нем действительно имеет в виду всякий, какой бы то ни было суд. Но запрещение судить, согласно Цану, относится только к ученикам, которые не должны принимать на себя обязанности судей, предоставляя это дело другим. Это мнение не может считаться состоятельным. Неужели Христос не предвидел, что судьями в Его Царстве могут быть и Его ученики? Мы, по видимому, никогда не поймем этого, с одной стороны ясного и чрезвычайно простого выражения, а с другой — и чрезвычайно трудного, если не предположим, что оно, подобно и другим выражениям Христа в Нагорной проповеди, не есть отвлеченное или теоретически-философское. Опять нужно иметь в виду, что Христос говорил простецам, а не официальным судьям, которых, может быть, и не было среди окружавшего Его простого народа. Как могли понять Его изречение простецы? Несомненно, в том смысле, что Христос здесь совсем ничего не говорил о гражданских судьях или судебных установлениях. Поэтому на Его учение можно смотреть как на свет, освещающий человеческую деятельность в области всякого суда и критики. Но это только свет. Все дальнейшее Спаситель предоставляет уже

самим людям, которые должны заниматься разработкой разных юридических вопросов, когда к этому их вынуждает господство в них самих и в других ветхого человека.

Выражение «*да не судимы будете*» толкуют в том смысле, что здесь имеется в виду исключительно суд Божий. *Не судите*, чтобы не быть судимыми на последнем суде. Другие говорят, что здесь имеется в виду исключительно людской суд, т.е. если мы судим людей, то в свою очередь и от них будем судимы. В виде аналогии к этому месту указывают на притчу Мф. 24:48–51, где говорится о злом рабе и указывается, во-первых, на мирское попечение и заботы (*если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой*), во-вторых, на юридический фанатизм, осуждение и кары ближних (*и начнет бить товарищей своих*), и, в-третьих, на поругание святыни (*и есть и пить с пьяницами*). Впрочем, и в этом последнем толковании экзегеты не во многом согласны между собой. Одни понимают здесь непосредственно суд человеческий, другие — собственно суд Божий, который пользуется судом человеческим, как орудием для своих целей. В божественном устройстве мира господствует в известном смысле закон возмездия (*jus talionis*). Как мы сами поступаем с людьми, так и с нами будут поступать; часто это бывает и здесь на земле, но, конечно, так неизбежно будет на последнем суде (Мк. 4:24; Иак. 2:13). Правильнее, по-видимому, видеть в рас-

сматриваемых словах вообще суд, как Божий, так и человеческий, производимый людьми, обыкновенно действующими хотя и бессознательно, но по велениям Бога. Человек жнет, что посеет.

2. ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.

Ср. Лк. 6:38.

Буквально: «в каком суде судите, будете осуждены; и какой мерой мерите, отмерится и вам». Смысл этого изречения ясен. Каков наш суд, или как мы судим своих ближних, так и нас будут судить (люди или Бог). Если будем судить жестоко, немилосердно, то и сами можем ожидать себе такого же жестокого и немилосердного суда. Суд без милости тому, кто сам не имеет или не знает или не обнаруживает милости. Это не столько подтверждается, сколько выясняется сравнением: *какою мерою мерите...* И этот образ понятен, особенно нам, русским, где и зерно и плоды продаются и покупаются «мерами». Нет надобности предполагать, что здесь в слове «мера» (μέτρον) понимается не какая-либо определенная, точная мера, например «гарнц» или лат. *modius*, а всякая «мера» сыпучих тел, к примеру, как сосуд, которым мерят зерно, безотносительно к его величине. На Востоке (и у нас, в России) обычаи, изображенные Спасителем, существуют до сих пор. В Палестине, по свидетельству путешественников, зерно

приносится или привозится на рынки в мешках и из них насыпается в «меру», и это торговцы делают постоянно. Сидя на земле со сложенными ногами, они наполняют руками «тимне», которую сотрясают, чтобы зерно хорошенько улеглось, а когда «мера» наполнена, то округляют сверху зерно рукой и в случае просьбы подсыпают. Понятно, что и покупатель, и продавец должны пользоваться теми мерами, какие употребительны. Такой или иной суд есть мера, которая одинаково может быть употреблена как для подсудимого, так и для самого судьи, если последний совершит какое-либо преступление.

Остается сделать несколько замечаний более филологического характера.

Κρίμα (суд) — слово редкое у классиков, заменяется у них словом κρίσις (суд) — имеет разные значения: судебный приговор, кару (в случае обвинения) и даже равнозначно слову «право». В данном стихе употреблено в первом из указанных значений. Выражение имеет только вид *dativus instrumenti*, но по значению не может быть принято за таковой, потому что ни «мера», ни «суд», по крайней мере, в этом месте, не служат «орудиями», а употреблены просто для выражения «соответствия» или «соразмерности», как у апостола Павла (2 Кор. 10:12). У Луки (Лк. 6:38) то же выражение, как у Матфея, но без ἐν. Выражение данного стиха было употребительно у евреев и встречается в разных местах Талмуда и «кажется, было пословицей» (Эдершейм).

3. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь?

Ср. Лк. 6:41.

При толковании этого стиха многое зависит от того, что понимать под словом κάρφος, соринку ли, попавшую в глаз, или действительно древесный сучок, хотя бы и маленький. Слово, конечно, имеет и то, и другое значение (Вульгата — *festuca* — сучок; немецкий перевод Лютера — *Splitter* — заноза, спичка, осколок; английский перевод — *mote* — маленькая частичка, спичка). По всей вероятности, неточные слова, поставленные в немецком и английском переводах, были причиной того, что западные экзегеты, по видимому, почти совсем не понимают этого текста и их рассуждения представляются иногда даже странными.

Впрочем, этот упрек может относиться не только к ним, но и к некоторым древним толкователям. Например, Феофилакт пишет: «Господь показывает, что тот, кто много грешит, не может хорошо видеть греха брата своего (δεῖκναι δὲ ὁ κύριος, ὅτι οὐδὲ δύναται ἰδεῖν καλῶς τὸ τοῦ ἀδελφοῦ ἁμάρτημα ὁ μεγάλᾳ ἁμαρτάνων), потому что каким образом сможет увидеть прегрешение другого, легко уязвленного, тот, кто сам имеет бревно в глазу?» Но об этом ли говорит Спаситель? Кажется, что Он как раз выражается наоборот, что грех брата мы обыкновенно хорошо видим, а своего собственного большого греха не замечаем.

Объяснения западных экзегетов еще более неудовлетворительны, чем

объяснение Феофилакта. Так, Толук говорит, что «собственная греховность лишает человека правильного духовного взгляда, чтобы судить о нравственных преступлениях других». Цан утверждает, что попавшее в глаз «маленькое постороннее тело затрудняет зрение, а большое делает его невозможным». Соринка или бревно, следовательно, образы малых и больших нравственных недостатков и мешают нам правильно познавать предметы и обходиться с ними. Поэтому Цан считает непонятным, чтобы тот, у кого большой недостаток (как бревно), замечал неважный недостаток у другого, и думает, что «в области телесной жизни» это даже и «невозможно». Хотя так и бывает на «нравственной почве», однако все это представляется столь «неестественным», что на вопрос, почему так именно поступает лицо, к которому Спаситель обращается с речью (τί δὲ βλέπεις), «не мыслим» никакой удовлетворительный, оправдывающий его деяние ответ. По поводу этого толкования следует сказать, что действительно, если в глазу брата моего соринка, причиняющая ему боль, а у меня в глазу гораздо большее тело, целое бревно, то последнее мне не только должно причинять боль, но еще и совершенно загораживает от меня какие бы то ни было чужие соринки, или грехи. Что соринка может попасть в глаз брата, — это случается часто и потому вполне понятно. Но каким образом может попасть и находиться в моем глазу целое бревно? В комментариях мы нигде не нашли нужного

объяснения. Если скажут, что все это — только образы для обозначения нравственных отношений, то на это можно ответить, что образы должны же сколько-нибудь соответствовать природе и действительности, иначе они окажутся слишком грубыми, неестественными и преувеличенными, что вполне и признают разные толкователи.

Мы, со своей стороны, думаем, что под κόρυς 3-го стиха следует понимать не «соринку» и не «соломинку», причиняющую боль (об этой боли Спаситель ничего не говорит), а целый действительный *сучок*, *festuca*, как в русском, славянском и Вульгате, и что этот сучок вовсе не причиняет никакой боли. В глазу всегда отражаются разные внешние предметы, как в зеркале, что может видеть (βλέπειν) всякий, кто близко смотрит в глаз своего брата. Он может видеть предметы, отражающиеся за роговой и другими оболочками в глазу другого, в зрачке (διὰ βλέπειν). Понятно, что такие отражающиеся предметы не производят и не могут производить никакой боли, и нисколько не препятствуют зрению. В моем глазу может отражаться целое бревно, а в глазу брата — сучок. Я не вижу бревна, а сучок вижу. При таком толковании удовлетворительно объясняется и другое выражение: κατανοεῖν. Спаситель не говорит: ты не чувствуешь боли от бревна, или ты не видишь его, а собственно не думаешь, не размышляешь о том, что отражается у тебя в твоём собственном глазу (значение κατανοεῖν только в виде исключения — непереходное = просто

размышлять, обыкновенное же переходное, направлять внимание на что-нибудь, рассматривать, замечать, примечать — Кремер).

Следовательно, образы, употребленные Спасителем, представляются вполне естественными и отвечающими действительности. Правда, против предлагаемого нами толкования можно возразить, что ему, по-видимому, противоречат выражения следующих 4-го и 5-го стихов. Об этом мы скажем в своем месте, теперь же заметим, что связь 3-го стиха с предыдущим понятна. В 3-м стихе Спаситель объясняет, почему мы не должны судить других, потому что судить — значит вглядываться в глаза брата, замечать его недостатки и не обращать внимания на свои собственные. А между тем последние — больше грехов брата. Мысль та же, какая выражена в притче Мф. 18:23–35. К сказанному прибавим, что подобная же мысль встречается в Талмуде в нескольких местах (см. Эдершейм. Жизнь и время Иисуса Мессии, т. I, с. 678 и сл.).

4. Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоем глазе бревно?

Ср. Лк. 6:42.

Мысль этого стиха, по-видимому, противоречит приведенному выше толкованию. Если Спаситель говорит только об отраженных или отражающихся предметах, то непонятно, каким образом можно говорить брату:

дай, я выну, и дальше (стих 5) *вынь бревно* и прочее. Объяснения экзегетов и здесь неудовлетворительны. Так, например, один из них думает, что здесь речь о «глазных операциях» и что Спаситель будто бы говорит: *mit dem Balken im Auge bist du ein schlechter Augenoperateur* (с бревном в глазу ты — плохой глазной врач-хирург). Но что не подлежит здесь никакому сомнению, так это именно то, что ни о каких глазных операциях Спаситель не говорит. Речь образная, но в 3-м стихе она имеет буквальный смысл, а в 4-м — переносный. Естественные и вполне понятные образы 3-го стиха дают повод говорить в переносном смысле об извлечении сучков или бревен из глаза. Прежние образы не остаются, но применение их уже иное. Так часто бывает и в обыкновенной речи, нечто подобное встречается и в Евангелиях. Первоначальная мысль, так сказать, корень образа, исключительно сосредоточивается на цветке, на лилии, на том, как они растут; а потом совершается при помощи посредствующих мыслей (не трудятся, не прядут — все это соответствует действительности) переход к мысли о том, как лилии «одеваются». Совершенно понятно, что об «одежде» лилий можно говорить только в несобственном, переносном смысле, потому что на самом деле лилии никаких одежд не имеют.

Таким образом, и в речи Спасителя простое упоминание о бревне и сучке, отражающихся в глазах, дает повод к

возникновению новых образов, все еще верных действительности и не имеющих переносно-духовного значения, но выясняющих истину уже с других сторон. Всем слушателям Христа было известно, как люди обращаются с сучками и бревнами: их берут, несут, выкидывают, обрубают, пилят, строят из них дома, сжигают. Все эти сказуемые могли бы быть приложены и к бревнам, отражающимся в глазу. Но для цели, которую поставил пред собою Господь, удобно было одно только слово: ἔκβαλε (буквально — выбрось, стих 5). Спаситель мог бы выразиться и иначе: перестань глядеть на бревно, отвернись от него, чтобы оно не отражалось в твоём глазу. Но такая речь не обладала бы надлежащей силой и не относилась бы к делу.

Вместо «как скажешь» некоторые переводят: «как можешь сказать». Это, по-видимому, без всякой надобности. *Дай, я выну* — по-гречески и по-русски правильное было бы: дай мне вынуть (неопределенное наклонение). Но соединение двух глаголов в повелительном и изъявительном (вместо неопределенного) наклонениях не необычно и в других местах Нового Завета. Спаситель обличает здесь зло, когда люди, и притом лучшая их часть, никогда ничего больше не слушают и ни о чем больше не говорят так охотно, как об ошибках других людей. У Цицерона встречается изречение: «Видеть пороки других и забывать о своих свойственно глупцам».

5. Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.

Ср. Лк. 6:42.

Обращает на себя внимание прежде всего слово *лицемер*. Оно дает некоторым толкователям повод предполагать, что Спаситель здесь возвращаясь к прежней Своей речи о лицемерах и начинает их снова обличать. Это влияет и на объяснение 1-го стиха, так как и здесь предполагается обличение только такого суда, который совершается фарисеями. Но все это произвольно. Слово ὑποκριτά, конечно, значит «лицемер», и нет никакой надобности отыскивать или придумывать какие-либо другие значения этого слова. Но нельзя не заметить, что оно отличается большим сходством с употребленными в начале речи κριῖναι, κριῖναι, κριθῆσθε и имеет с ними одинаковый корень, хотя по смыслу и отличается. Поэтому можно думать, что оно внушено этими словами, и следует разуметь здесь не фарисеев, а всех вообще людей, которые судят об ошибках ближнего, имея в своем собственном глазу целые бревна. Судить ближнего — легко. Но трудно всегда судить самого себя. На это и указывают сравнения.

Спаситель, далее, не говорит: ты увидишь ясно сучок в глазу брата своего, после того как вынешь бревно из глаза своего; но: ты увидишь ясно, как вынуть сучок. Нужно исполнить сначала и прежде всего самое трудное

дело, и тогда небольшое дело будет легко. Если бы правила эти исполнялись всеми, и частными людьми, и судьями, то на земле наступил бы золотой век.

6. Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас.

Сам перевод сомнений не вызывает, но связь рассматриваемых слов с предыдущими всегда представлялась затруднительной. Некоторые говорят, что данный стих непосредственно примыкает к предыдущему. Деятельность лиц, способных судить и исправлять недостатки других, не должна состоять в бросании драгоценных камней перед свиньями. Поэтому отрицать здесь связь нет никакой надобности. Объясняют связь и тем, что если предшествующие стихи указывают на излишек в суждениях, не слишком большую строгость суждений о проступках ближних, то стих 6, напротив, указывает на рассудочную или критическую слабость людей, когда без всяких рассуждений и опасений, с полной снисходительностью, не обращая никакого внимания на различные характеры, дают людям то, чего они не могут принять по своей злобе и по своему характеру. Таким образом, согласно этому мнению внутренняя связь заключается в обозначении существенной разницы между фанатической черствостью и нравственной слабостью в обращении со святыней.

Далее, думают, что кроме внутренней есть еще и внешняя связь, которая заключается в противопоставлении брата, об исправлении и спасении которого мы лицемерно заботимся, псам и свиньям, которые относятся к нам совершенно иначе, чем братья, и совершенно иначе принимают наши заботы, чем брат. Спаситель говорит как бы так: ты лицемеришь по отношению к брату, которому ты должен по своей любви к нему преподавать только святыню. Но по отношению к другим людям, которых ты не можешь назвать своими братьями и не можешь вести себя с ними как с братьями, ты не лицемеришь, а преподаешь действительно святыню. Есть и еще мнение: люди, которых мы судим, но которых, однако, судить не должны, представляют собой свиней и псов. Мы воздерживаемся от суда над ними, однако не должны при этом слишком сентиментальничать, то есть, воздерживаясь от осуждения, преподавать им еще и святыню. Осуждать других — это крайность, быть слишком снисходительными к людям, вступать с ними в общение, стараться просветить их, давать им то, что свято, когда они этого недостойны, — это другая крайность, от которой должны воздерживаться ученики Христа. В первых пяти стихах осуждается слишком большая суровость; в 6-м стихе — слишком большая слабость. Ученики не должны стремиться быть судьями других, но они не должны безрассудно выставлять перед людьми и свое высокое призвание. Потому что священное и ценное

дано им не только для обладания, но и с той целью, чтобы они сообщали его другим людям. Но ученики исполнили бы худо эту обязанность, если бы свои, вверенные им ценные и священные блага преподавали таким людям, о которых знают или могут знать, что у них недостает никакого понимания священного и его цены. Всеми этими мнениями содержание 6-го стиха хотя и объясняется, но немного. Вероятнее думать, что здесь начинается новая речь, не имеющая заметной внутренней связи с предыдущей. Внешняя связь дается, как и прежде, отрицаниями. Впрочем, можно думать, что и Сам Господь, и Его слушатели могли смотреть на все прежде Им сказанное как на святыню. В 6-м стихе Спаситель говорит, что этой святыни не следует раскрывать перед людьми, ее непонимающими. Или можно считать 6-й стих введением к последующей речи и объяснять его в том же смысле.

Так как слово «святыня» очевидно образное и применено к людским отношениям, то толкование во многом зависит от точного определения самого слова «святыня». Слово это настолько трудно, что для объяснения его обращались даже к санскритскому языку и там старались понять, что оно значит. В этом языке сходные с греческим τὸ ἅγιον слова jag, jagamī означают «приношу жертву», «почитаю», а jagus, jâgam, jagnâm (по-русски — агнец) — «жертва». Далее сопоставляли это слово с еврейским «кодеш» — святыня; а это последнее производили от слова «кад», что зна-

чит «выделенное», «отделенное». Но хотя этимология, говорит Кремер, и бросает некоторый свет на рассматриваемое слово, однако она редко открывает его значение в обычном употреблении. Один ученый высказал догадку, что арамейское слово, употребленное здесь Христом, было «кедаша». В греческом переводе Евангелия Матфея это слово передано неточно, словом «святыня» (τὸ ἅγιον), между тем как оно означает собственно амулет, преимущественно серьгу. При таком толковании «святыню» можно было сблизить и с дальнейшим «жемчуг», как предмет, который можно так же, как и жемчуг, бросать пред животными. Однако такая гипотеза признается в настоящее время несостоятельной, и если о ней и можно еще говорить, то не в истолковательных, а в чисто исторических интересах.

Не имея возможности найти какие-либо подходящие образы в действительной жизни и природе, старались объяснить слово «святыня», равно как и другие слова этого стиха, «жемчуг», «свиньи» и «псы», в иносказательном смысле. Так, например, Иероним под святыней понимал хлеб детей. Мы не должны отнимать хлеб у детей и бросать его псам. Иоанн Златоуст и другие под псами понимали язычников и по причине их дел, и по причине их веры, а под свиньями — еретиков, которые, по-видимому, не признают имени Господня. Интересна ссылка на этот стих, встречающаяся в одном из самых древних документов, именно в «Учении 12 апостолов» (IX, 5).

Здесь речь о Евхаристии: «Никто не должен есть и пить от нашей Евхаристии, кроме крестившихся во имя Господне, ибо об этом и сказал Господь: *не давайте святыни псам*».

Из пяти слов, которыми обозначалось у греков «священное», слово ἅγιος самое редкое и в отличие от других синонимических терминов указывало преимущественно на «святое» в нравственном смысле. Будучи малоупотребительно у язычников, слово это, можно сказать, проникает весь Ветхий и Новый Завет и выражает понятие, в котором сосредоточивается все Божественное откровение. Поэтому слово имеет вообще обширный смысл. Но главный момент здесь — нравственное представление, понятия о котором у греков и римлян почти совсем не имеется. Понятие о святости получает свою особенную окраску от того, что святость прилагается к Богу и тому, что Ему принадлежит. Кроме Бога это понятие прилагается только к таким людям и предметам, которые особенно принадлежат Богу. Слово «святыня» или «святое» или «святая» (мн.ч.) употребляется в Ветхом Завете о храме. Далее оно употребляется, как в Лев. 22:14, о священной пище обыкновенно во множественном числе (ср. Лев. 22:2–5). Поэтому большинство толкователей расположено думать, что образ в 6-м стихе взят Спасителем от жертвенного мяса, которого нельзя было есть никому, кроме священников (Исх. 29:33; Лев. 2:3; 22:10–16; Числ. 18:8–19). Псам этого мяса совершенно нельзя было давать — это было бы пре-

ступлением, и если бы кто сделал так, то наказан был бы смертью (Толук, [1856]). Священного мяса не должно было есть и ни одно нечистое лицо (Лев. 22:6–7, 10, 13, 15–16). Некоторые понимают под святыней все, что противоположно нечистому, или «чистое». Спаситель приложил таким образом ветхозаветные образы к истинам, которые должны были сделаться новым вином и новой одеждой в учреждаемой Им Церкви, как Царства Божия. Сам Он называл Свое учение тайнами Царствия Божия (ср. Мф. 13:11; Мк. 4:11; Лк. 8:10). Он говорил ученикам Своим, что им дано знать тайны Царства Божия, а другим людям не дано, и воздерживался от прямого раскрытия этих тайн перед людьми, без помощи притчей. Далее, разъясняя тайны Царства, Он говорил, что Царство Небесное подобно *сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то* (Мф. 13:44); *купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее* (Мф. 13:45–46).

Первую часть стиха: *не давайте святыни псам*, можно отделить от второй и рассматривать саму по себе. Это нужно потому, что некоторые толкователи не могли понять, каким образом свиньи могут, обратившись, разтерзывать людей, потому что на это способны псы, и относили последние слова стиха к псам. Но такое мнение не имеет для себя никаких оснований.

Жертвенная пища, мясо и хлеб, для псов — приятная пища. В первой половине предложения поэтому употреблен глагол «давать» (δίδωμι), а не дальнейший — бросать. О псах нередко упоминается в ветхозаветном писании. Моисей говорит своим соотечественникам, что их исход из Египта совершился в такой тишине, что даже и пес не пошевелил языком своим ни на человека, ни на скот (Исх. 11:7). Иудифь говорит Олоферну то же самое, — что она проведет его до Иерусалима так, что и пес не пошевелит против него языком своим. Многое от доброго старого времени осталось и до настоящего времени, в том числе и псы, которые и теперь во множестве живут в палестинских городах. Они спят днем, поднимаются при захождении солнца и начинают очистку грязных закоулков на улицах. В это время они воют, ворчат и между ними начинается грызня из-за отбросов и нечистот, которые выкидываются из домов, потому что в восточных городах все выбрасывается на улицы и поедается собаками. Они единственные санитары в грязных восточных городах. Переходим к другому образу. Прежнее «не давайте» (μὴ δότε) заменяется словами «не бросайте» (μὴ βάλητε). Под жемчугом (μαργαρίτας) нужно понимать жемчужины, перлы и, может быть, перламутр, но не бисер, как в нашем славянском переводе. В Вульгате — margaritas — то же слово, как и в греческом. Жемчужины похожи на горох или даже на желуди, которые любят и едят свиньи. Но для них

больше имеют значение эти дешевые съедобные предметы, чем драгоценный жемчуг. Разумеется, факты, когда бы свиньи растерзывали, например, человека, мало известны, если только известны. Нет никакой надобности понимать здесь под словом «свинья» какую-либо свирепую породу свиней, вроде, например, кабана. Об обыкновенных домашних свиньях из практики известно, что они едят животных и иногда загрызают до смерти детей, могут, следовательно, загрызть и взрослого человека. На основании контекста нет никаких оснований специально относить слова Христа или к язычникам или к еретикам. Первое было бы неправильно уже потому, что Он пришел проповедать язычникам и спасти их, а апостолы должны были по Его повелению идти и научить все народы (Мф. 28:19). А еретиков тогда еще не могло быть, и если бы о них стал говорить теперь Христос, то Его речь едва ли была бы понятна Его слушателям.

В заключение объяснения этого стиха заметим, что в нем наблюдается усиление от начала к концу: сначала говорится о псах, которые не свирепеют, а могут есть священное мясо, а потом о свиньях, которые свирепеют и растерзывают дающего. Согласно Толюку, здесь имеется в виду вообще бесстыдство (ἀνασχηντία) людей.

7. Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам;

Замечательно, что в этом стихе не существует никаких разночтений.

Перевод точен. Но связь этого стиха с предыдущими объяснить еще труднее, чем 6-го с 5-м. Некоторые толкователи не находят здесь вовсе никакой связи, и стих 6 является у них написанным как бы невпопад в общем изложении. Некоторые объясняют дело так. Из предыдущих стихов было видно, что всякий должен стараться быть мудрым и добрым, чтобы сослужить как можно больше службы другим людям, своим собратьям. Кто же может это сделать? Мы не можем сделать этого своими собственными силами. Но это возможно для нас, если Бог даст нам Свою помощь. Поэтому Спаситель и заповедует обращаться к Богу с молитвой о нужных нам дарах и благодати. Нетрудно видеть, что такая связь чисто внешняя и несколько не затрагивает сущности дела.

Из экзегетов, с которыми мы успели ознакомиться, ближе всех, по-видимому, подходит к делу Августин. Но объяснение его, как сейчас увидим, отличается некоторыми странностями. «Когда, — говорит он, — была дана заповедь не давать святыни псам и не бросать жемчуга перед свиньями, то слушатель, сознавая свое невежество, мог сказать: я не вижу, чтобы у меня было то, что Ты запретил мне давать свиньям. И потому хорошо Спаситель присовокупил, говоря: просите и получите». Нам кажется, что если бы Августин выразился только немного иначе, то лучше бы объяснил дело. Спаситель не заповедовал того, чтобы люди при обращении с земными благами были скупы. Но совсем

иное должно быть отношение людей к духовным благам. Тут требуется некоторая сдержанность или даже скупость, потому что иначе святыня может попасть в распоряжение таких людей, которые, будучи нечистыми, или осквернят ее, или, не понимая ее ценности, растопчут ее. Следовательно, эти люди, не понимающие и не ценящие святыни, должны быть лишены ее. Она дана верующим, останется у них и приумножится. А чтобы она приумножилась, для этого нужно обращаться с прошениями к Отцу Небесному. Вы не давайте, а вам будет дано.

В словах, обозначающих, как люди должны просить себе благ, заметна некоторая постепенность и переход от меньшего к большему. Сначала просто *просите*, затем подразумеваются большие усилия и труд в сравнении с обыкновенной просьбой — *ищите*; затем, когда и эти действия не приведут к цели, — *стучите*.

Выражения 7-го и 8-го стихов буквально повторяются у Луки (Лк. 11: 9–10), но в другой связи, и там эта связь, по мнению экзегетов, «искуснее». После молитвы Господней речь у Луки о человеке, который просит хлеба у своего друга. Последний сначала просит не беспокоить его, а потом, по его неотступной просьбе, дает ему то, чего он просит. Затем следуют слова: *просите* и прочее до 11-го стиха буквально сходные со словами Матфея, а с 11-го встречается разница. Думают поэтому, что и у Матфея выражения 7-го и 8-го стихов только тогда имели

бы связь с предыдущим, если бы стояли после Мф. 6:15, и что если не предполагать, что Матфей заимствовал эти стихи из «Логий» и поместил их в надлежащем порядке, то связь вообще объяснить трудно. Но это едва ли представляется особенно важным. Гораздо важнее вопрос, чего именно должен просить себе человек. Стих 11 с ясностью показывает, что люди должны просить себе благ у Бога. Каких благ?

Большинство толкователей утверждает, что тут разумеются исключительно духовные блага. Типом такого толкования могут служить слова святителя Иоанна Златоуста: «Ничего не проси мирского, но всего духовного, и получишь все». Однако Сам Спаситель не ограничивает наших просьб только духовным и вообще ничего не говорит о том, каково должно быть содержание наших просьб. Речь же, изложенная в стихах 7–11, одна из самых привлекательнейших и любезнейших для человеческого сердца. По-видимому, и Церковь понимает эти слова в более широком смысле, а не только в духовном, т.е. что Спаситель в ответ на просьбы верующих обещал им преподание не только духовных, но и вещественных благ. Эти слова читаются у нас на молебнах Спасителю, совершаемых по разным случаям и при различных обстоятельствах. Следовательно, мы можем, согласно словам Спасителя, просить себе у Бога всяких благ, и духовных и телесных, и надеяться на получение их. Но мы считаем благом многое то, что на самом деле не является таковым.

Вещественные блага, согласно евангельскому учению, находятся в ближайшей связи с духовными, и, следовательно, мы можем просить и вещественных благ, каковы благосостояние, здоровье, жизненные успехи, имея постоянно в виду близкую зависимость вещественного от духовного, и особенно же стремиться к правде Божией, будучи уверены, что остальное все приложится нам.

8. ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

В некоторых кодексах вместо «отворят» — «отворяют», или, лучше, «отворяется». Выражения данного стиха вполне параллельны выражениям предыдущего. Они служат как бы поощрением к молитве. Нет никаких ограничений для слова «всякий». Образы взяты из действительной жизни, где действительно просящие обыкновенно получают, ищущие находят и тем, которые стучат, отворяется. Как у людей, так и у Бога. Продолжительные, неотступные просьбы приводят к желаемому. Если Бог, по словам Августина, часто не дает нам того, чего мы хотим, то дает то, чего мы еще больше хотим.

9. Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?

Разница в переводе здесь может зависеть от того, в каком смысле, во-первых, мы примем поставленную в

самом начале стиха частицу *ἥ*, и далее примем ли *τίς* за относительное или вопросительное местоимение. Если переводить *ἥ* выражениями «иначе», «в противном случае» (*alioquin*), то не получится удовлетворительного смысла; если через «ибо» (*nam*), то не понятно, почему стих 9 служит доказательством предшествующего и в чем именно. Это не может быть принято тем более, что в предшествующем стихе есть уже свое «ибо», которое служит доказательством для 7-го стиха. Точно так же едва ли возможно переводить: *есть ли между вами такой человек* (*an quisquam vestrum*), как в нашем русском и славянском переводах, причем считали *ἥ* за вопросительную частицу, а *τίς* — за неопределенное местоимение. В 10-м стихе это *ἥ* повторяется, но русские переводчики выразили его через «и». Согласно Толюку, *ἥ* следует здесь принимать за разделительную частицу, соответствующую таковой же в 10-м стихе. Такое употребление часто (стих 4; также Мф. 12:29; 16:26; 20:15; Рим. 3:1; 11:2). В Вульгате частица передана правильно через дважды повторенное в 9-м и 10-м стихах *aut*: или кто есть из вас человек, у которого, если сын попросит у него хлеба, неужели подаст ему камень? Таким образом, в Вульгате две частицы (или и неужели — *aut* и *numquid*), одна служит для разделения речи, а другая — вопросительная. Первая (*ἥ*) почти равносильна здесь нашим выражениям: с одной стороны, иначе скачать, во-первых, во-вторых.

Слова Спасителя в этом стихе отличаются полной естественностью. По-видимому, с намерением не прямо представлена бедность сына, который нуждается только в хлебе. Сын просит куска хлеба для утоления голода, и только в виде исключения разве может найтись столь жестокий отец, который вместо хлеба подаст ему камень. Необычайная реальность и живописность сравнения усиливаются еще тем обстоятельством, что камень походит на хлеб, и таким образом подача камня вместо хлеба была бы не только жестокостью, но еще и обманом. При этом замечательно, что для иллюстрации выбраны самые простейшие, совершенно несложные обстоятельства, которые, несмотря на свою простоту и несложность, все-таки почти невозможны даже и в среде людей, по природе своей злых. Под хлебом здесь вообще нельзя понимать только «учения или милости» или «духовного». Конечно, такое значение слово иметь может, но только в переносном смысле. У Луки к этой речи прибавлено: *или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона?* (Лк. 11:12).

10. и когда попросит рыбы, подал бы ему змею?

Буквально: «или если и рыбы попросит (кроме хлеба), неужели подаст ему змею?» В Вульгате и в славянском переводе «и» пропущено. Конструкция стиха и смысл одинаковы с предшествующим. Но от разницы перевода получается несколько и иной смысл. В русском и других переводах

просьба представляется отдельной, самостоятельной, т.е. сын просит рыбы прежде всего, не попросив предварительно хлеба. В греческом эта последняя просьба служит как бы дополнением к предыдущей, что представляется более естественным. Для удовлетворения голода нужен прежде всего хлеб, а рыба и прочее представляются уже некоторой роскошью для голодающего человека. Но даже и при этом отец, подающий своему сыну змею вместо рыбы, представлялся бы крайним и отвратительным исключением. Сравнение опирается на сходство рыб, и особенно некоторых, со змеями. При выборе сравнений, если бы речь шла только о духовных благах, Спаситель мог бы вполне удобно заменить эти образы также духовными предметами, например, сказать: если сын твой просит у тебя любви, или благоволения, или наставления, то неужели ты дал бы ему что-нибудь другое? Этим вполне опровергается мысль, что наши просьбы к Богу должны ограничиваться только духовными благами.

11. Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него.

Стих связывается с предыдущим соединительной частицей *итак*, которая показывает, что он здесь является продолжением предыдущей речи. Частные факты человеческой жизни, указанные в 10-м стихе, здесь как бы

обобщаются, понимаются в более широком смысле. Спаситель говорит как бы так: вот видите, как у вас делается и что происходит. И это бывает у вас в то время, когда вы злы. Слово *πονηροί* в связи с *κόπος* — работа, усталость, и *πενία* — бедность, указывает собственнo на обремененность, худобу; в нравственном смысле *πονηρός* — худой, злой; в обоих случаях противоположно *χρηστός*. Далее, *πονηρός* означает конкретное явление сравнительно с общим, выражаемым через *κακός*. Последнее больше о сущности и характере, первое — о деятельности и ценности наших поступков по отношению к другим (ср. Мф. 5:45; 22:10; 13:49; 7:11; Лк. 6:35; 11:13, — Кремер). Совершенно неверно выражает мысль этого стиха Августин, согласно которому люди называются здесь злыми потому, что, будучи любителями мира сего и грешниками, когда и дают блага какие-нибудь, называют их благами в своем смысле, хотя они по природе и не действительные блага, а только временные, относящиеся к настоящей непрочной жизни. Но почему же хлеб и рыба должны считаться благами только в нашем собственном, грешном смысле? Разве называет Спаситель эти блага неистинными, ложными? Суть дела, очевидно, не в благах, которые есть блага во всяком смысле, а в том, что люди злы. Хорошие блага — это противоположение людям злым. Люди злы, однако и они умеют давать своим детям блага.

Некоторая резкость и категоричность выражения: *если вы, будучи злы,*

дали повод толкователям думать, что здесь Спаситель хотел указать на первородный, свойственный людям грех. По словам одного писателя, «это изречение представляется сильнейшим dictum probans во всех писаниях в защиту первородного греха». Но почему же Спаситель не сказал: и так если все вы, будучи злы?... Тогда Его слова с большей вероятностью свидетельствовали бы о присутствии в людях всеобщего первородного греха. Поэтому можно думать, что в рассматриваемом выражении о первородном грехе нет мысли. Учение о первородном грехе можно, конечно, выводить из других мест Священного Писания, но не из этого. Тут просто обычная характеристика людей, которые действительно проявляют в отношениях больше зла и злобы, чем добра и благоволения. Слово «*умеете*» (οἴδατε) переводят различно: знаете, как давать, привыкли давать. Некоторые же говорят, что «умеете» или «знаете» (в переводах) совершенно излишни и что можно просто переводить: даете. Наконец, третьи утверждают, что здесь сжато представлены две мысли: если вы, будучи злы, даете дары вашим детям; и, если вы умеете давать добрые дары, имеет смысл давать хорошее, не камени вместо хлеба и не змей вместо рыб...

Такое толкование представляется, однако, несколько искусственным и едва ли не излишним. В противоположность людям указывается Отец Небесный, Который, не как люди, добр и

благ по самой природе Своей. Когда люди обращаются к Нему с просьбами, то Он очевидно более чем люди дает «благое» просящим у Него. Прежние «благие дары» (δόματα ἁγαθά) заменяются здесь, во второй половине предложения, просто словом «благое» без упоминания о дарах. Но понятно, что смысл один и тот же. Замечательно, однако, что как в первом случае δόματα ἁγαθά стоит без артикля, так и во втором простое ἁγαθά также без артикля. Этого трудно было бы ожидать, если бы под «дарами» или «хорошим» разумелось что-нибудь определенное. У Луки (Лк. 11:13) встречаем попытку несколько ближе и конкретнее определить, в чем заключаются эти «добрые дары». Вместо «*даст блага*», у Луки: *тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него*. Мейер думает, что это выражение у Луки — позднейшая, более определенная прикраса. Чтение в этом месте у Луки сильно колеблется. В некоторых кодексах «Духа Святаго», в других — «доброго Духа» (πνεῦμα ἁγρόν) или «добрый дар»; Вульгата — spiritum bonum. Нам теперь нет, конечно, надобности разбирать, подлинно или не подлинно это выражение у Луки.

Следует обратить внимание на выражения: «Отец на небесах» (ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), как здесь, и «Отец с неба» (ἐν οὐρανοῖς). Первое употребляется, когда к Отцу Небесному обращаются с просьбой, второе — когда Отец Небесный Сам преподает какие-либо блага с неба (Лк. 11:13).

12. Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки.

Ср. Лк. 6:31.

В греческом речь несколько своеобразная и свойственная только этому языку: итак все, сколько пожелаете, чтобы делали (не поступали) вам люди, так и вы делайте им, ибо таков (таковы) закон и пророки. При толковании этого стиха многое зависит от того, признаем или нет подлинным поставленное в начале стиха «*итак*» (οὕν). Чтение сильно колеблется: во многих кодексах этой частицы нет. В Вульгате — ergo. Если «*итак*» должно быть удержано, то между 12-м и предыдущим стихами будет близкая связь. Данный стих будет просто выводом из предыдущего стиха. Если «*итак*» опустить, то мысль данного стиха получит самостоятельное и независимое от предыдущей речи значение, другими словами, здесь связь или будет вовсе неясна, или же ее и совсем не будет. Некоторые новейшие экзегеты принимают последнее.

По мнению Цана, можно найти достаточные свидетельства в пользу того, что в первоначальном тексте этого «*итак*» не было и что оно подозрительно и в других местах, несмотря на древнее и более или менее сильное свидетельство в его пользу (Мф. 6:22; 7:20, 24; 13:28; 28:19; Лк. 11:35). Попробуем прежде всего взвесить, какая мысль получается при опущении «*итак*». Почти единогласное объяснение тако-

во, что этот стих поставлен у Матфея не на своем месте. Тут нам представляются целые теории. У Лк. 6:30 выражение параллельно Мф. 5:42. Поэтому рассматриваемый стих Матфея, во всяком случае, более уместен в Мф. 5:38–48, где идет речь о том, как мы должны обращаться с другими. Но выражение могло бы быть поставлено и после Мф. 7:1–2. Стихи 3–5 и 7–11 — «интерполяции» из разных частей Логий. Отсюда легко видеть, какая путаница получается, если выпустить оvp. Другие экзегеты не столь строги. Они не заподозривают стих в подлинности, но говорят, что он не имеет никакой связи с предыдущими, οὕν следует здесь совсем зачеркнуть и допустить, что в Мф. 7:12 содержится самостоятельное звено в цепи одинаково не имеющих синтаксической связи увещаний (Мф. 7:1–5, 6, 7–11, 13–14, 15–20). Связующей нитью в этих выражениях служит только κρῖνεiv. К этой нити нужно прицепить и 15-й стих.

Теперь посмотрим, какая мысль получается, если οὕν признается подлинным. Иоанн Златоуст принимал οὕν, хотя и считал его загадочным. Связь, которую он предполагает между 12-м и предшествующим стихами, по мнению Толюка, неестественна, хотя иначе, говорит Толюк, чем Иоанн Златоуст, ее и нельзя понимать. Как же понимал эту связь Иоанн Златоуст? «В этих кратких словах (12-го стиха) Спаситель заключил все и показал, что добродетель и кратка, и удобна, и всем известна. И не просто сказал:

«во всем, как хотите», но: *итак* (οὕν) *во всем, как хотите*; слово «*итак*» не без намерения употребил, но с особенной мыслью. Если хотите, говорит Он, быть услышаны, то кроме того, сказанного Мною, и это делайте».

Какое же из указанных мнение считать верным? Следует ли считать οὕν подлинным? Из двух предположений, по нашему мнению, вероятнее второе: οὕν следует принимать за подлинное. Слова же 12-го стиха относятся не к ближайшему 11-му, а ко всей предшествующей речи, где говорится об отношении людей друг к другу. Подобные же вставки встречаются и во всех других ораторских речах и служат или для одождновения самого оратора, или для того, чтобы дать возможность слушателям собраться с мыслями. Во многих случаях часто встречаются здесь повторения или обобщения или просто бросается беглый взгляд на сказанное прежде.

Содержание стиха или выражаемая в нем мысль были известны еще в древности. Гиббон, по-видимому, с целью унижить правило, предложенное Христом, указывал, что оно встречается у Сократа за четыреста лет до Р.Х. в таком виде: «чем прогневают тебя другие, того не делай им». Диоген Лаэртский говорит, что Аристотель, когда его спросили, как нам следует вести себя по отношению к друзьям, ответил: так, как нам желательно, чтобы они вели себя по отношению к нам. Конфуций, когда его спросили, существует ли слово, в котором выражалось бы все, как мы должны вести себя, ответил:

не есть ли такое слово взаимность? Чего ты не делаешь себе, того не делай другим. Подобные же выражения приписываются Будде, Сенеке, Филону и раввинам. В Ветхом Завете такого же выражения не встречается. Но древние, жившие до Христа, никогда не выражали с такой силой идеала, как Он. У Аристотеля — о друзьях, в словах Иисуса Христа — о всех людях. У других лиц, высказавших такую же мысль (между прочим у еврейского раввина Гиллеля), правило выражено в отрицательной форме, у Христа — положительно. Далее, справедливо замечают, что Христос, высказав заповедь и положив ее основание естественного права, не выставляет того, что Он хотел выступить с каким-либо новым открытием и указывает, что *в этом закон и пророки* (ср. Мф. 22:40). Однако пророки доходили до этого правила только «едва», как Мих. 6:8. В этой заповеди выражается скорее дух и сущность ветхозаветного закона и чаяние пророков, чем сами их слова.

Выражение не значит: «что делают вам люди, то же самое делайте и вы им», потому что мы часто не можем делать другим всего того, что делают они нам. Следует понимать его в более общем смысле: за любовь мы должны отплачивать любовью же. Общая мысль та, что мы должны делать людям, чего желаем себе. Далее, не всегда мы можем и должны делать другим то, чего желали бы себе самим, потому что, как правильно замечает Элфорд, иногда то, что было бы удобно для нас, было бы неудобно для других.

«Мы должны думать о том, что нравится нам, и затем прилагать это правило к нашему обращению с другими, т.е. делать им то, чего, как мы имеем основание предполагать, они желали бы. Это очень важное различие, и такое, на которое часто не обращают никакого внимания при толковании этого золотого правила» (Элфорд).

13. Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими;

Буквально: «входите через тесные врата, потому что гладок и широк путь, ведущий в погибель, и много таких, которые входят через него». Прежде всего заметим, что речь в стихах 13–27 считается эпилогом Нагорной проповеди. Когда сравнивают ее с десятословием, то говорят, что это последнее имеет «пролог»: *Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской* (Исх. 20:2). В Нагорной проповеди наоборот. Вместо пролога в ней эпилог. Он состоит из отдельных заключительных увещаний и предостережений. В стихах 13–14 содержится увещание к серьезному поиску правильного пути, в 15–23 — предостережение против таких плохих руководителей на пути, которые имеют личину праведности, но отрицают ее сущность; в 24–27 — заключительное увещание укреплять веру делами. Вообще же, здесь выставляются особенно сильно опасности лицемерия и дается предостережение против лицемерных учителей в нашей внутренней жизни.

В начале речи содержится приглашение входить тесными вратами. Сначала врата, а потом путь. Если бы было наоборот, то такое представление дела, по мысли Мейера и других ученых, было бы аскетическим: т.е. прежде, чем вступить во врата, требуется долгий путь для того, чтобы достигнуть надлежащей цели, за которой наступает вечная жизнь. Совсем другая мысль Христа: сначала врата узкие, через которые можно входить в жизнь, а потом уже путь. Чтобы войти в эти врата, нужно, очевидно, принять предложенное Христом учение о том, как вести себя по отношению к нашим ближним и по отношению к Богу. Многие, что было предложено Христом, казалось трудным для исполнения, но потом может оказаться, что предложенные Им заповеди отличаются легкостью. Ударение делается на выбор узких врат, а не на требование входить в них. Через узкие врата нужно входить, потому что широкие врата и вместительный и широкий путь только тот, через который многие входят для погибели. Разумеется, под узкими вратами не следует разуметь одной, только что изложенной заповеди — не делать другим того, чего мы не желаем себе, как некоторые толковали это место.

Относительно второго ἡ πύλη нужно сказать, что оно опущено в некоторых кодексах и многими отцами. Подлинность его вообще сомнительна. Тишендорф помещает его в скобках. Слово это было, вероятно, вставлено переписчиками, «чтобы пополнить

параллелизм». Существование этого слова не подлежало бы сомнению, если бы в греческом вместо ἡ ὁλῶυσα стояло множественное, а вместо «через него» — «через них», как неправильно в русском переводе (*ведущие, ими*).

14. потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.

Правильный перевод этого места зависит от решения вопроса, какое слово должно быть поставлено в начале стиха, τί или ὅτι. Во многих унциальных кодексах и древних латинских переводах читается τί, но Златоуст и другие — ὅτι. Если бы чтение было τί, то смысл был бы сентиментален: как тесны врата и как узок путь, ведущие в жизнь! Феофилакт говорит, что τί здесь есть восклицательное. Иероним переводит: quam angusta porta! Цан принимает τί. С другой стороны, если бы было ὅτι, то в данном стихе содержалось бы почти совершенно ненужное доказательство мысли, высказанной в 13-м стихе. «Входите тесными вратами... потому что тесны врата...» Но с принятием ὅτι можно понимать выражение и так: в первом предложении 13-го стиха дается заповедь: *входите тесными вратами*, и она доказывается в дальнейших словах, смысл которых в том, что широкий путь за вратами ведет к гибели. В следующем 14-м стихе доказывается та же мысль, но с другой стороны.

Если многие идут широким путем, то одно это уже служит достаточным основанием для того, чтобы уче-

ники Христа не следовали преданной роскоши и развратной толпе; они должны идти собственной дорогой, которую указал им Христос. Логическое ударение стоит здесь, следовательно, не над словами широкий или тесный путь, а на том, что многие или погибают, или получают жизнь. На этих основаниях можно считать более вероятным ὅτι (*потому что* — как в русском переводе).

15. Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные.

Для слова «берегитесь» греческий глагол тот же, что в Мф. 6:1. Кого следует здесь понимать под лжепророками? Одни понимают просто руководителей, которые встречаются на широком пути, указанном Христом раньше. Как скоро Спаситель заговорил о пути, у Него тотчас же явилась мысль и о людях, которые стоят на пути и показывают его. На ложном пути стоят ложные, обманывающие народ руководители, или лучше, путеводители, — их нужно беречься. Это и есть лжепророки. Другие разумеют фарисеев, которые были учителями и развращали народ. Наконец, третьи — «еретиков», или ложных мессий, ложных христианских учителей, которых так много было в первоначальной апостольской Церкви, о которых говорит и Сам Христос, и апостолы. Нетрудно заметить, что Христос говорит здесь о ложных пророках в совершенно общем смысле, не указывая ближе на отдельных

лиц или на отдельные классы людей. Само слово «*лжепророков*» можно понимать не в том смысле, что здесь разумеются люди, наделенные даром пророчества, хотя бы и ложным, но вообще говорящие ложь, обманывающие. Эти лжепророки приходят к верующим в овечьей шкуре. Последняя, в отличие от ἱμάτιον, означает цельную или всю одежду.

Немецкие ученые не могут понять, каким образом волки могут наряжаться в овечьи шкуры. «Волки, — говорит Цан, — не носят никаких одежд, чтобы их можно было не узнать, даже и тогда, когда овца бывает их жертвой. С другой стороны, овечья шкура, которую носят люди из низших сословий и пастухи, не служит признаком их овечьего образа мыслей». Разумеется, настоящий волк, животное, никогда не надевает и не может надеть овечьей шкуры. Но разве не говорят про животных, что они делают действия, подобные человеческим? Это известно в литературе. На основании своих соображений Цан приходит к заключению, что овечью шкуру нужно здесь толковать в смысле грубой пророческой власяницы, которую носили ложные пророки (Зах. 13:4). Конечно, можно. Но суть дела не в этом. Выражения «волки» и «овечьи шкуры» очевидно образные, и здесь употреблены образы весьма знакомые в еврейской литературе. Народ израильский представлялся под образом овчего двора (Пс. 77:52; 79:2; 99:3). Между другими хищными животными (Иер. 5:6) — волк (Соф. 3:3; Иез. 22:27; Мф. 10:16;

Ин. 10:12; Деян. 20:29), и к ним принадлежат и ложные пророки (Иез. 22:28; Мих. 3:9–11). Так согласно словам самого же Цана. Таким образом, ложные пророки были известны в древности из Священного Писания Ветхого Завета. По словам святителя Иоанна Златоуста, Спаситель здесь разумеет под лжепророками не еретиков, но тех, которые, ведя развратную жизнь, прикрывают себя личиной добродетели, которых обыкновенно называют обманщиками. Выражение встречается в сочинениях Ерма. Он говорит: «Суди по делам и жизни о человеке, который говорит о себе, что он получил вдохновение от Бога» (Hermes, Pastor, заповедь XI, с. 43, 16; перевод не вполне точен, см.: δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι [Прим. ред.]).

16. По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?

Большое недоумение еще у древних толкователей возбуждало здесь слово «плоды», — что именно следует понимать под ними? Иероним толковал это слово так: вы узнаете лжепророков по их учениям. Такого же мнения держались многие западные богословы, в том числе и новейшие. Изречение Христа было щитом — якорем инквизиции, которая преследовала сектантов за их учение. Но тут представлялось важное затруднение: некоторые сектанты, несмотря на свое еретичество, отличались большой чистотой жизни. Как это объяснить? Прибегали

в таких случаях к жалкой уловке, что в сектантов в это время вселялся диавол и заставлял их вести хорошую жизнь. Но речь Христа здесь настолько проста и вразумительна, что нужно только посмотреть на дело прямо, чтобы понять ее значение. Люди разделяются на добрых и злых. Люди добрые приносят и плоды добрые. К этим плодам относится все, что есть доброго в людях, будет ли это учение, или добродетельная жизнь, или же вообще какая-либо полезная для людей деятельность. Добрых плодов духа так много, что их нельзя и перечислить, как и различные добрые плоды, которые растут на разных хороших деревьях. Что касается самих растений, которые взяты здесь для примера, то под ἄκανθα здесь понимаются вообще колючие растения, и преимущественно терновник, который растет во множестве в Палестине. Он по внешнему виду несколько походит на виноград, и, может быть, поэтому сказано: *собирают ли с терновника виноград?* Под τῖβλος понимается колючее растение, известное под названием чертополоха, или репейника. С этого растения, конечно, смок-ва никогда не собирается. Последнее хотя и полезно в лекарственном отношении, однако всегда считается плеве-лом, вредным для хлебных растений.

**17. Так всякое дерево доброе при-
носит и плоды добрые, а худое
дерево приносит и плоды худые.**

Сравнения, взятые из действитель-
ной жизни природы. Мы разделяем
деревья на хорошие и дурные, не рас-

суждая или мало рассуждая о том, на-
сколько такое наше деление соответ-
ствует самой действительности. Так,
например, про дикую яблоню можно
сказать, что она приносит дурные яб-
локи, а о привитой, что на ней появ-
ляются хорошие плоды. Но есть раз-
ные сорта деревьев, которые, как ни
полезны в лекарственном отношении,
не считаются, однако, добрыми дере-
вьями, приносящими хорошие плоды.
Спаситель делает сравнение в этом об-
щем смысле, не обращая внимания на
то, насколько оно соответствует науч-
ной действительности.

**18. Не может дерево доброе при-
носить плоды худые, ни дерево
худое приносить плоды добрые.**

Для разъяснения одинаковой мыс-
ли употреблены целых четыре стиха,
в которых предмет рассматривается с
разных сторон, почти до тавтологии.
Но, по словам Златоуста, если Спаси-
тель говорит об одном и том же два ра-
за, то тут нет тавтологии. «Чтобы кто-
нибудь не сказал, что худое дерево
хотя и приносит плоды худые, но мо-
жет приносить и добрые, а при двоя-
ком плодоношении трудно уже делать
различение. В опровержение этого
Спаситель говорит, что так не бывает,
что оно приносит только худые пло-
ды и никогда не может принести хо-
роших, и наоборот. Что же, неужели
добрый человек не может сделаться
худым и наоборот? Жизнь человече-
ская наполнена многими такими при-
мерами. Но Христос не то говорит,
будто худому человеку невозможно

перемениться или доброму невозможно пасть, но то, что человек не может принести доброго плода, пока живет худо». По словам Августина, под деревом здесь понимается человеческая душа. Под плодом же — дела человека, ибо не может злой человек делать доброе и добрый — злое. Следовательно, если пожелает злой делать доброе, то должен сначала сделаться добрым.

19. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь.

И здесь Христос выражается только в общем смысле. Конечно, не всякое дерево постигает такая судьба. Многие деревья сохраняются в целостности, несмотря на то что никакого плода не приносят. Но обыкновенно бывает иначе.

20. Итак по плодам их узнаете их.

Ἐπιγινώσκεσθε сильнее, чем простое γινώσκεσθε. Вы узнаете их вполне, совершенно. Ср. 1 Кор. 13:12. Согласно одним — торжественное повторение сказанного прежде для утверждения высказанной мысли. Но иначе смотрят на это другие. Ссылаются на вставку Мф. 20:1–15 для объяснения Мф. 20:19, 30, также на вставку притчей Мф. 24:43–25, 12 для объяснения Мф. 24:42. В Мф. 25:13 Матфей также повторяет стих, с которого начал (Мф. 24:42). Матфей нашел, вероятно, в Логиях, после изречения о ложных пророках (стих 15), слова 16-го стиха: ἀπὸ τῶν

καρπῶν αὐτῶν ἐπιγινώσκεσθε αὐτούς — *по плодам их узнаете их*, и это побудило его вставить «откуда-нибудь» из Логий изречение о деревьях и плодах, которое он заканчивает, повторяя слова, внушившие это изречение. Но дело это настолько темно, что трудно сказать, как было в действительности. Узнавать, каков действительный характер людей, можно различными способами: по друзьям, которых они выбирают, по речам, которые произносят, по занятиям, образу жизни и прочему. Но лучшее и самое надежное свидетельство о человеке — это те плоды, которые он приносит. Плоды, приносимые худыми людьми, иногда кажутся даже добрыми. Но на самом деле всегда бывают худы и вредны.

21. Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

Смысл этого места весьма хорошо объяснен Климентом Римским в его Втором Послании Коринфянам: «Итак не будем называть Его только Господом, потому что это не спасет нас. Потому что Он говорит: не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! спасется, но творящий праведность (οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε Κύριε, σωθήσεται ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην). Так что, братия, будем исповедовать Его в делах любви друг к другу, не прелюбодействуя, не оклеветывая других и не завидуя, но будучи воздержны, милостивы, добры». Здесь, как видно, слова,

взятые из Матфея, несколько изменены. Выражение «не всякий» не значит «никто», как его объясняли иногда. Т.е. значит, что найдутся многие люди, которые, призывая имя Господне, спасутся. Но не все, делающие только это, спасутся. Здесь вообще указывается на лицемерное призывание имени Господня, на показное благочестие. Имеются в виду, по словам Цана, люди, ничего другого не могущие привести в доказательство своей праведности, кроме того, что они призывали имя Господне. Если нет речи о врагах Спасителя и о том, спасутся они или нет, то последнее подразумевается само собою. Следует заметить, что с этого стиха и до конца речи Спаситель «незаметно» выступает как будущий Судья людей (Цан [1905], Элфорд). Однако Он здесь говорит не о воле Своей, но о воле Отца Своего Небесного. Элфорд считает это важным и бесценным признаком, поучительным в самом начале Его служения. В раввинских сочинениях находят множество параллелей для этого места.

22. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?

Поставленные в этом стихе аорис-ты означают действия законченные, но не оставившие после себя никаких следов. Под словами: «в тот день» (в греческом тексте с артиклем), подразумевается великий судный день, пред-

которым все прочие дни представляются совершенно ничтожными (Бенгель). В еврейском языке этому выражению соответствует «бе йом гагу», часто встречающееся в Священном Писании Ветхого Завета. Люди во время судного дня, когда дело будет идти о вступлении в Царство Небесное, подойдут к Иисусу Христу и скажут Ему те же слова, которые приведены были прежде, т.е. удвоенное *Κύριε Κύριε*. Так как будет казаться, что Он медлит признать их Своими учениками, то они представят Ему доказательства своей веры в Него, укажут на свои пророчества, дела и чудеса, которые, как будут они говорить, совершались «именем Его». В греческом стоит здесь дательный падеж орудия, в отличие от *ἐν τῷ σφὶ ὀνόματι*. Т.е. они пользовались именем Христа как орудием для совершения своих чудес. Под словом «пророчествовали» здесь имеется в виду простая проповедь, а не пророчество в собственном смысле, хотя последнее и не исключается вовсе. Толук поднимает вопрос, каким образом ложные пророки в состоянии были совершать такие чрезвычайные дела. Многие экзегеты проводили здесь различие между диавольскими и божественными чудесами, но это сюда не относится. Упомянутые ложные пророки не творили здесь, сознательно требуя помощи диавола, они хотели служить делу Христа, но и приближались к Нему ради этого с полным самомнением и ожиданием от Него награды, подобно тем, которые изображены у Луки (Лк. 13:26). Гораздо важнее другой

вопрос, который можно поставить: можно ли творить чудеса и при существовании столь нечистой и помраченной веры? На это можно ответить, что как заклинания, так и чудеса именем Христа производились еще с первого века христианства. Чудеса по образу, роду и характеру своего совершения бывают различны. Многие чудеса кажутся только чудесами, совершаются при помощи обманов и представляют собой только обман, хотя народ в них и верит. Чудотворцев бывает особенно много в эпохи развития суеверий.

23. И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие.

Некоторые переводят: «и Я объясню им: так как Я никогда не знал вас, то отойдите от Меня все делающие беззаконие». Таким образом слово ὅτι относят к слову «отойдите» (ἀποχωρεῖτε). Другие так: «и тогда объясню им: отойдите от Меня все, делающие беззаконие, потому что Я никогда не знал вас». Мейер полагает, что смысл, получающийся при этом последнем переводе, правилен. Слова заимствованы из Пс. 6:9: *удалитесь от Меня все, делающие беззаконие*, с небольшой разницей против перевода Семидесяти (ἀποχωρεῖτε вместо ἀπόστητε). Слово «беззаконие» подразумевает или неведение, незнание закона, или сознательно презрительное к нему отношение. Часто встречается у Семидесяти, которые переводят этим словом еврейское «авен», означающее собственно

ничтожность, суету, а затем ложь, обман. Греческое ἀνομία лучше, чем еврейское, выражает ту мысль, что эти люди, призывая имя Христа, совершая чудеса Его именем, пророчествуя и изгоняя бесов, совершали преступления против нравственного закона. Слово это может иметь и значение, сходное с ἁδικία — неправда или грех. Ὁμολογέω избрано, как кажется, для того, чтобы лучше выразить противоположность между словами этих чудотворцев и объявлением Судьи. Оно означает в переносном смысле признавать, также говорить что-нибудь открыто, не умалчивать, объявлять.

24. Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне;

Ср Лк. 6:47.

Буквально: «итак всякий, кто (бы то ни было) слушает слова эти и исполняет их, уподобится мужу разумному», и прочее. Разницы в смысле, конечно, никакой нет. Однако в греческом чтении «уподоблю» раз одобрится» (ὁμοιωθήσεται).

Всякого, кто — форма, свойственная Новому Завету, вместо ὅς. Едва ли можно предполагать, что здесь ὅς означало бы отождествление, а ὅτις — классификацию (Элфорд). «Слова эти имеют довольно важное значение при объяснении Нагорной проповеди, потому что относятся, очевидно, ко всему сказанному раньше Христом, из

чего заключают, что Нагорная проповедь в изложении Матфея не есть собрание отрывков из разных мест, а целиком была сказана одновременно».

Для вступления в Царство Небесное требуется не только слушание слов Христа, но и практическое исполнение их в жизни. Кто не только слушает слова Христа, но и исполняет их, тот уподобляется благоразумному, собственно говоря, размышляющему человеку, который выстроил дом свой на скале (вообще на каком-либо твердом месте). Цан замечает, что, как проповедник слова, Христос дал Своим истинным слушателям первый толчок к учреждению Царства Божия. Теперь Он оценивает Свое дело, как Судья, и защищает его, так что оно невинно может выйти из суда оправданным. Здесь требование дела, не как, например, у Луки (Лк. 8: 4–18).

25. и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне.

Ср. Лк. 6:48.

Греческое слово ἡ βροχ означает дождь. Позднейшее и редкое слово. Разумеется, вся речь здесь не собственная, а метафорическая; под этими образами разумеются судьбы людей и несчастья, как клеветы, наветы, скорби, смерть, погибель ближних, оскорбления от других и всякое другое зло, какое только бывает в настоящей жизни (свт. Иоанн Златоуст).

26. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке;

Ср. Лк. 6:49.

Противоположное разъяснение одной и той же истины. Конструкция стиха совершенно одинакова с предыдущим (24), с заменой только положительных утверждений отрицательными.

27. и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое.

Ср. Лк. 6:49.

Опять и конструкция, и смысл этого стиха одинаковы с 25-м. Этим стихом заканчивается Нагорная проповедь.

28. И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его,

В этом стихе излагаются исторические сведения о том, какое впечатление произвела на народ проповедь Христа. Когда Он окончил Свою проповедь, народ дивился учению Его. Буквально: «и было (произошло), когда окончил» и т.д. Вместо «дивился» лучше перевести: был поражен, дивился, как чуду. В греческом сильнее, чем в русском.

29. ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи.

Указывается причина, почему народ дивился. Для простых слушателей,

окружавших Христа, было весьма заметно резкое различие Его речи от речей книжников и фарисеев. Они учили, не имея такой духовной власти, какой обладал Христос. Слова евангелиста могут быть проверены даже и теперь. Читая Талмуд, где изложено учение тогдашних книжников и фарисеев, мы поражаемся здесь бедностью содержания и полным отсутствием духа жизни. Ни в одном талмудическом трактате нельзя найти такой «силы духа», какая свойственна всем изречениям Нагорной проповеди Спасителя. Это в настоящее время признается всеми экзегетами.

ГЛАВА 8

- 1–4. Исцеление прокаженного.*
- 5–13. Исцеление слуги сотника.*
- 14–17. Исцеление тещи Петра и многих других больных.*
- 18–22. Рассказ о людях, желавших следовать за Христом.*
- 23–27. Укрощение бури на Галилейском озере.*
- 28–34. Исцеление гадаринских бесноватых.*

1. Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа.

Множество народа (ὄχλοι πολλοί). Объясняя это выражение, Иоанн Златоуст говорит, что за Христом последовал теперь не кто-нибудь из начальников и книжников, но те только, которые чужды были лукавства и имели искреннее расположение. Во

всем Евангелии можно видеть, что только эти последние прилеплялись к Нему. Так и когда Он говорил, они безмолвно слушали и ничего не прибавляли к словам Его, и не искали случая уловить Его, подобно фарисеям, и по окончании проповеди с удивлением следовали за Ним. Народ в Новом Завете называется и πῆθος, что значит «множество», иногда с прибавкой πολλύ (Мк. 3:7), что значит «большое множество» или «множество народа» (πῆθος τοῦ λαοῦ), или «все множество» (πᾶν τὸ πῆθος), и как в рассматриваемом случае ὄχλος. Объяснение этого слова см. в комментариях к Мф. 5:1.

2. И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить.

Ср. Мк. 1:40; Лк. 5:12.

У Марка рассказывается о том же исцелении прокаженного (Мк. 1:40–45), как и у Матфея, со значительными отступлениями и в несколько иной связи. У Луки (Лк. 5:12–14) говорится, что прокаженный был исцелен в городе, а не просто на пути с горы. Поэтому предполагают, что эти события совершились в таком порядке. Когда Иисус Христос сошел с горы, то направился в Капернаум. На пути Он зашел в город, какой, неизвестно, там встретился с Ним прокаженный и Он исцелил Его. Затем Он продолжал Свое путешествие и прибыл в Капернаум. Прокаженный, вероятно, не был на горе и не слышал Его проповеди.

Эту мысль активно поддерживают Златоуст и другие толкователи. По своему «благоразумию» и «вере» прокаженный «не прервал учения, не старался протесниться сквозь собрание, но дожидался удобного времени, и подходит уже тогда, когда Христос сошел с горы. И не просто, но с великой горячностью он упал пред Христом на колени, как об этом повествует Лука, и просил Его об исцелении».

Проказа была страшная болезнь, которая и теперь встречается, и не только в жарких странах. В древности она считалась неизлечимой, хотя и установлены были законы «об очищении прокаженных», которые, конечно, незачем было бы устанавливать, если бы все прокаженные безвозвратно приговорены были к смерти. Проказа принадлежала, во всяком случае, к наиболее тяжким болезням. Некоторые считают ее незаразной и доказывают это тем, что Нееман был прокаженным и, однако, служил военачальником у сирийского царя; Гиезий, хотя и прокаженный, разговаривает с царем Израильским (4 Цар. 8:4–5). Священники должны были осматривать прокаженных тщательно, но ниоткуда не видно, чтобы они заражались проказой. Приводят и мнения современных ученых в доказательство незаразности проказы. Однако предосторожности против нее, принимавшиеся и евреями, и жителями других стран, показывают, что совершенно незаразной ее считать нельзя. Болезнь поражала члены тела, они гнили и отваливались, зубы расшатывались и выпадали, нё-

бо проваливалось. При жизни каждый прокаженный считался живой смертью, должен был вести себя как умерший, и всем следовало обращаться с ним как с умершим. Каждый прокаженный был нечистым.

Христос, как это бывало обыкновенно, отнесся с любовью к прокаженному. Некоторые объясняют смысл его просьбы так: если Ты хочешь, то очисти меня; Ты можешь это сделать. Этого будто бы требует условная частица *ἐάν*, указывающая на будущее время или на какой-либо возможный случай. По словам Цана, выражение: *если хочешь*, указывает на сомнение прокаженного в склонности Иисуса Христа совершить исцеление. Сомнение обуславливалось самим свойством его болезни. Трудно, конечно, судить, как было в действительности, подлинник не дает никакого права говорить ни за, ни против таких толкований. Лучше и безыскуснее объясняет просьбу прокаженного Ориген: «Господи! Через Тебя все делается; ибо если Ты захочешь, то будешь иметь возможность меня очистить. Твоя воля есть дело, и все Твоей воле повинуются. Ты и прежде Неемана сириянина очистил от проказы, и если только захочешь, можешь и меня очистить».

3. Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистись. И он тотчас очистился от проказы.

Ср. Мк. 1:41–43; Лк. 5:13.

Последнее выражение буквально: «и тотчас была очищена (у) него

проказа». У Луки выражения почти буквально сходны с выражениями Матфея (в греческом тексте); Марк добавляет: *умилосердившись над ним*. Чтобы исцелить прокаженного, Спаситель протянул Свою руку и прикоснулся к нему, это было запрещено иудейским законом. Но здесь Иисус Христос, чтобы доказать, что Он «исцеляет не как раб, а как Господь, — прикасается» (свт. Иоанн Златоуст). Елисей, согласно Иоанну Златоусту, не вышел к прокаженному Нееману, соблюдая закон. Но рука Господня через прикосновение к проказе не сделалась нечистой, между тем тело прокаженного от святой руки стало чисто. Господь, говоря словами, сказанными самим прокаженным, отвечает: *хочу, очистись*. В первом случае глагол «очистить» употреблен самим прокаженным точно в действительном залоге, в двух последних — в страдательном. Иероним замечает, что нельзя читать вместе с «многими латинянами»: «хочу очистить» (*volo mundare*), но отдельно; сначала Христос сказал: *хочу*, а потом повелительно говорит: *очистись*. На исцеление прокаженного, быстрое, чудесное, мы должны смотреть как на действительный исторический факт, а не как на аллегорию, имевшую символический смысл. Христос теперь переходит, согласно Матфею, от учения к чудесам. Много было говорено о том, что чудеса совершались Христом с целью подтвердить Его учение. Но здесь по крайней мере повеление прокаженному ничего не говорить о чуде свидетельствует о противном.

4. И говорит ему Иисус: смотри, никому не сказывай, но пойди, покажи себя священнику и принеси дар, какой повелел Моисей, во свидетельство им.

Ср. Мк. 1:44; Лк. 5:14.

Исцеленный должен был просто молча отправиться к священнику. Не слова, а само дело, само чудо исцеления прокаженного должны были свидетельствовать о Христе и перед народом, и перед священниками. Таково было прямое повеление. Косвенное заключалось в том, чтобы прокаженный молчал и о чуде. «И в самом деле, какая необходимость была в том, чтобы прокаженный сообщал в речи, о чем свидетельствовало его тело?» (Иероним). Спаситель требует возвещения о чуде делом, а не словом — и прежде всего священникам, для получения доступа в израильское общество, согласно с законными установлениями, изложенными в книге Левит (Лев. 14).

Прокаженный должен был отправиться в Иерусалим, там представиться для осмотра священникам и принести установленные жертвы. Выражение «*во свидетельство им*» не отличается определенностью, потому что неизвестно, кто именно понимается под «ними». Одни говорят, что здесь разумеются вообще все люди, которые могли видеть прокаженного и с которыми он мог вступать в общение. Гораздо большее число толкователей принимает, что здесь разумеются только священники. Так считают святитель Иоанн Златоуст и многие другие, причем свидетельство исцеленного должно

было состоять или в том, что Иисус Христос соблюдал законные установления, или же просто в заявлении о выздоровлении. То, что множественное «*им*» относится к классу священников, Цан считает естественным и грамматически неоспоримым (ср. Лк. 23:50, след. — *βουλευτῆς αὐτῶν*; также 2:22; Рим. 3:1–2). У Иеронима неопределенность речи устраняется введением в текст и толкование слова *sacerdotibus* (священникам).

5. Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его:

Ср. Лк. 7:1.

В сообщениях Матфея и Луки здесь сильное разноречие. Лучшее объяснение этого разноречия дают Августин и Кальвин. Первый высказывается в том смысле, что целью Матфея было выставить на передний план веру сотника. Поэтому для него не важны были исторические подробности и точная передача событий. Лука же, напротив, имел целью передать в точности сам исторический факт. Кальвин замечает, что различие в рассказах просто ничтожно (*nihil*), хотя оно, конечно, и существует, как видно из его же слов, потому что ничтожное различие есть все-таки различие. По мнению Морисона, Матфей не хотел дать научного описания факта. Для взора евангелиста сотник «действительно присутствовал около Господа через своих поданных».

Мы будем здесь держаться рассказа в том виде, в каком он дан у Мат-

фея. Сотник, по-видимому, подошел к Спасителю на пути Его по улицам Капернаума. Можно даже думать, что это было не в начале, а в самом конце путешествия, когда Христос был уже около самого дома сотника. Евангелист пропустил слова посланных и вынужден был вложить их в уста самого сотника. Что это несколько не вредит точности исторического повествования, видно из того, что как у Матфея, так и у Луки слова принадлежат самому сотнику.

О самой личности последнего можно сказать только немного. Так как нет известий, чтобы в то время в Капернауме стояли римские войска, то нужно думать, что сотник служил у Ирода Антипы, войска которого, по свидетельству Иосифа Флавия, состояли из наемников. Сотники называются в Евангелиях и Деяниях *ἐκτοντάρχος*, - *χης* или *κεντυρίων* (=centurio, Мк. 15:39, 44–45). Римские легионы разделялись на 10 когорт (Деян. 10:1), или полков, в каждой когорте было по три манипулы, а каждая манипула состояла из сотней; если число это убывало, сотня не переставала быть сотней. В каждом легионе было 60 сотен. Сотник был, очевидно, язычник. Это, по словам Цана, само понятно и составляет сущность рассказа. Думают даже, что Матфей намеренно поставил два рассказа рядом — об исцелении прокаженного и слуги язычника, которые оба были нечисты с обрядовой точки зрения. Сотник мог быть нечист даже и в том случае, если бы был иудеем, потому что иудеи, если вступали в

войска, состоящие из чужеземных солдат, то, по свидетельству Иосифа Флавия, считались как мытари. Но он, вероятно, принадлежал к язычникам, которые склонялись к иудейству и принимали живое участие в богослужении синагоги. На развалины синагоги, построенной сотником в Капернауме, указывают и теперь.

6. Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает.

7. Иисус говорит ему: Я приду и исцелю его.

Буквально: «мальчик мой поражен в доме, параличный, страшно мучающийся». Относительно греческого слова «мальчик» (παῖς) следует сказать, что оно употребляется и в смысле «сын», — так переводится оно в других местах (Ин. 4:51; Деян. 3:13, 26), и «раб» или «слуга» у Луки (Лк. 12:45; 15:26). В рассматриваемом месте это слово несомненно означает «раб», потому что оно пояснено так у Луки (Лк. 7:2 — δοῦλος). Название болезни неопределенно. Ссылаясь на 1 Мак. 9:55–56, Элфорд говорит, что, может быть, это был tetanus, который древние врачи смешивали с параличом. Такая болезнь более обычна в жарких странах, чем у нас. Согласно Луке, мальчик был при смерти. Думали, что это и было причиной, почему сотник сам не явился ко Христу с просьбой об его исцелении. Но с таким объяснением не согласен Иоанн Златоуст, полагая, что неприбытие сотника было та-

ким же делом его веры, как и его слова. Это был, по словам Иеронима, первый параличный, исцеленный Христом. Описание болезни у Матфея не противоречит показанию Луки (Лк. 7:2), но у Матфея несколько подробнее и точнее.

8. Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой;

Ср. Лк. 7:6–7.

У Луки «недостойнство» сотника выставляется причиной не только того, что он не просит Христа прийти в свой дом, но и того, что он сам не пришел ко Христу.

9. ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает.

Ср. Лк. 7:8.

Уже древние толкователи обращали внимание на расстановку слов (в греческом тексте). Если в славянском тексте запятую поставить после «человек есмь» (ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι), то переводить нужно так: я человек, под властью имеющий у себя воинов и т.д.; если же после выражения «под властью», то выражение будет означать, что сотник сам находится под властью (подвластный, как в русском), и, находясь под властью, имеет под собою (в русском переводе — в

подчинении), т.е. также под своей властью, и воинов. Последнее мнение разделяет святитель Иоанн Златоуст. Смысл речи сотника будет более понятен, если относить начало 9-го стиха к λόγος (слово) стиха 8 и считать 9-й стих как бы продолжением этого выражения. Сотник думал, что слово Христа подчиняется Ему. Оно находится у Него под властью и Он властно им распоряжается. Таким образом продолжение становится ясным. Слово Христа под Его властью или в Его власти, ибо я также под властью... Сотник сравнивает себя не с Самим Христом, а с Его Словом. Труднее объяснить «потому что» (γάρ). Оно имеет здесь очень тонкий и почти неуловимый смысл. Можем изложить речь сотника в таком распространенном перифразе: «Твое слово находится под Твоею властью, Ты распоряжаешься им по Своему произволу. Почему? Потому что (γάρ) я знаю это по своему собственному опыту. Ты не под властью, я под властью. Однако если и я скажу только одно слово, мне повинуются».

10. Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры.

Ср. Лк. 7:9.

В словах Христа нет преувеличения, потому что сотник был одним из первых плодов языческой жатвы, которая будет обильной и превзойдет жатву Израиля. Объяснение слов от-

части можно находить в Мф. 11:11; Лк. 7:28. Здесь «Христос для всех уже делает известным то, что спасение — от веры, а не только от дел закона».

11. Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном;

Справедливо замечено, что Спаситель здесь не прямо упомянул о язычниках, что было бы оскорбительно для иудеев, а выразился описательно: *многие с востока и запада* (буквально: «от востоков и западов»). Настоящий частный случай дает повод бросить пророческий взгляд на будущее, когда в Церковь Христову будут тесниться язычники. Пророчество это исполнилось и исполняется буквально. К произнесению его дала повод вера только одного язычника, жившего среди Израиля. Дальше — изображение мессианского пира, конечно, только метафорическое. Метафора эта о мессианском пире, как показывают Эдершейм и другие, была обычна у иудеев. Черты, которыми изображается мессианский пир, заимствованы Христом из современных Ему обычаев при устройстве пиров. Не сказано «сядут», но — *возлягут*. Возлежание на пиру с Авраамом, Исааком и Иаковом — это было высшее счастье, какое мог представить себе иудей во дни Мессии, и оно отличалось не столько мирским, сколько духовным характером.

12. а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов.

13. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час.

Проповедь о царстве началась у евреев, и в этом смысле они были признанными сынами царства (υἱοί), но так как они не хотели в него вступить, то были отвергнуты. Выражение: *тьму внешнюю*, встречается только у Матфея (ср. Мф. 22:13; 25:30). Под тьмой внешней можно ближе всего понимать «тьму вне дома» — это образное выражение указывает на темную улицу грязного восточного города и на положение человека вне царства. Выражение: *там будет плач и скрежет зубов*, свойственно Матфею (ср. Мф. 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30) и только однажды встречается у Луки (Лк. 13:28). Артикль пред словами *плач и скрежет*, по словам Бенгеля, многозначителен: в настоящей жизни скорбь не есть еще скорбь. Артикль стоит потому, вероятно, что имеются в виду какие-либо реальные факты, доступные для общего наблюдения в тогдашней еврейской жизни. Понятно, что это выражение имеет здесь переносный смысл: на том свете не будет плача и скрежета зубов, но только мучения.

14. Придя в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке,

15. и коснулся руки ее, и горячка оставила ее; и она встала и служила им.

Ср. Мк. 1:29–30; Лк. 4:38.

Буквально: «увидел тещу его, поверженную и страдающую от горячки». Время, когда это было, у Матфея не обозначено точно, и, читая его Евангелие, всякий может думать, что это было по сошествии Христа с горы и отправлении в Капернаум; на пути к нему подошел прокаженный, потом сотник просил об исцелении раба, и, наконец, Он прибыл в Капернаум и тут же вошел в дом Петра. Поправка, сделанная Марком, дает возможность видеть, что исцеление слуги сотника и тещи Петра — события, рассказанные Матфеем не в хронологической последовательности и не связанные между собой близко по времени. Согласно Марку, чудо в доме Петра было «тотчас» или *вскоре* (εὐθύς) после того, как Иисус Христос вышел из синагоги, где учил (Мк. 1:21–22) и исцелил бесноватого (Мк. 1:23–28). С этим согласен и рассказ Луки, хотя выражения и различны (Лк. 4:31–39). Последние же указанные события совершились, согласно Марку, непосредственно после призвания некоторых учеников (Мк. 1:17–20; ср. Мф. 4:19–22). Говоря «*вскоре*» (Мк. 1:29), Марк хотел обозначить и время. Матфей же только рассказал о чуде, не указывая на время (свт. Иоанн Златоуст). Другое различие заключается в том, что Христа просили прийти в дом Симона (Мк. 1:30; Лк. 4:38), но Матфей умалчивает об этом.

По поводу того, что у Петра была теща и что, следовательно, он был женат, Феофилакт замечает, что «брак не препятствует добродетели, ибо первый из апостолов имел тещу». В том же доме, кроме Петра, его жены (о которой евангелисты не упоминают) и тещи, жил брат его, Андрей (Мк. 1:29). Если Иоанн (Ин. 1:44) говорит, что Петр и Андрей были родом из Вифсаиды, то здесь нет противоречия с настоящим рассказом. Были две Вифсаиды, одна (Юлия) — на северо-восточной стороне Галилейского озера, другая, галилейская, на западной, или, лучше, северо-западной. Последняя, как полагает Эдершейм, была пригородом Капернаума, а название означает «дом рыбной ловли», т.е. рыбацкий городок или рыбная слобода. Противоречия не будет и в том случае, если Капернаум отождествлять с Хан-Минией, а Вифсаиду с современным селением Аин-Табига, около двух третей мили (около одной версты) к северу от Хан-Минии, потому что и тогда Вифсаида составляла бы почти пригород Капернаума (Телл-Хума).

Болезнь, от которой страдала теща Петра, не означена определенно. Описание болезни у Матфея сильнее, чем у Марка (у последнего *κατέκειτο* лежала, вместо *βεβλημένη*). Слово *πυρέσσοις* от *πῦρ* — огонь, имеет связь с латинским словом *febris* — лихорадка, но эта болезнь, очевидно, была в сильной степени, и лучше перевести словом «горячка», вообще какой-то воспалительный процесс, зас-

тавлявший большую сильно страдать (чем объясняется обращение ко Христу) и быть поверженной на одре — *βεβλημένη*.

16. Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных,

Ср. Мк. 1:32–34; Лк. 4:40–41.

У Матфея речь сокращенная сравнительно с Марком и Лукой. Из сообщений последних двух евангелистов можно вывести, что это было вечером того дня, когда Иисус Христос учил в синагоге. Это было в субботу (Мк. 1:21; Лк. 4:31). Этим объясняется, почему больные были приведены или принесены ко Христу только вечером, так как в саму субботу ни лечить, ни лечиться не дозволялось. К словам Матфея: *когда же настал вечер*, Марк добавляет: *когда заходило солнце*; также что весь народ собрался *к дверям* (к двери); что больные страдали *различными болезнями* и что Христос *не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос*. У Луки также добавления, отчасти те же, что у Марка, а отчасти — другие: Христос возлагал на больных руки, и демоны выходили (не из всех), а *из многих*, и восклицали: *Ты Христос, Сын Божий*. Это последнее добавление, хотя и косвенно, бросает свет на причину, по которой Спаситель запрещал демонам называть Себя так. Она, очевидно, заключалась в нежелании, чтобы Его провозглашали Сыном Божиим демоны.

Что касается причины, по которой у Матфея упоминается прежде всего о бесноватых, то это объясняется тем, что утром в эту субботу Христос исцелил бесноватого (Мк. 1:23–27), и это возбудило в народе большое движение. Таким образом, из сопоставления показаний евангелистов получается более или менее полная картина того, о чем кратко в рассматриваемом месте повествует евангелист Матфей. Очень важно заметить, что для истинного и всемогущего Целителя не было, по-видимому, никаких ограничений в проявлении Его чудесной силы. Выражение Луки (Лк. 4:41) *ἄπο πολλῶν* (из многих, но не из всех бесноватых выходили бесы) не служит само по себе свидетельством об ограниченности проявления божественной силы, и его следует толковать соответственно показаниям других евангелистов, которые утверждают, что Христос исцелял *всех* (πάντας) больных, собственно «худо имеющих» или худо себя чувствующих. И среди обыкновенных людей встречаются целители, но обыкновенно далеко не все к ним прибегающие получают исцеления, так что в некоторых случаях вполне возможно объяснять исцеления даже естественными причинами. Но иное дело, когда исцеляются не только «многие», но и «все»; такой факт невозможно объяснить никакими естественными причинами, а как будто ненамеренное указание на него евангелистами может служить для апологетики одним из самых сильных до-

казательств присутствия во Христе необычайной божественной чудотворной силы.

17. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни.

Место заимствовано из Девето-Исаии 53:4, которого евангелист называет Исаией, выражаясь языком своего времени. Обстоятельство, что место у евангелиста заимствовано из Девето-Исаии 53:4, не «не имеет», а должно иметь значение для научного экзегеза. Все экзегеты согласны в том, что место Исаии приведено здесь не по переводу Семидесяти, а по еврейскому тексту, и притом «независимо» от каких-либо переводов и толкований. У Исаии это место читается так: «истинно наши болезни Он поднял и наши страдания (мучения) понес их». Переводя это место, Семьдесят заменили еврейское выражение «наши болезни» («халайну») словом «грехи» (ἁμαρτίας). Заключалась ли причина этого в непонимании переводчиками еврейского текста или же это объясняется трудностью перевести еврейские слова («халайну» и «маковну»), имеющие почти одинаковое значение, в настоящее время нельзя сказать с уверенностью. Но евангелист в своем переводе не упомянул о «грехах», а перевел слово «халайну» через «*немощи*», еврейское же слово «наша́», которое значит поднимать на себя, перевел через ἔλαβεν — *взял*, в

отличие от имеющего одинаковое с «наша́» значение еврейского «сабал», которое он перевел словом «понес» (ἐβόστανεν). Но как бы мы ни перевели это место, затруднение заключается не в переводе, а в применении этого места к обстоятельствам, только что изложенным евангелистом. Он только что рассказал о совершенных Христом исцелениях бесноватых и больных, и это дает ему повод привести указанное пророчество Исаии. В каком смысле можно понимать, что, исцеляя больных, Христос взял на Себя наши немощи и болезни? Страдал ли Он Сам и болел или же только вид человеческого страдания вызывал в Нем Его собственное страдание? Или же пророчество приведено евангелистом в том смысле, что на исцеления тратилась Его собственная сила и Он страдал от утомления и истощения? Все эти вопросы поднимались в разное время и решались, как и следовало ожидать, различно, — в утвердительном смысле. Один экзегет решает затруднение так: Иисус Христос исцелял больных, как показывают только что рассказанные исцеления. Делая так, Он «взял и понес» болезни во всяком смысле, в каком это можно сказать о враче. Переводчик выбирает два бесцветных слова λαμβάνειν и βαστάζειν для выражения еврейского текста.

Чтобы несколько уяснить это дело, скажем, что слова евангелиста есть вывод и обобщение того, что сказано было им раньше. Если, значит, рань-

ше он излагал подробности, то теперь высказывает общий взгляд, подводя частности к единству. Если евангелист, что вероятно, был очевидцем дел Христа, то этот вечер в связи с последующей деятельностью и страданиями Спасителя напомнил ему слова пророка Исаии. Евангелист не понимал их научно, как современные критики, которые видят в «Муже скорбей» пророка Исаии лицо, отвечающее за народ перед мстителями, требующими за оскорбление выдачи одного лица в качестве ответчика за общую вину, с угрозой, в случае неисполнения этого требования, истребить всех, как это требовалось древними понятиями о мести. Евангелист, приводя пророчество из Девтеро-Исаии, прежде всего указывает на идеального страдальца — Раба Иеговы, предсказанного пророком. Но Личность, предсказанная пророком, не есть для евангелиста нечто отвлеченно-идеальное, она воплощается полностью в Рабе Иеговы, которого евангелист видел пред собою, т.е. в Иисусе Христе. Идеальный Раб Иеговы, предсказанный Исаией, есть Спаситель Своего народа в буквальном смысле. Своими страданиями Он спасает, избавляет от мучений и страданий Свое племя, Свой народ, который должен был бы погибнуть, если бы не было подобной замены. Воплощение идеального Страдальца, предсказанного пророком, в личности Христа имеет не одну и не две, а множество сторон, и евангелист хочет представить выпукло эти стороны перед своими

читателями. Как мы видели, перед выступлением Спасителя на дело общественного служения пред Ним является вестник, *глас вопиющего в пустыне*, в точности соответствующий *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Ис. 40:3, см. комментарии к Мф. 3:3). Сближение Христа с изображенным у Исаии Рабом Иеговы можно наблюдать и дальше, в обстоятельствах крещения и искушения. Теперь перед нами выступает тот же Раб Иеговы, но только с совершенно новых сторон — соприкасающийся с человеческими немощами, болезнями и страданиями, от которых Он освобождает людей. Так как Раб Иеговы у пророка несомненно изображается таким Лицом, Которое берет наши немощи и несет наши болезни, то это дает повод евангелисту при новом сближении предсказанного Исаией Раба Иеговы с действительным Христом приписать Христу те же черты, какие свойственны были и Рабу Иеговы у Исаии. Смысл этого заключался в том, что если Христос исцелял болезни, то это значило, что Он брал на Себя ответственность за них пред Богом, делал людей невиновными и, следовательно, не подлежащими болезням и немощам, перенося вину народа на Себя и таким образом подвергая Себя ее следствиям. Из рассматриваемого места Матфея этого пока не видно вполне ясно. Тут изображается, можно сказать, только начало болезней Мессии, которое должно завершиться буквальным исполнением пророчества — в Его страданиях и Крестной смерти. Таким образом в 3-й,

4-й и 8-й главах Матфея мы можем наблюдать очень тонко, но ясно проведенную главную идею — о страдающем за человечество Рабе Иеговы. Идея эта также проводится, но не так ясно в 1-й и 2-й главах Матфея, где изображается в действительности происхождение и пребывание в Египте того же Раба Иеговы; и, может быть, даже в Нагорной проповеди, где изображается свойственная Ему «сила духа». На Раба Иеговы указывает и вся дальнейшая евангельская история, изложенная у Матфея. Сближение Раба Исаии с Христом в рассматриваемом стихе не является, таким образом, механическим, но имеет глубокий внутренний и сокровенный смысл, соответствующий идее Евангелия. Евангелист теперь видит в деятельности Христа участие в наших немощах и болезнях и в этом смысле прилагает к Нему пророчество Исаии ввиду большого сходства идеального страдальца с Христом. При таком толковании делается более ясным обстоятельство, почему Семьдесят заменили «болезни» пророка «грехами». Раб Иеговы как искупительная Жертва отвечает собственно не за болезни, а за грехи, которые навлекают на людей месть по поводу оскорбленной «правды» (ср. Мф. 3:15).

18. Увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, велел [ученикам] отплыть на другую сторону.

Ср. Мк. 4:35–36; Лк. 8:22.

Согласно Марку и Луке отправление было вечером того дня, когда

Иисус Христос говорил народу притчами. О самом факте передается всеми евангелистами согласно, хотя у каждого и есть различия в подробностях. Простое «велел», встречающееся у Матфея, у Марка и Луки заменяется подлинной речью Спасителя, с указанием, что это было при наступлении вечера.

19. Тогда один книжник, подойдя, сказал Ему: Учитель! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел.

Ср. Лк. 9:57.

Глаголы, указывающие на «отправление», в стихах 18 и 19 одинаковые, но в разных временах — ἀπελθεῖν и ἀπερχῆ. Русские переводчики передали глагол в 18-м стихе ἀπελθεῖν больше по смыслу, чем по его действительному значению, потому что этот глагол не значит собственно *отплыть*, а просто «отходить» или «отправляться». Но если путь водный, то, конечно, глагол значит и *отплыть*. Книжник, подошедший ко Христу, употребил тот же самый греческий глагол, и это значит, что он просил Христа взять его с Собою в лодку при отправлении на другую сторону. У Луки передается о том же обстоятельстве, но опять в другой связи, и при этом указывается, что это было на *пути*, т.е. на дороге к озеру. Формальное, но не реальное противоречие, которого нельзя устранить. Что тут действительно нет реального противоречия, это хорошо показывает Августин, когда говорит: «Если, по словам Матфея, это (т.е. просьба книжника) было тогда, когда

Христос велел переправиться через озеро, а по словам Луки — когда они (т.е. Христос и ученики) шли по дороге, то здесь нет противоречия, потому что в том и другом случае они шли по дороге, чтобы подойти к озеру». Во всяком случае из показания Матфея нельзя решительно заключать, что просьба была не на пути, а у самого озера. Но можно и думать, что стихи 19–22 вставлены здесь Матфеем вне связи и что правильная связь у Луки. Могло быть, что мысль о Спасителе, как о носителе болезней, внушила или напомнила Матфею и слова Христа о бездомности Сына Человеческого, и с целью доказать это он приводит один случай из жизни Спасителя, а по связи с ним и другой (стих 21), несколько отличный от первого. К сказанному нужно прибавить, что Лука сообщает не о двух лицах, желавших сопровождать Спасителя, а о трех (Лк. 9:61–62 — третий).

Слово «один» имеет очевидное отношение к «другой же» 21-го стиха и есть простое перечисление лиц, подходивших ко Христу с просьбой. Впрочем, Бласс (Gram., S. 140) и Винер-Шмидель (S. 243) полагают, что «один» здесь употреблено в смысле неопределенного местоимения «некоторый» (τις), что вполне понятно, так как числительные часто употребляются в этом именно смысле. Книжник называет Спасителя Учителем, греческое слово взято с обычного еврейского (арамейского), выражавшего почтение к лицам, которые умели учить или учили хорошо.

Причины, побуждавшие книжника обратиться ко Христу с просьбой о дозволении следовать за Ним, определяются различно. Иларий Пиктавийский, в толковании которого много аллегорического, дает здесь, однако, интересное и остроумное объяснение. «Этот книжник — один из учителей закона, он спрашивает, следовать ли ему; как будто в законе не содержится указания, что это — Христос, за Которым можно было с пользой следовать. Таким образом книжник выразил свое неверие в недоверчивом вопросе, потому что верующий должен был не спрашивать, а следовать». Такое мнение имеет свои основания. Книжники, иудейские ученые, посвящали себя изучению писаний. Но изучая их букву, они утратили понимание их духа. Дальнейшая речь Христа показывает, что Он не верил искренности книжника.

20. И говорит ему Иисус: лисцы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову.

Ср. Лк. 9:58.

У Луки «говорит» заменено словом «сказал», в остальном стих буквально сходен с рассматриваемым у Матфея. Из этого стиха яснее, чем из предыдущего, можно видеть, почему Спаситель отверг книжника. Последний видел величие чудес, совершенных Христом, и хотел, как полагают Иероним, Феофилакт и другие, следовать за Ним, чтобы получить от этого

прибыль, желая как раз того же, чего желал получить от Петра и Симон волхв. То, что книжник действительно имел в виду земные выгоды, можно вывести из самих слов Иисуса Христа, в которых справедливо находят указание на Его бедность, — *Сын Человеческий*. Название это часто встречается в Новом Завете, согласно Цану — у Матфея 30 раз (согласно другим — 33 раза), у Марка 13 раз (согласно другим — 14, причем Мк. 8:31 не представляет исключения), у Луки 24 раза, у Иоанна 12 раз (согласно другим — 11). Такого названия совсем не встречается у апостола Павла; в Деяниях только один раз (Деян. 7:56). При просмотре относящихся сюда мест можно видеть, что Сыном Человеческим ни разу не называли Иисуса Христа другие лица, за единственным только исключением (Ин. 12:34), где народ только повторяет выражение Самого Христа. Он называет Себя Сыном Человеческим только Сам. Название ни разу не употреблено в виде сказуемого, но всегда или как подлежащее, или как дополнение. Значения, в каких оно употребляется, можно разделить на три группы:

1) оно указывает вообще на земную жизнь Иисуса Христа (примеры: Мк. 2:10; 2:28; Мф. 8:20; Лк. 19:10);

2) на Его страдальческую жизнь и смерть (примеры: Мк. 8:31; 9:31; 14:21);

3) на Его славу в настоящем и будущем (примеры: Мф. 24:30; 25:31).

В настоящее время, после работ многочисленных ученых, занимавшихся исследованием этого предмета, может

считаться доказанным, что выражение *Сын Человеческий* во дни Христа не было народным названием Мессии. Но выражение хорошо было известно в Ветхом Завете и употреблялось там или для обозначения человеческой слабости, несовершенства, беспомощности, зависимости от Бога и т.п. (например, Пс. 8:5 и часто у Иезекииля, в книге которого это название приложено к пророку до восьмидесяти раз), или величия (Дан. 7:13–14). Если, как сказано, выражение *Сын Человеческий* не было во дни Христа названием Мессии, то оно могло, однако, перейти в народную речь и, будучи народным, могло быть заимствовано Христом и приложено к Себе. В каком смысле? В ответ на этот вопрос было предложено множество теорий. Но самой вероятной и лучше других объясняющей дело представляется та, согласно которой делом Христа на земле было основание и утверждение на земле Божественного Царства; Сам же Он возвещал о Себе как о Царе этого Царства. Идеальный Царь был представлен у Даниила (Дан. 7:13–14), но эта идея о Христе, которому даны были власть, слава и царство, объединялась с идеей о Муже скорбей или страдающем Рабе Иеговы у пророка Исаии. Христос применяет к Себе все эти идеи — ветхозаветную идею о слабости человеческой, беспомощности и зависимости от Бога, идею об исполненном славы и власти Царе пророка Даниила, и идею о страдающем Рабе Иеговы Исаии, выражая все эти три идеи в словах «Сын Человеческий». Для непосредственных

слушателей Христа такое название не могло казаться названием Мессии, но ассоциировалось с выражениями, привычными для иудейского слуха. К числу идиом еврейского языка относится употребление слов «сын» («бен», «бар») и «дочь» («бат»), «дом» («бет») в таких случаях, где в других языках эти слова вовсе не употребляются. Таким образом, выражение «бен-адам» (то же, что Сын Человеческий) могло для посторонних не заключать в себе ничего необычного. Но в устах Христа оно было прикровенным названием Его как Мессии и обозначением Его мессианского достоинства, и именно в трех указанных его смыслах, как представителя человечества, Царя Царства и страдающего Раба Иеговы. Лучшим доказательством, что это было действительно так, что Христос, называя Себя Сыном Человеческим, возвещал о Себе именно как о Мессии, служит то, что впоследствии выражение это было действительно и понято в мессианском смысле Его учениками.

21. Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего.

Ср. Лк. 9:59.

Почему ко Христу была обращена такая просьба, у Матфея не ясно. Из дополнения Луки она делается яснее. Согласно Луке, Сам Христос сказал одному из учеников Своих (αὐτοῦ недостает, впрочем, в некоторых кодексах): *следуй за Мною*. В ответ на это ученик и сказал слова, приведенные

почти одинаково как у Матфея, так и у Луки (вместо ἐπίτρεψόν μοι πρότε ἀπελθεῖν καὶ θάψαι ἐπίτρεψόν μοι πρότον ἀπελθόντι θάψαι (и прочее). Этот рассказ приводится у Климента Александрийского (Stromata, III), и там говорится, что Господь сказал эти слова Филиппу. Но такое добавление едва ли может считаться точным. Думают, что это было какое-нибудь лицо из среды учеников Христа в обширном смысле, а не из тех, которые принадлежали к 12-ти. Этот ученик не спрашивал Христа, следует ли ему идти за Ним, а только просил Его позволить ему повременить следованием, потому что не сомневался в том, что следовать должно (Иларий). По всему видно, что он не мог принять участия только в путешествии и переправе на восточный берег озера. Просьба его была, по замечанию Элфорда, очень разумна и почтенна, если опустить слово *proton* (прежде).

22. Но Иисус сказал ему: иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов.

Ср. Лк. 9:60.

Иди (следуй) за Мною, — слова, пропущенные в 21-м стихе и встречающиеся у Луки, Матфей помещает здесь. Могло быть, что ученик следовал за Христом до берега озера, но когда увидел, что Христос хочет переправиться на другую сторону, то попросил у Него позволения воротиться, чтобы похоронить (θάψαι) отца своего. На эту естественную и законную просьбу Спаситель отвечает, по-види-

мому, черствым отказом. Но нужно заметить, что и в других случаях любовь к Себе Спаситель ставил выше любви к отцу, матери и ближайшим родственникам. Об этом говорится и у Матфея (ср. Мф. 19:29; 12:48–50). Если Иисус Христос приглашал ученика следовать за Собой, оставив умершего (как видно из самой речи) отца и предоставив погребение его другим лицам, то этим нисколько не устранял и не ослаблял сыновних чувств, а только заменял их высшими — любви к Самому Себе. Таким образом, приглашение Спасителя не дает повода ни к каким нравственным затруднениям с нашей стороны.

Гораздо труднее вопрос, что Он понимает под «мертвыми» в первом случае (*предоставь* = оставь = ἄφες мертвым погребать своих мертвецов). Второе слово «мертвецов» не затруднительно, его можно понимать в буквальном смысле. Но что значит первое слово? Вопрос этот решается различно. Феофилакт говорит, что отец просителя был «неверующий» или «неверный» (ἄπιστος) и что это ясно из слов «предоставь мертвым», т.е., поясняет Феофилакт, «неверующим». Но если «неверующими» были погребавшие, то каким же образом отсюда следует, что и отец был также «неверующим»? Несколько иначе объясняет ответ Спасителя Августин. Спаситель сказал как бы так: «отец твой умер; есть также (autem) и другие мертвые, которые похоронят своих мертвых, потому что они неверующие». Здесь неверие приписывается не отцу про-

сителя, а только погребающим. Новейшие экзегеты повторяют на разные лады эту мысль Августина. Так, Мейер полагает, что в первом случае νεκροὺς означает «духовно мертвых» (ср. Мф. 4:16 с Ин. 5:21, 25 и Лк. 15:24) и приводит место из Оригена, согласно которому ψυχὴ ἐν κακίᾳ οὕσα νεκρά ἐστίν — душа, пребывающая во зле, мертва. С Мейером согласны Элфорд и другие. Это толкование можно считать общепринятым и распространенным. Но если в том и другом случае, или только в одном из них, заменить «мертвые» словом «неверующие», то не следует ли отсюда вывести, что речь Христа была презрительна и оскорбительна для ученика, которого Он только что пригласил следовать за Собою? Мог ли этот ученик понять ее в том смысле, что Христос под «мертвецами» понимает «духовно мертвых», «пребывающих во зле» и «неверующих»? Выход из этого затруднения едва ли возможен и при допущении, что выражение Христа было «пословицей», смысл которой таков: «отвращайся от прошлого, когда требует внимания с твоей стороны настоящее». Если принять такое толкование, то, значит, можно думать, что Христос вовсе и не говорил о мертвых. Но это едва ли так. Далее, нет никаких данных для того, чтобы утверждать, что рассматриваемое выражение было пословицей. Нам кажется, что дело объясняется тем, если вместо слова «мертвым» в первом случае мы поставим слово «смертным». Греки, по-видимому, мало различали эти поня-

тия. Слово, которое можно перевести через «смертен», у них θανατός и θνητός. Хотя и нельзя доказать, что νεκρός в первом случае здесь означает «смертный», однако смысл слов Христа будет вполне понятен только при толковании этого слова в указанном смысле. Во всяком случае «духовно мертвый» — это понятие было мудренее для слуха тогдашних учеников Христа, чем просто «смертный», — понятие это притом же почти тождественно с «духовно мертвым». По словоупотреблению в Новом Завете νεκρός иногда означает не мертвого, а живого, хотя и бывшего мертвым (см. Лк. 7:15; 15:24; Деян. 20:9; 1 Фес. 4:16).

23. И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его.

Ср. Мк. 4:35–36; Лк. 8:22.

В этом стихе возобновляется нить рассказа, прерванного с 19-го стиха вставкой о лицах, желавших следовать за Христом, и это сближает показания Матфея с показаниями Марка и Луки. Нужно представлять дело так, что Спаситель первый вошел в лодку, ту самую, которая приготовлена была по Его повелению (стих 18), на что указывает артикль перед словом «лодка» (τὸ πλοῖον), впрочем, пропущенный в некоторых кодексах и изданиях. Судя по тому, что в лодку, кроме Христа, вошли и ученики Его и, как думают, другие лица (ἄλλοι — стих 27), она была довольно вместительна. Марк: *взяли Его с собою, как Он был в лодке*. Под учениками некоторые не имеют в виду 12 апостолов

на том основании, что они называются в Евангелии Матфея οἱ δώδεκα (Мф. 10: 1–2, 5; 11:1; 20:17; 26:14, 20, 47). Но в дальнейшей речи вошедшие в лодку называются и учениками (ср. Мф. 10: 1 — τοὺς δώδεκα μαθητάς; 11:1 то же; 12: 1 — просто οἱ μαθηταὶ и др.). Если, согласно показанию других евангелистов, путешествие было после произнесения притчей, то нет ничего невероятного, что в лодку вошли именно 12 учеников. Феофилакт говорит даже, что Спаситель «удержал только одних учеников, чтобы они видели чудо». Ориген замечает, что, совершив великие и удивительные чудеса на суше, Иисус Христос переходит на море, чтобы там показать еще более превосходные дела, — насколько здесь Он показывает Себя Господом земли и моря.

24. И вот, сделалось великое волнение на море, так что лодка покрывалась волнами; а Он спал.

25. Тогда ученики Его, подойдя к Нему, разбудили Его и сказали: Господи! спаси нас, погибаем.

26. И говорит им: что вы так боязливы, маловерные? Потом, встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина.

Ср. Мк. 4:39–40; Лк. 8:24–25.

У Матфея упрек ученикам в маловерии высказывается до утишения бури, у других двух синоптиков — после. Различие это не имеет большой важности, так как и вообще евангелисты, рассказывая о событиях, в своей речи иногда нанизывают факт за фак-

том, мало заботясь о точном определении времени и хронологической последовательности.

27. Люди же, удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются Ему?

Ср. Мк. 4:40; Лк. 8:25.

Буквально: «люди же удивились, говоря: откуда Он, что и ветры и море» и т.д. Словом «люди» переведено греческое οἱ ἄνθρωποι. Артикль перед этим словом указывает на то, что это были люди, находившиеся в лодке. Но почему они здесь названы «люди», а не «ученики»? Это выражение издавна доставляло толкователям затруднения, которые увеличиваются тем, что другие синоптики (Мк. 4:40; Лк. 8:25), рассказывая о событии, не упоминают ни об учениках, ни о людях. Попытка разрешить вопрос, кто были в лодке, встречается еще у Оригена, который спрашивает: «Но какие же люди удивлялись?» — и отвечает: «Не думай, что здесь указываются апостолы, потому что ни разу не встречается такого наименования учеников Господа, не соответствовавшего их достоинству, но они всегда называются или апостолами или учениками. Следовательно, удивлялись люди, плывшие с Ним, которым принадлежала лодка». Еще определеннее выражается об этом предмете Иероним, говоря, что не ученики удивлялись, а лодочники и те, которые были в лодке. Если же кто будет спорить против этого и скажет, что люди, которые удивлялись, были ученики, то ответим, что здесь назва-

ны люди, еще не знавшие о могуществе Спасителя». Подобных же взглядов держатся и многие новейшие экзегеты. Однако такое объяснение следует признать не вполне естественным. По нему выходит, что чудо, во всяком случае, было предметом удивления не учеников, а только других людей, и это потому, что ученики были уже раньше знакомы с чудесами Спасителя и не могли спрашивать теперь: кто же это? Но почему же ученики не могли удивляться? Почему не могли спрашивать «кто же это» о Лице, Которого они еще не знали как всесильного укротителя бури? Что в лодке были вместе со Христом и учениками и другие люди, это возможно предположить. Но, не желая обозначать, что удивлялись только или одни ученики, или только другие люди, евангелист подвел их всех под одну категорию — οἱ ἄνθρωποι — все мужчины, находившиеся в лодке, и даже, может быть, те, которые были в лодках, плававших по близости (Мк. 4:36).

28. И когда Он прибыл на другой берег в страну Гергесинскую, Его встретили два бесноватые, вышедшие из гробов, весьма свирепые, так что никто не смел проходить тем путем.

Ср. Мк. 5:1–6; Лк. 8:26–27.

Место, куда прибыл Спаситель, Матфей называет ἡ χώρα τῶν Γαδαρηνῶν, страной Гадаринской. В древности были три города, от которых могли заимствовать свои названия этой местности евангелисты.

1. Гераса — этот город находился далеко к юго-востоку от Галилейского озера, на границе с Аравией, в двух днях пути от южного берега Галилейского озера, несколько к северу от реки Иавока, притока Иордана. От города остались самые значительные развалины в той местности. Он стоял на месте нынешнего Джераш. Предполагают, однако, что он не мог сообщить названия местности близ Галилейского озера и что встречающееся в некоторых рукописях название γερασινῶν есть только испорченное γερεσηνῶν.

2. Ближе к озеру находилась Гадара, в южном направлении от реки Ярмука, также притока Иордана. Иосиф Флавий говорит, что Гадара была укрепленной столицей Переи. Слова Евсевия не отличаются ясностью, он сообщает, что Гадара находилась против (ἀντικρὺ) Скифополя и Тивериады к востоку, на горе, где существовали горячие лечебные источники. Неясность здесь в том, что Тивериада была несколько севернее Гадары по другую (восточную) сторону Иордана, а Скифополь (Беосан) — гораздо южнее. Гадара была известна своими горячими источниками далеко за пределами Палестины, об этом, между прочим, упоминает Страбон. Город этот был разрушен иудеями, но потом восстановлен Помпеем, и от него осталось множество монет. Гадара была населена большей частью язычниками, и Иосиф называет ее πόλις ἑλληνίς — греческий город. Она входила в число десяти городов так называемого Десятиградия. В настоящее время называется Ум-Кейс.

Округ Гадары граничил на западе с округом Скифополя, а на севере — Иппона. Гадаре принадлежала часть полосы по восточную сторону озера. Какое отношение имела эта Гадарянская полоса к полосе Иппона, который также владел озерным берегом в средневосточной части озера, — трудно сказать, и это затруднение — главное.

3. По свидетельству и Оригена, и Евсевия, существовала Гергеса, от которой не осталось никакого следа (местность известна теперь под именем Керсы). Трудно сказать, принадлежала ли, и если принадлежала, то каким образом, Гергеса к Гадаре, если только между ними находился округ Иппона, и почему этот округ не назывался по имени последнего города. Цан, впрочем, с уверенностью предполагает, что весь этот округ назывался Гадарянским, включая и место, где расположена была Гергеса. Этим объясняются различия в показаниях евангелистов, из которых один (Матфей) называет местность (по более вероятному чтению) страной гадарян, а два других синоптика (также по более вероятному чтению), Марк — *γερουσιῶν* (Мк. 5: 1), а Лука — *γερουσιῶν* (Лк. 8:26; в русской Библии у Матфея — *в страну Гергесинскую*, а у Марка и Луки — *Гадаринскую*). Таким образом, нужно допустить, что Спаситель вышел на берег около Гергесы и хотел направиться отсюда по дороге к Гадаре, если только была такая дорога.

Дальнейшее сообщение доставляет еще больше трудностей. По сообще-

нию Матфея, ко Христу вышли два бесноватых, а согласно Марку и Луке — только один. Никак нельзя иначе примирить евангелистов, как только предположением, что Матфей обратил внимание на двух лиц, а другие синоптики — только на одного, сравнительно еще более свирепого, чем другой. Этот второй, менее свирепый, и у Матфея не выступает ясно, как бы несколько ступшевывается. Впрочем, некоторые выражение Марка (Мк. 5:9) «*потому что нас много*» толкуют в том смысле, что в том мире было много не демонов, а бесноватых. Был один бесноватый, или их было двое, или даже несколько, этого нельзя решить с точностью. Известно только то, что они жили в гробах. Путешественники и теперь по дороге в Гадару встречают гробницы (кладбища), высеченные в горах. Причину, почему бесноватые жили в гробах, объясняли тем, что это было иудейское суеверие, по которому демоны имели преимущественно пребывание в гробницах и на кладбищах, и бесноватые только следовали этому суеверию. Но естественнее всего объяснять жизнь бесноватых в гробах тем, что они были изгнаны из городов и селений. Чем они питались? На этот вопрос опять трудно ответить точно. Может быть, растениями и травами, а может быть, им приносили пищу какие-нибудь люди, хотя это последнее, конечно, и сомнительно. Выражение евангелиста Матфея: «*никто не смел проходить тем путем*», едва ли не следует понимать только в условном смысле, именно, что путь был опасен

для одного или нескольких лиц, а не в том, что всякое сообщение между Гадарой или Гергесой и озером прекратилось вследствие присутствия бесноватых. Что они не для всех были опасны, видно из того, что по крайней мере одного бесноватого пробовали даже связывать (Мк. 5:4; Лк. 8:29). Опасность бесноватых заключалась в том, что они были χαλεποὶ λίαν, не просто, но слишком свирепы.

29. И вот, они закричали: что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас.

Ср. Мк. 5:7–10; Лк. 8:28–31.

Буквально: «что нам и Тебе» (ср. Суд. 11:12; 3 Цар. 17:18; 4 Цар. 3:13). В русском тексте смысл слов выражен хорошо: *что Тебе до нас?* — т.е., следовательно, своим вопросом бесы просто просили Христа не трогать их. По словам Августина, бесы называли Христа Сыном Божиим более по познанию. Слова «*прежде времени*» можно соединить или со словом «*пришел*» или со словом «*мучить*». В том и другом случае бесноватые хотели сказать, что Иисус Христос пришел до Своего мессианского прославления, до окончательной победы Своей над адом и смертью мучить их. Слова *Иисус* нет во многих и лучших кодексах, оно, как полагают, вставлено здесь с полей рукописи по образцу выражений Марка и Луки. Речь бесноватых к Иисусу Христу показывает, что они были иудеи, а не язычники.

30. Вдали же от них паслось большое стадо свиней.

31. И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней.

Ср. Мк. 5:11–12; Лк. 8:32.

Выражение «от них» неопределенно, т.е. неизвестно, от Христа ли и Его учеников, или от бесноватых, или от всех них. Но так как речь в стихах 29–31 преимущественно о бесноватых, то правильнее понимать «от них» в смысле «от бесноватых».

Вдали (μακρόν) следует понимать в относительном смысле: не в слишком большой дали, так что стадо было видно. При таком предположении не будет противоречия между Матфеем, с одной стороны, и Марком и Лукою — с другой, которые говорят, что свиньи паслись *там*, т.е. где находились бесноватые. Если последние были иудеи, то владельцы свиней, жители Гадаринской страны, вероятнее всего, были язычниками. Держать свиней было запрещено иудейским законом. И среди других народов свинья также считалась животным нечистым и скверным, например, у египтян. Но у последних были свиные стада и пастухи. Геродот сообщает об египтянах, что они «считают свинью нечистым животным, и это до такой степени, что, во-первых, если кто-нибудь, проходя, случайно прикоснется к свинье даже своей одеждой, то сейчас же идет к реке и купается в ней, и, во-вторых, пастухи свиней, хотя и природные египтяне, суть единственные жители Египта, которые

не могут входить в храм. И никто не выдает за них в замужество своих дочерей и не берет себе их дочерей в жены, так что у пастухов свиней браки совершаются исключительно в их собственном сословии» («История», XI, 47). У иудеев свиноводством занимались только «низшие классы», и особенно те, которые были в более или менее близком общении с язычниками. Путешественники сообщают, что свиней много в указанной местности и в настоящее время, они пасутся там на воле и едят то, что придется, находясь в «диком состоянии». Свиньи были предметом и иудейской торговли.

32. И Он сказал им: идите. И они, выйдя, пошли в стадо свиное. И вот, все стадо свиней бросилось с крутизны в море и погибло в воде.

Ср. Мк. 5:13; Лк. 8:32–33.

Почему Христос позволял демонам войти в свиней, когда они оставили людей? Отвечая на этот вопрос, Златоуст указывает на три причины позволения, данного Спасителем. Он сделал так не потому, чтобы Его убедили демоны, но, во-первых, чтобы показать освобожденным от злых духов людей размер вреда, который они наносили им, во-вторых, чтобы все научились, что демоны не осмелились бы войти в свиней без Его позволения, в-третьих, что демоны поступили бы гораздо хуже с людьми, в которых находились, если бы по счастливой случайности они не избавились от них вследствие Божия промысления. Ответ этот не

решает вопроса по существу, потому что Христос мог бы научить людей всему этому и не прибегая к гибели всего стада. Но он — единственный, какой можно дать, не вдаваясь в какие-либо слишком тонкие рассуждения. Феофилакт замечает, что Христос хотел показать, какую горечь (πικρίαν) наносят демоны людям, и что если они имеют власть и никто им не мешает, то они поступают с людьми хуже, чем со свиньями. Христос оберегает бесноватых, чтобы демоны не убили их.

Нужно заметить, что некоторые экзегеты стараются найти выход из затруднения, утверждая, что греческое слово ἐπέτρεψεν, встречающееся у Марка и Луки, не значит «позволил», а только «не препятствовал». Такое значение (concedo, sino) глагол действительно имеет, и, таким образом, в настоящем случае Христос не дал никакого положительного повеления. У Матфея употреблено слово ὑπάγετε, которое, по-видимому, также не выражает положительного повеления. При размышлении об этом событии нельзя упускать из виду и того обстоятельства, что ради запечатления какой-нибудь нравственной истины и в Священном Писании, и в самой жизни часто приносятся в жертву не только растения, животные, но и люди. Многократное истребление людей в Ветхом Завете не имело бы смысла, если бы каждый раз не выступала после этого какая-нибудь новая идея или нравственная истина, указывающая, с одной стороны, на уклонение от правильно-

го порядка, а с другой — намечающая его. Жизнь и смерть поэтому, вероятно, не имеют такого значения в очах Божиих, какое они имеют для людей. Создавший жизнь может ее восстановить и потому пользуется смертью для людского вразумления. Таким образом, вопрос в настоящем случае может быть только о том, какие нравственные уроки можно вывести из рассматриваемого факта, а не о том, почему он имел такой, а не иной вид. Первый нравственный урок заключается в том, что Бог любит больше людей, чем животных, а для демонов те и другие имеют одинаковое достоинство. Они с одинаковым удовольствием входят и в людей, и животных, чтобы только остаться в стране. Второй урок — о силе Божией, владеющей демонами.

33. Пастухи же побежали и, придя в город, рассказали обо всем, и о том, что было с бесноватыми.

34. И вот, весь город вышел на встречу Иисусу; и, увидев Его, просили, чтобы Он отошел от пределов их.

Ср. Мк. 5:14–20; Лк. 8:34–39.

«Заметь, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — кротость Иисуса Христа, соединенную с могуществом. Когда жители той страны, столь облагодетельствованные Им, принуждали Его удалиться, то Он без сопротивления удалился и оставил показавших себя недостойными Его учения, дав им наставниками освобожденных от демонов и — пасших свиней, чтобы узнали от них о всем случившемся».

ГЛАВА 9

1–8. Исцеление расслабленного в Капернауме. — 9–17. Призвание Матфея, устроенный им пир и беседа по поводу заявлений, сделанных фарисеями и учениками Иоанна.

— 18–26. Исцеление кровоточивой женщины и воскрешение дочери Иаира. — 27–31. Исцеление двух слепцов. — 32–34. Исцеление немого бесноватого.

— 35–38. Подготовительные рассуждения, сказанные перед посольством апостолов на проповедь, о которой подробно говорится в 10-й главе.

1. Тогда Он, войдя в лодку, переправился обратно и прибыл в Свой город.

Ср. Мк. 5:18–21; Лк. 8:37–40.

Город, куда Спаситель прибыл, Матфей называет Его «собственным». По словам Иеронима, это был Назарет. Но другие думают, что это был Капернаум. Последнее мнение имеет для себя очень веские основания. У Матфея сказано, что Христос оставил Назарет и поселился в Капернауме приморском (Мф. 4:13). Это было раньше событий, рассказанных евангелистом в 9-й главе. Далее, чудо, о котором рассказывает Матфей в дальнейших стихах 9-й главы, по словам евангелиста Марка совершенно было в Капернауме (Мк. 2:1 и сл.). Иоанн Златоуст, Феодилакт, Августин и другие говорят, что Вифлеем был город, в котором Он родился, Назарет — где воспитался, а в Капернауме Он имел постоянное местопребывание. Что касается порядка,

в котором рассказывается об исцелении расслабленного в Капернауме у Матфея и других синоптиков, то нужно заметить, что он почти совершенно различен. У Марка (Мк. 2:1 и сл.) рассказ помещен непосредственно после исцеления прокаженного, так же и у Луки (Лк. 5:17), но время исцеления расслабленного определяется у него в более общих выражениях. Преимущественно отсюда заключают, что и настоящий рассказ Матфея следует отнести к более раннему времени, т.е. к обстоятельствам, о которых рассказано им в Мф. 8:1–4 и сл. Мы не можем здесь входить в подробное рассмотрение вопроса, в каком именно порядке должны были следовать евангельские события после исцеления прокаженного, потому что вопрос этот чрезвычайно труден и сложен. Нам достаточно заметить, что у Матфея рассматриваемый стих непосредственно связан с предыдущей главой, т.е. что когда жители страны Гадаринской попросили Христа, чтобы Он удалился из их пределов, то по этой именно просьбе Он вошел в лодку, переехал на другой берег Галилейского озера и затем в Капернауме исцелил расслабленного.

2. И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои.

Ср. Мк. 2:3–5; Лк. 5:18–20.

У Марка и Луки о событии рассказывается с большими подробностями, чем у Матфея (Мк. 2:1–12; Лк. 5:17–26). Слова «веру их» (αὐτῶν) должны

прежде всего относиться к лицам, которые принесли расслабленного. Если бы и у самого расслабленного была сильна вера, то не было бы надобности напоминать ему о грехах. Весьма возможно, что сам больной мог смотреть на свою болезнь как на наказание за свои грехи. Таким образом, он мог страдать не только физически, но и духовно. Чтобы прекратить эти страдания, нужно было, следовательно, прежде всего исцелить его от душевной болезни. Поэтому, как бы откладывая дело чудесного исцеления, Христос говорит прежде всего: *прощаются тебе грехи твои*. Произнеся эти слова, Спаситель «предварительно исцелил душу, отпустив грехи, если бы Он наперед исцелил больного, то это не доставило бы Ему большой славы» (свт. Иоанн Златоуст).

3. При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует.

Ср. Мк. 2:6–7; Лк. 5:21.

Слово «некоторые» у Матфея и Марка, по-видимому, показывает, что книжников было довольно много, но что не все они принимали участие в осуждении Христа. Книжники и фарисеи думали, что Он богохульствует потому, что присваивает Себе, как человек, прерогативы (прощения грехов), свойственные только Богу.

4. Иисус же, видя помышления их, сказал: для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?

Ср. Мк. 2:8; Лк. 5:22.

Обвинение опровергается не только тем, что Христос исцеляет расслаб-

ленного (стих 6), но и тем, что Христу делается известным, о чем тайно размышляли или говорили Его враги. Уже одно это проникновение в их мысли могло бы им показать, что Он имел власть прощать грехи.

5. ибо что легче сказать: простишься тебе грехи, или сказать: встань и ходи?

Ср. Мк. 2:9; Лк. 5:23.

Вопрос, предложенный книжникам, замечателен по своей глубине и тонкости. Они думали, что трудно сказать то, что было уже сказано Христом. Сами они не стали бы так говорить. А «встань и ходи» — этого они и совсем бы не посмели сказать. Таким образом, для них было невозможно ни то, ни другое. Но иное дело — для Христа. Первое Он уже сказал, стало быть, это было для Него легко. Но так же ли легко было сказать: *встань и ходи*? Inter dicere et facere, — говорит Иероним, — multa distantia est (между делом и словом большое расстояние). Ожидавшийся ответ заключался в том, что легче прощать грехи, потому что слова эти были уже сказаны; но их, самих по себе, нельзя было ни доказать, ни опровергнуть. С другой стороны, если бы слова «встань и ходи» оказались недействительны, то могли бы вызвать только насмешки. Поэтому Христос подтверждает Свое, по-видимому, более легкое выражение, демонстрируя Свою силу, более трудным. В доказательстве, представленном Спасителем, нужно тщательно обратить внимание на то, что Он не спрашивает: что легче —

простить грехи или поднять больного? Потому что нельзя утверждать, что прощение грехов легче исцеления. Но — что легче сказать. Ratione iudicii humani facilius est dicere: remissa sunt (Бенгель) — по соображению человеческого легче сказать: отпущены. Но Я, поясняет Спаситель, докажу свое право говорить так, сказав более трудное слово (Тренч).

6. Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой.

7. И он встал, взял постель свою и пошел в дом свой.

Ср. Мк. 2:11–12; Лк. 5:24–25.

В некоторых кодексах нет слов «взял постель свою», в русском переводе они подчеркнуты, в славянском — поставлены в скобках, в Вульгате, немецком и английском переводах, выпущены. В русском и славянском переводах вставлены произвольно, вероятно, только в соответствие с показаниями других евангелистов. В подлиннике у Матфея в этом стихе нет даже и разночтений. Рассказ о чуде отличается крайней простотой. Человек, которого нельзя было пронести в дом больным, без посторонней помощи выходит из него здоровым.

8. Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человеку.

Ср. Мк. 2:12; Лк. 5:26.

Давшего такую власть человеку. Евангелист в данном стихе очевидно

изображает, какое впечатление произведено было исцелением расслабленного на народ, и, вероятно, в тех самых словах, в каких это было выражено самим народом, — народ же был в общем своем составе простой (ῥῆλοι). Мог ли он думать о чем-либо особенно высоком, философском, а не выражаться здесь своим простонародным языком? Очевидно, что сила выражения здесь почти равнозначна тем нашим обычным и простонародным выражениям, какие употребляются у нас, когда мы, услышав о счастье какого-нибудь отдельного человека, говорим: «какое людям счастье».

9. Проходя оттуда, Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея, и говорит ему: следуй за Мною. И он встал и последовал за Ним.

Ср. Мк. 2:13–14; Лк. 5:27–28.

В Евангелиях Марка и Луки тот же рассказ передается с некоторыми подробностями и в одинаковой связи. Согласно Марку, Спаситель после исцеления расслабленного в Капернауме вышел опять к морю, народ следовал за Ним, и Он учил его. На этом пути Он увидел Левия, который после повеления следовать, *встав*, пошел за Ним. У Луки нет речи о путешествии Христа к морю, но отмечается обстоятельство, что Матфей после призвания оставил все и, *встав*, последовал за Христом. Передачу самих слов Христа у трех евангелистов можно считать тождественной. Все три евангелиста свя-

зывают рассказ о призвании с предшествующим чудом исцеления расслабленного в Капернауме и последующим затем пиром у Матфея. Отсюда ясно, что все они говорят об одном и том же событии. Разница только в том, что первый евангелист называет себя Матфеем, а Марк и Лука называют его Левием. Такое разногласие было причиной многочисленных споров и исследований. По мнению одних, совсем не могло быть, чтобы в рассказах, тождественных почти до буквальности, сообщалось о разных лицах. Тождественность Матфея и Левия признавалась поэтому издревле. Думают, что под именем Левия евангелист был известен то того, как сделался учеником Христа. А имя Матфея или принято было им уже после призвания и было дано ему Иисусом Христом (ср. Ин. 1:42), или же он имел раньше два имени, подобно Иоанну — Марку (Деян. 12:12). По мнению других экзегетов, имя Левий указывает собственно на происхождение его из колена Левиина, а Матфей (по-еврейски — дар Божий, то же, что греческое Феодор) было именем, под которым евангелист был известен. Говоря о своем призвании, Матфей из скромности называет себя именем, под которым он был известен как мытарь, для того чтобы полнее обозначить свою прежнюю греховную жизнь и, следовательно, по противоположности, возвысить Христа, не погнушавшегося им, грешником, мытарем. У самого Матфея нет ни малейшего намека на то, что он назывался

Левием, между тем как другие евангелисты, назвав Матфея Левием в рассказах о его призвании, в перечислении апостолов, призванных Христом (Мк. 3:18; Лк. 6:15), упоминают здесь о Матфее и не делают никакого указания на Левия. «Это, — говорит Элфорд, — почти необъяснимо, если предполагать, что Матфей имел два имени».

Обстоятельство, что по смыслу рассказа Матфей тотчас последовал за Христом, еще в древности заставляло сомневаться в подлинности сообщаемого евангелистом факта. Порфирий и Юлиан говорили, что со стороны мытаря неразумно было следовать за «каким-то», призывавшим его, человеком. Но это возражение опровергается тем, что Матфей мог слышать как прежнее учение Христа, так и видеть Его чудеса и таким образом мог знать Его гораздо раньше своего призвания. В действительности же из рассказа вовсе не видно, чтобы Матфей именно тотчас последовал за Христом, потому что слова «тотчас» в Евангелии нет. Но если бы следование началось и тотчас (ср. Ин. 1:43), то это вовсе не исключало бы возможности сведения Матфеем счетов и расчетов по своей прежней деятельности. Нет никакой надобности и предполагать, что пир у Матфея был устроен тотчас же, как он был призван Иисусом Христом к апостольству, хотя это последнее и было возможно.

Матфей был мытарем или сборщиком податей. О способах собирания

податей в стране, которой в то время управлял Ирод Антипа, у нас не имеется подробных сведений, так что сказать определенно, был ли Матфей должностным лицом, служившим именно у Ирода Антипы (ср. βασιλικός — Ин. 4:46, ἐπίτροπος Ἡρώδου — Лк. 8:3), или агентом общего собирания налогов в пользу римлян, очень трудно (Цан, [1905]). Матфей, несомненно, был евреем. Если так, то это обстоятельство только еще больше возбуждало к нему недоверие и презрение со стороны его соотечественников, которые считали таких людей изменниками и врагами отечества. Матфей принадлежал к классу мытарей, которых римляне называли portitores (собиравшие подати у перевозов). Мытарей не любили по всей империи. Но должность их была прибыльна. Марк и Лука говорят, что Матфей сидел на «мытнице», под которой, вероятно, следует понимать не дом, а какой-нибудь шалаш или палатку со столом, где производились счета и уплачивались деньги за разные товары, провозимые через озеро. Отцом Матфея Марк (Мк. 2:14) называет Алфея. Так как о своем призвании Матфей сообщает среди рассказа о чудесах, совершенных Спасителем, то высказывалось мнение, что его призвание было таким же великим чудом, как и другие чудеса Христа, чудом в том смысле, что мытарь сделался апостолом. Феофилакт, кажется только один, замечает, что Спаситель призвал Матфея после Петра и Иоанна.

10. И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его.

Ср. Мк. 2:15; Лк. 5:29.

Подробнее говорит о том же Марк, яснее — Лука. Матфей же излагает дело слишком кратко, не поставляя данного стиха в близкую связь с предшествующим. У него дело представляется так. Матфей последовал за Христом, без обозначения, куда именно. Затем речь как будто прерывается, картина следования заменяется сразу же картиной возлежания за столом, причем евангелист совсем не указывает, в чьем доме это происходило. У Марка добавлено, что это происходило *в доме его*, но в чьем именно, опять неизвестно, потому что слово «его» можно относить и к Иисусу Христу. Лука присоединяет предложение, что Левий устроил большой пир *в доме своем* (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ), из чего заключают, что дом принадлежал самому Левию. Если бы Матфей пришел в дом Христа, то тут не было бы сравнительно ничего особенно замечательного. Но если Христос посетил дом Матфея, то это было замечательно. Он, Божественный Учитель, Который учил не так, как книжники и фарисеи, Который творил такие великие чудеса, пришел в дом бедного мытаря и возлег в его доме, принимая от него угощение! Естественно, что Матфей и другие синоптики желают выставить перед читателями именно этот замечательный факт.

11. Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками?

12. Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные,

13. пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

Ср. Мк. 2:16–17; Лк. 5:30–32.

Ход мыслей, по-видимому, таков. Вы думаете, что Я неправильно поступил, придя к больным. Вы думаете так потому, что слишком привязаны к закону и его жертвам, полагаете, что все благочестие и угождение Богу исчерпываются тем, что люди приносят Ему жертвы. Но жертвы — жертвами, а в общении с людьми, нуждающимися в помощи, требуются не жертвы, а милосердие. Вы приносите жертвы и относитесь безучастно к людям, требующим милосердия и любви; Я поступаю иначе, первое, выдающееся место в Моей деятельности занимает милосердие. А милосердие это заключается в том, что Я пришел призвать их к Себе, — и притом только их, грешников, а не праведников, — и излечить их от недугов.

По поводу слов: *Я пришел призвать...* некоторые церковные писатели задают следующие вопросы. Христос пришел ко всем, — почему же Он говорит, что не пришел к праведным? Следовательно, были такие люди, ко-

торым не было нужно, чтобы Он пришел? Неужели Христос действительно хотел выразить ту мысль, что Он пришел только к грешникам? Если же Он и под грешниками, и под праведниками (мнимыми) в действительности разумеет только грешников, то можно ли Ему приписать мысль о разделении грешников на классы? Отвечая на эти вопросы, скажем, что выражение Христа следует понимать только в самом широком, если не в абсолютном смысле: Он пришел исключительно к грешникам. Почему же не к праведникам? Потому, что их нет. Кто есть человек, который жив будет и не согрешит? Только Христос абсолютно праведен, а все остальные грешны. В 13-м стихе выражается таким образом мысль Христа о греховности всех людей. Книжники и фарисеи, считавшие себя праведными, ошибались: они не только были грешны, но и еще грешнее этих мытарей и их товарищей. Таким образом, различие следует проводить не между грешниками и праведными, а только между грешниками относительно и грешниками абсолютно. Первые не настолько грешны, чтобы не принять Христа, вторые грешнее их потому, что перед лицом живой и абсолютной Правды и Безгрешности считают самих себя праведными и потому не могут принять Христа. Христос никогда не говорил, что все Его

должны принять, приняли или принимают. Сквозь все Евангелие проходит мысль о грешниках спасающихся и грешниках, для которых закрыта дверь спасения.

14. Тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?

Ср. Мк. 2:18; Лк. 5:33.

У всех трех евангелистов рассказ об этом событии, сходный по существу, совершенно разнится по выражениям. Чтобы объяснить, в чем дело, попробуем представить его несколько нагляднее через сопоставление всех трех евангелистов.

<i>Приходят</i>		
Матфей (Мф. 9:14) — ученики Иоанна.	Марк (Мк. 2:18) — ученики Иоанна и фарисеи.	Лука (Лк. 5:30) — фарисеи и книжники.
<i>Говорят</i>		
Матфей (Мф. 9:14) — о себе и фарисеях.	Марк (Мк. 2:18) — о себе и учениках фарисеев.	Лука (Лк. 5:33) — об учениках Иоанна и учениках фарисеев.

Из этого сопоставления видно, что пришли ко Христу ученики Иоанна и фарисеи и говорили как о себе самих, так и о других лицах, с ними единомышленных. Так как дальнейшая речь Христа очевидно направлена к ученикам Иоанна, то можно заключить, что они преимущественно выступили пред Христом и говорили Ему. Но так как рядом с ними упоминается о фарисеях, то можно понимать, что последние подстрекали учеников Иоанна предложить Христу

вопросы и, может быть, надеялись поставить Его этим в затруднение.

15. И сказал им Иисус: могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься.

Ср. Мк. 2:19–20; Лк. 5:34–35.

Общий смысл речи Христа одинаков у всех трех евангелистов. Речь эта была, по-видимому, направлена к ученикам Иоанна и напоминала им о том, о чем раньше говорил сам Креститель. По свидетельству евангелиста Иоанна, когда у учеников Крестителя был спор с иудеями об очищении и когда ученики его пришли и сказали ему о Христе (Ин. 3:25–28), то Креститель говорил между прочим: *имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха* (Ин. 3:29). Смысл речи у синоптиков до буквальности сходен по смыслу с этой речью Крестителя. Но вместо слов Иоанна, который только самого себя считал «другом жениха», Христос говорит теперь о многих «друзьях», «сынах чертога брачного», — почти то же, что наши «друзки» на свадьбах. Спаситель совсем не отвечает на первую часть предложенного Ему вопроса, на заявление, что ученики Иоанна и фарисеи много постятся. Он вполне предоставляет фарисеям и ученикам Иоанна руководствоваться своей собственной совестью. Все содержание Его ответа направляется к защите Его

учеников. Сам Он принимает на Себя образ жениха, указанный Крестителем. Этот образ не есть что-либо новое, а имеет свои основания в Ветхом Завете (Пс. 44; Песн.; ср. Еф. 5:22–23; Откр. 19:7–9; 21:9). У евреев брачные пиршества продолжались до семи дней и это было временем радости и веселья. Между тем пост служил признаком скорби. Присутствие Христа как жениха среди сынов чертога брачного должно было уничтожать в них скорбь. Но такое время будет продолжаться не всегда. Подобно тому как свадебные торжества кончаются и «друзки» расходятся по домам, так кончится и пребывание Христа с учениками. После Его отшествия ученики будут поститься. Эти слова нет надобности понимать как заповедь. Спаситель говорит здесь как бы так: «ученики не могут поститься теперь, но настанут повод и время и для поста, и для разных выражений скорби». Справедливо замечают, что здесь в первый раз у Матфея Господь указывает на Свои страдания,

16. И никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже.

Ср. Мк. 2:21; Лк. 5:36.

Здесь выражения всех трех евангелистов отличаются крайней темнотой, и это всегда доставляло огромные затруднения экзегетам. Яснее мысль этого стиха выражена у Луки (Лк. 5:36): никто не пришивает заплату от новой одежды к старой одежде, если же де-

лает иначе, то новая (одежда) разрывается и к старой одежде не подходит заплата от новой одежды. Так по буквальному и возможно точному переводу.

Теперь, какую же связь имеют эти слова с предыдущим? Речь была о постах. Отсутствие поста, пока с друзьями жених, в новой религии было одной из ее характеристик. Характеристикой старой религии было существование в ней постов. Если теперь отнять новую характеристику и приложить к старой, то в новой образуется пробел, который будет, однако, бесполезен для старой одежды, потому что ее нельзя исправить этой заплатой. Если дыра есть в старой одежде, то это — неважно. Она обречена на разрушение. Но в новой одежде образуется дыра, которую неприятно иметь и видеть.

17. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое.

Ср. Мк. 2:22; Лк. 5:37–39.

Речь в этом стихе гораздо яснее, чем в предыдущем, и образы понятнее. Всякому известно, что если способную к брожению жидкость заключить в какой-нибудь некрепкий сосуд, то она разорвет его и сама выльется. Христос намеренно принимает всем знакомый образ молодого и, следовательно, подверженного брожению вина, которое в Палестине и до сих пор вливается в

мехи. Если они некрепки, то вино разрывает их, делает их совершенно негодными и само выливается. У Марка и Луки смысл одинаков, если только не иметь в виду прибавки у Луки 39-го стиха, которого нет ни у Матфея, ни у Марка. Выражения у всех трех евангелистов различны. Что понимать под «молодым вином»? Нужно заметить, что связь речи о новой и старой одежде, новом вине и старых мехах с образами 15-го стиха, где говорится о брачном пире и о Христе как женихе, — если думать, что новая одежда и новое вино свойственны брачному пиру, — только внешняя. Притча сказана в ответ на вопрос о постах. Под ними и следует понимать старую одежду и старые мехи. Новое учение о постах — это новая одежда и новое вино. Требовать от учеников прежнего соблюдения постов, значит вливать новое вино в старые мехи или пришивать к старой одежде новую заплату. Согласно Цану, учение в данном стихе по существу одинаково с учением стиха 16, но цель иная: там говорится о поддержании старого, здесь — о сохранении нового.

18. Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива.

Ср. Мк. 5:22–23; Лк. 8:41–42.

Противоречие, получающееся здесь между Матфеем и другими синоптиками, некоторые экзегеты считают

непримиримым. Но с этим едва ли можно согласиться, если допустить, что Матфей излагает события кратко, опуская подробности, какие встречаем у других синоптиков. Фактически все дело представляется так. Иаир оставил свою дочь только умирающей, но не умершей, и когда пришел к Спасителю, то думал, что она уже умерла. Он сказал поэтому о смерти дочери или по догадке, или потому, что получил известие о ее смерти во время самых переговоров со Спасителем. О воскрешении сына вдовы Наинской Матфей и Марк не упоминают. Из рассказа Луки можно заключить, что это событие было раньше воскрешения дочери Иаира. Если так, то легко понять, почему Иаир просит Христа прийти и возложить на свою дочь руки. Но если воскрешение дочери Иаира было первым воскресением, то нелегко понять у Матфея речь отца, так как он просит Спасителя не о чем ином, как о воскрешении своей дочери. Нужно поэтому предполагать, что Иаиру уже был известен факт воскрешения сына вдовы Наинской.

Что касается имени Иаир, то оно значит то, что блестит или светит, от еврейского корня «ор», т.е. «засветил» (luxit). Иаир несомненно был евреем.

19. И встав, Иисус пошел за ним, и ученики Его.

Ср. Мк. 5:24; Лк. 8:42.

Из слова «встав» нельзя заключать, что Иисус Христос возлежал в это время на пиру у Матфея. Судя по

сообщению Марка, это было в то время, когда Иисуса Христа окружало много народа (ὄχλος πολὺς). В Библии слово ἐγγίρεισθαι, как и ἀνίστασθαι (еврейское «кам»), часто означает только «переход от покоя к движению» (Цан, [1905]).

20. И вот, женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его,

21. ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею.

Ср. Мк. 5:28–29; Лк. 8:44.

У Марка сообщаются подробности о самом процессе исцеления, у Луки — о том же весьма кратко. У Матфея об исцелении не говорится, но оно, конечно, подразумевается само собой. Поступок женщины и ее мысли нельзя считать «суеверными», потому что это слово означает напрасную, суетную веру; обстоятельства же показали, что вера женщины не была ни напрасна, ни суетна. Этим устраняются все рассуждения о суеверном поступке женщины и о том, что она верила в пользу от прикосновения к одеждам Спасителя.

22. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова.

Ср. Мк. 5:30–34; Лк. 8:45–48.

Сравнительно с рассказами Марка и Луки рассказ Матфея отличается краткостью. У Матфея передается

только о том, что Спаситель, обратившись назад и увидев женщину, сказать ей, что ее вера спасла ее, и она стала здорова с того часа. У Матфея представляется не так ясно, как у других синоптиков, в чем заключалась или отчего происходила боязнь женщины. Однако то, что она действительно чего-то боялась, можно вывести и из его рассказа, потому что она тайно прикасается ко Христу, а заговорить с Ним воспрепятствовали ей, конечно, ее боязнь или страх.

«Дочь» в этом случае может служить добавлением к слову *дерзай*. Женщина должна быть смелой, потому что она не чужая Христу, а Его дочь, как и расслабленный — Его чадо (Мф. 9:2), как и все другие люди, верившие в Христа. Обращение, полное любвеобилия.

23. И когда пришел Иисус в дом начальника и увидел свирельщиков и народ в смятении,

24. сказал им: выйдите вон, ибо не умерла девица, но спит. И смеялись над Ним.

Ср. Мк. 5:35–40; Лк. 8:49–53.

Сообщение о том, что на пути в дом Иаира к начальнику подошли люди (согласно Луке, *τις* — один какой-то человек), сказавшие ему, что девица умерла, что он не должен утруждать Учителя, и остальные подробности у Марка и Луки Матфей пропускает. Самый подробный рассказ у Марка. Согласно рассказу Матфея, Иисус Христос входит в дом Иаира (который по имени не называется) и видит иг-

роков на флейтах (*αὐλητάς*) и народ, приведенный в замешательство (*τὸν ὄχλον θορυβούμενον*), повелевает всем выйти вон (*ἀναχωρεῖτε* — выражает движение назад, отступление, удаление), потому что девица не умерла, а спит. Обстоятельство, что девица действительно умерла, Матфеем не указывается ясно, но дальнейшее сообщение, что *смеялись над Ним*, — смеялись, конечно, потому, что видели в Его словах по крайней мере ошибку, — указывает на действительность смерти. Евангелист, хотя и в самых кратких выражениях, здесь представляет нам обыкновенную картину приготовления к похоронам, совершавшимся у иудеев обыкновенно в самый день смерти. В маленьком городке, где все знают друг друга, знают и о том, что делается у соседей, о смерти девочки узнали быстро. И как только узнали, то появились наемные свирельщики и плакальщицы. О присутствии свирельщиков не упоминается в параллельных рассказах Марка и Луки. Инструменты, употреблявшиеся ими, были флейты. Число свирельщиков обыкновенно превышало число плакальщиц, если мы можем сделать такой вывод из утверждения (в Талмуде), что беднейший израильтянин обязан был позаботиться о двух свирелях и одной плакальщице, когда умирала его жена. Число тех и других увеличивалось соответственно средствам семьи, и в настоящем случае было, вероятно, значительное число тех и других. О плакальщицах упоминается уже у пророка Иеремии (Иер. 9:17). Обычай плача

над умершими существовал у греков и римлян.

Так как флейтисты и плакальщики были наемные, то, конечно, в этом деле было много лжи и лицемерия. В причитаниях перечислялись заслуги и добродетели умершего, чтобы побудить близких к нему лиц к еще большему плачу. Эта именно ложь и это лицемерие вызвали негодование Христа, Который велел удалиться всем присутствующим, оставив (согласно другим синоптикам) только нескольких лиц. Как нужно думать, слова Его: *не умерла девица, но спит*, имели целью противодействовать не только наемному и лицемерному, но даже и искреннему плачу. Для первого они были обличением, для второго — утешением. Дальнейший смысл слов Христа, как правильно замечают, был в том, что Он считал смерть сном. Так не один раз, но и при воскрешении Лазаря. Смерть есть ложь в человеческой жизни, будучи ложью, она производит и вызывает другую ложь. Этой лжи противопоставляется истина, которая обыкновенно вызывает насмешки со стороны лжи и лжецов. Этим и объясняются насмешки над Христом. В самые глубочайшие и серьезнейшие моменты человеческой истории люди смеялись над Сыном Человеческим. Но все это только сильнее доказывало истину слов самой Истины: евангелисты не сказали бы *κατεύχλων αὐτοῦ*, если бы все дело представлялось ни на чем не основанной легендой или если бы девочка впала в летаргический сон.

Κορίσιον — уменьшительное от κόρη — значит «девочка» или «девица». При толковании этих стихов Иоанн Златоуст, кажется, допускает ошибку, утверждая, что, по словам Марка и Луки, Христос взял с Собой троих учеников, а Матфей просто говорит, что (Христос взял) учеников.

25. Когда же народ был выслан, Он, войдя, взял ее за руку, и девица встала.

Ср. Мк. 5:40–42; Лк. 8:54–56.

Это было первое воскресение, о котором рассказывается у Матфея. В рассказе о воскресении дочери Иаира Матфей почти так же краток, как и Лука, но Марк сообщает живые подробности. Ни одни рассказы, конечно, не подвергались таким большим сомнениям, как рассказы о воскресении. Пытались объяснить их летаргическим сном, обмороком и т.п. воскрешенных лиц. Одно несомненно: сами евангелисты намерены были изложить и передать факты так, чтобы читающие их рассказы могли видеть, что лица, действительно умершие, были возвращаемы Христом к жизни. Как ни скудны подробности, но из разных мелких черт видно, что это было действительно так. Не входя в подробное изложение этого предмета, можем только заметить, что «изыскания самого недавнего времени клонятся к признанию большей, а не меньшей исторической ценности Евангелий» (Сэндей). Доказательства всех чудес, о которых рассказывается в Евангелиях,

очень сильны. Особенно излюбленные способы для естественного объяснения чудес заключаются в следующих трех положениях: 1) евангельские чудеса — подражание ветхозаветным рассказам; 2) преувеличение естественных событий; 3) преобразование того, что было первоначально притчей, в действительные факты. Но какую бы ценность мы ни придавали этим положениям самим по себе, они не в состоянии объяснить ни все вместе, ни порознь большей части чудесных евангельских рассказов (Сэндей). К этому прибавим, что если мы признаем недостоверным один ряд чудес — физические чудеса, то встретимся с другим рядом чудес — в слове, к каковому следует отнести притчи и речи Иисуса Христа. Если физические чудеса были вымышлены, то кто мог вымыслить приписанное Ему учение?

26. И разнесся слух о сем по всей земле той.

Собственно, не *слух*, а говор, молва (ἡ φήμη αὐτῆ, лат. fama); таково было естественное следствие великого чуда. Матфей не упоминает о сообщенном евангелистами Марком и Лукой (Мк. 5:42; Лк. 8:56) ужасе по поводу чуда и о запрещении рассказывать о нем. Выражение: *по всей стране той* (собственно, «во всю страну ту»), служит для некоторых экзегетов (Бенгель) доказательством, что Евангелие было написано не «в той стране», а в другой. Иначе Матфей сказал бы не «в той», а «в этой».

27. Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, сын Давидов!

О двух чудесах, о которых рассказывается в стихах 27–31 и 32–34, сообщает один только Матфей. Слова слепых «Сын Давидов», обращенные ко Христу, встречаются в Евангелии Матфея во всех трех случаях исцеления Спасителем слепых (см. Мф. 12:23; 20:30–31). Часто и пророки так называли царей, «которых хотели почтить и возвеличить» (свт. Иоанн Златоуст). По всей вероятности, с этим названием связывались земные представления о мирском Царе-Завоевателе, чем и объясняется ясно выраженное недовольство Христа как в настоящем случае, так и при исцелении хананеянки.

28. Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи!

Неизвестно, в какой дом вошел Спаситель. То, что событие произошло на дороге из дома Иаира, никак нельзя утверждать с достоверностью, даже ввиду пренебрежительного отношения со стороны Матфея к хронологическим и отчасти топографическим данным. Во всяком случае можно думать, что это не был дом Иаира. Невероятно, чтобы это был и дом Матфея или Петра. Всего вероятнее, это был дом, где жили мать, братья и сестры Христа (Ин. 2:12; ср. Мф. 4:13). Как

видно из рассказа, Господь сначала не отвечал на крики слепцов по вышеуказанной причине, но они пошли за Ним в сам дом и здесь просили Его об исцелении. Исцеление произошло не сразу, но после вопроса: *веруете ли* и прочее. «Вообще Матфей сообщает о большом разнообразии действий при исцелениях: простое слово (Мф. 8:13, 16, 32; 9:6), слово и прикосновение (Мф. 8:3; 9:29), только прикосновение (Мф. 8:15; 9:25, иначе Мк. 5:41), ни то, ни другое (Мф. 9:20–22); никакого описания нет (Мф. 9:33)» (Цан, [1905]).

Слово, переведенное по-русски *ей*, выражено по-гречески через *οἱ*, много раз употребляется в Новом Завете и означает: да, точно, конечно.

29. Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам.

Сообщается об открытии глаз слепым вследствие прикосновения руки. Это было ответом на веру слепых. Рассказ настолько краток, что о характере болезни слепых или о том, что и как они видели, когда открылись их глаза, не может быть и речи.

30. И открылись глаза их; и Иисус строго сказал им: смотрите, чтобы никто не узнал.

Причина запрещения слепцам разглашать об их исцелении, по толкованию Иоанна Златоуста, Феофилакта и других, было смирение Спасителя, не хотевшего, чтобы слава Его распространялась и мешала Его проповеди. Весьма возможно также, что Он наблю-

дал в лицах, к которым обращался с запрещениями, какие-нибудь индивидуальные особенности, побуждавшие Его давать такие запрещения.

31. А они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той.

Выйдя, т.е. из дома.

По всей земле той — вероятно, Галилее.

Исцеление слепых было десятым чудом (Иероним). Церковные писатели оправдывают слепцов в том, что они разгласили об исцелении. Они сделали так не вследствие неповиновения, а благодарности (Феофилакт). Но другие держатся иного мнения, хотя, если можно так выразиться, вредных последствий от этого разглашения и не видно в Евангелии. Могло быть, что запрещение было дано и ввиду злых намерений врагов Иисуса Христа, которые готовились уже объявить, что Он изгоняет бесов силой Веельзевула.

32. Когда же те выходили, то привели к Нему человека немого бесноватого.

33. И когда бес был изгнан, немой стал говорить. И народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле.

Ср. Мф. 12:22.

О чуде исцеления немого бесноватого сообщается только у Матфея. Исцелением вызывается удивление в народе, но такое, какое свойственно при

виде чуда (на это указывает глагол $\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$).

34. А фарисеи говорили: Он изгоняет бесов силою князя бесовского.

О том, какой смысл имело это обвинение, будет сказано ниже, при объяснении Мф. 12:24 и сл. Теперь же заметим с Бенгелем, что *magnitudinem miraculorum negare non poterant: magno igitur ea auctori, sed pessimo, adscribunt* (великих чудес не могли отрицать и потому приписывают их великому виновнику, но самому худшему).

35. И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.

Ср. Мк. 6:6.

С этого стиха начинается новый раздел, составляющий переход к наставлениям, данным при посольстве апостолов на проповедь, изложенным в 10-й главе. Время не определено. Согласно Марку и Луке, апостолы были призваны раньше (Мк. 3:16; Лк. 6:13).

36. Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря.

Причиной жалости выставляется то, что люди были утомлены (*изнурены*) и *рассеяны*. Что означают эти понятия, определить нелегко, хотя сравнение и показывает, что люди ходили на овец в пустыне, у которых

нет пастуха. Эти овцы от голода худы телом и имеют страдальческий вид; у них нет единства, они не собраны в одно стадо, а блуждают, где придется, подвергаясь многочисленным опасностям. Такова картина, представившаяся взорам Христа во время Его путешествий.

37. Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало;

Ср. Лк. 10:2.

Образ изнуренных и рассеянных овец сменяется образом *жатвы* ($\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) — поля, на котором выросли колосья и поспели для того, чтобы их жать. Ср. Ин. 4:35 и сл., где употреблено то же самое слово. Поле велико и жатвы много, но нет работников, которые приняли бы на себя эту работу. Здесь в первый раз встречаемся с мыслью о жатве, которая была плодом усиленной деятельности Спасителя за эти месяцы.

38. итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою.

Христос относит послание *делателей* (работников, хотя делателей и точнее с греческого) не к Себе, а к Богу, Которого называет Господином жатвы, Собственником поля, где выросли поспевшие к жатве колосья. И Сам Спаситель, без сомнения, молился Господину жатвы, и учеников Своих приглашал принять участие в Своей молитве.

ГЛАВА 10

1–16. Послание двенадцати апостолов на проповедь.

— 17–25. Указание на опасности, которым подвергнутся апостолы во время своей проповеди.

— 26–33. Приглашение к безбоязненному исповеданию Христа. — 34–36. Вражда между людьми. — 37–39. Условия следования за Христом. — 40–42. Заключение.

1. И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь.

Ср. Мк. 6:7; Лк. 9:1.

В рассматриваемом стихе говорится не о призвании и не об избрании апостолов, а только о посольстве их на проповедь. Матфеем было сообщено раньше о призвании нескольких учеников (Мф. 4:18 и сл.) и одного Матфея (Мф. 9:9); всего, по его сообщению, призвано было раньше только пять учеников: Петр и Андрей, Иаков и Иоанн Зеведеевы, и Матфей. О призвании остальных учеников у Матфея нигде не говорится и *двенадцать учеников* появляются перед нами здесь в первый раз, хотя и возможно предположить, что до посольства на проповедь они уже находились со Спасителем (μαθηταὶ αὐτοῦ — Мф. 5:1; 8:21, 23; 9:10–11, 14, 37 и др.). Евангелист мог бы и совсем не перечислять в Мф. 10:2 имен апостолов, и к этому, по-видимому, и клонилась речь его в данном стихе. Но, написав этот стих, он, мо-

жет быть, только тут вспомнил, что неудобно обозначать этих людей одним числительным и потому счел за нужное назвать их и по именам, что во всяком случае было понятнее читателям, для которых он писал. Главная же суть дела теперь заключалась в том, что Спаситель дал этим ученикам власть над нечистыми духами и врачевания. Речь всех синоптиков о посольстве апостолов не отличается сходством выражений. Речь Матфея ближе к речи Луки. Из показания Луки (Лк. 6:13) видно, что двенадцать апостолов были призваны или избраны перед произнесением Нагорной проповеди.

Здесь следует отметить постепенное расширение деятельности Христа, как ее изображает Матфей. Сначала (Мф. 4:23) он говорит о путешествии только Самого Христа по Галилее. Затем в Мф. 9:35 почти в тех же словах говорит о той же галилейской деятельности, только с прибавкой речи о «городах и селениях». Наконец, в Мф. 10:1–2 сюда присоединяется посольство апостолов на проповедь. Поэтому думают, что в данном стихе содержится заключение начатой в Мф. 4:13 речи.

Иероним правильно замечает, что Спаситель не завидует тому, что Его ученики и рабы будут владеть силами, которые принадлежат Ему Самому. И как Он Сам исцелял всякую болезнь и немощь, так и ученикам передал эту власть. Но существует большое расстояние между словами «иметь» и «раздавать», «дарить» и «получать» и обозначаемыми в них действиями.

2. Двенадцати же Апостолов имена суть сии: первый Симон, называемый Петром, и Андрей, брат его, Иаков Зеведеев и Иоанн, брат его,

Ср. Мк. 3:16–17; Лк. 6:13–15; Деян. 1:13.

При толковании этого стиха следует, во-первых, иметь в виду его связь с остальными стихами, где говорится об апостолах, т.е. с 3-м и 4-м,

во-вторых, специальный смысл только 2-го стиха.

1. У нас имеются четыре списка апостолов, три у синоптиков и один в Деяниях. Первое наблюдение, которое мы можем сделать, рассматривая эти списки, заключается в том, что все они различны. Это яснее будет видно из следующей таблицы:

Мф. 10:2–4	Мк. 3:16–19	Лк. 6:14–16	Деян. 1:13–26
Симон Петр	Симон Петр	Симон Петр	Петр
Андрей	Иаков	Андрей	Иоанн
Иаков	Иоанн	Иаков	Иаков
Иоанн	Андрей	Иоанн	Андрей
Филипп	Филипп	Филипп	Филипп
Варфоломей	Варфоломей	Варфоломей	Фома
Фома	Матфей	Матфей	Варфоломей
Матфей	Фома	Фома	Матфей
Иаков Алфеев	Иаков Алфеев	Иаков Алфеев	Иаков Алфеев
Леввей	Фаддей	Симон Зилот	Симон Зилот
Симон Кананит	Симон Кананит	Иуда Иаковлев	Иуда Иаковлев
Иуда Искарот	Иуда Искарот	Иуда Искарот	Матфий

Не подлежит никакому сомнению, что Симон есть одно и то же лицо с Петром. Он поставляется во всех четырех списках на первом месте (но в Деяниях не называется Симоном), Филипп везде на пятом, Иаков Алфеев на девятом, а Иуда Искарот (замеченный в Деян. 1:26 Матфием) на последнем. Эти лица служат как бы разделителями апостольских списков на три «кватерниона», по четыре лица в каждом. Некоторые лица в списках хотя и называются по-разному, должны быть тождественны, потому что если принять, что здесь поименованы разными именами разные же лица, то

это не будет согласно с прямыми показаниями синоптиков, что апостолов было *двенадцать*, молчаливым признанием в Деян. 1:13 со стороны писателя Деяний той же истины и ясным в Деян. 1:26.

С одной стороны, элементарные и слишком простые характеристики, данные апостолами (*Симон, называемый Петром, брат его, мытарь, Кананит*, предатель и т.д.), а с другой — колебания в названиях одних и тех же лиц (если мы признаем, что они были действительно тождественны) служат непререкаемым свидетельством:

- а) отсутствия подлога или вымысла;
- б) древнего, при Самом Христе, возникновения апостольства как факта;
- в) составления списков после воскресения Христа.

Потому что:

1) Каким образом мы могли бы допустить здесь намеренный подлог или вымысел, если лица, составлявшие списки при всех разногласиях сохранили значительное сходство, которое вполне позволяет считать списки тождественными? С другой стороны, различия в списках не дают нам никакого права подозревать евангелистов во взаимных соглашениях и заимствованиях друг у друга. Можно заимствовать и переиначить какой-нибудь факт, но редко и только при крайней небрежности заимствовать и переиначить, или, лучше, при заимствовании переиначить такое простое дело, как небольшое количество имен каких-нибудь людей. Таким образом, не может подлежать сомнению, что евангелисты, так сказать, списали имена с действительных лиц, но не обратили внимания на то, что составленные ими списки вызовут с течением времени крупные недоразумения или подадут к ним повод.

2) Если бы апостолы не были призваны Самим Христом, то мы могли бы ожидать более пространных рассуждений о них, изображения их деятельности и прочего, но в списках почти совсем нет об этом речи. Какое значение и что за важность заключались в обстоятельстве, что такой-то был, например, братом другого? В

кратком историческом рассказе, лишенном всяких исторических подробностей, об этом, вероятно, не стоило бы и упоминать. Но иное дело, если апостолы имели реальное (а не вымышленное) отношение ко Христу. Обстоятельство, что Он избрал и послал на проповедь такого-то и вместе с ним его брата, имеет не только реальное, но и слишком трогательное значение, тем более что, как показывает последующая речь, тут не было и следа какого-нибудь nepoтизма, свойственного церковной жизни последующих времен.

3) Если факт призвания апостолов и посольства их на проповедь был исторически современен Христу, то, как нужно думать, составление самих списков, рассматриваемое как факт, произошло после Его смерти и воскресения. Если бы было иначе, т.е. если бы составление списков и сам акт избрания были одновременно или произошли весьма близко одно от другого, то мы, может быть, встретились бы только с такими характеристиками, как «сыновья грома» (Βοαητοῦρες — Мк. 3:17), но не имели бы такой характеристики, как «предатель».

2. Сделав эти общие замечания, приступим к рассмотрению в частности 2-го и последующих стихов, где говорится об апостолах. Прежде всего здесь обращает на себя внимание слово «апостол». Оно встречается здесь в первый раз в Евангелии Матфея и больше ни разу. У Марка об апостолах упоминается только один раз, и именно после того, как они уже совершили

свое первое путешествие (Мк. 6:30). У Иоанна слово «апостол» встречается в Ин. 13:16, но в общем смысле — посланного, а ученики не называются апостолами ни разу. Исключение составляет Лука, который упоминает об апостолах несколько раз, а именно, там же, где Матфей и Марк, и, кроме того, во всех «важных случаях» (Лк. 6:13; 9:10; 11:49; 17:5; 22:14; 24:10). Всего только единичное упоминание об апостолах у Матфея и Марка Бенгель объясняет тем, что апостолы были до тех пор больше учениками, чем апостолами. Но после сошествия Святого Духа двенадцать никогда не назывались учениками, а апостолами. Учениками же в Деяниях называются лица, которые или учили вместе с апостолами, или учились у них. Матфей просто перечисляет апостолов по именам, но Марк и Лука сообщают, что именно при этом они или названы были апостолами (Лк. 6:13), или что по случаю этого призвания некоторым апостолам были даны другие имена (Мк. 3:16–17).

Симон только в Евангелии Матфея называется «первым» (πρῶτος), но на этом перечисление и кончается, и о дальнейших апостолах не говорится, что это был «второй», «третий» и т.д. Объяснение смысла этого числительного весьма трудно. Католические экзегеты пользуются этим случаем, чтобы запечатлеть в уме своих читателей идеи о верховенстве и власти Петра над всеми апостолами, а затем о «приматстве» Петра и римских первосвященников. Протестанты, конечно, с

ними не согласны. Так, Беза, отрицая приматство римских пап, полагал, что слово «*первый*» вставлено здесь в Евангелии Матфея «облыжно» (mendose) и потому должно быть изъято. Со своей стороны католические экзегеты утверждают, что πρῶτος (первый) имеется во всех кодексах — греческих, латинских, сирийских и проч. Далее, говорят католические экзегеты, греки, которых католики считают схизматиками, отрицающими первенство Петра, вероятно, исключили бы слово «первый» из Евангелия, если бы только это возможно было сделать «честно», т.е. без всякого ущерба для истины. Первенство Петра дает повод католическим богословам и к другого рода рассуждениям, которые не лишены интереса, но, по-видимому, не всегда клонятся к возвышению кафедры римского первосвященника. Некоторые католики сильно возвышают Петра не только над апостолами, но и над епископами, считая почти невысказанным, чтобы епископы имели право быть преемниками Петра и прочих апостолов. «Скажешь: епископы, как говорится, суть преемники апостолов. Отвечаю: так говорится только по аналогии и ради некоторого удобства, в том только смысле, что епископы получают от апостолов власть рукоположения и епископской юрисдикции, и потому, что епископы превосходят других священников так же, как 12 апостолов превосходили 70 учеников; в противном случае у епископов не доставало бы апостольской власти, и именно тройной. Но власть епископов простирается

только на их собственные диоцезы, а власть апостолов — на все народы, рассеянные по всему миру. Таким образом, между двумя учреждениями — апостольством и епископством — нельзя, собственно говоря, проводить даже и сравнения. Власть апостолов в Церкви была высшей и гораздо большей, чем власть епископов. Ибо апостолы были научены и посланы непосредственно Христом Господом, будучи как бы приближенными легатами Христа с абсолютной властью над всем миром и с высшей властью над всей Церковью, чтобы именно везде иметь власть, во-первых, проповедовать Евангелие и подтверждать свою проповедь даром языков и чудесами, а также и писать литературные произведения, ибо апостолы имели власть писать канонические книги, — как это и было фактически, когда Матфей и Марк написали Евангелия, — канонические послания и Апокалипсис; во-вторых, имели повсюду власть основывать церкви и проч.»

Если слово «*первый*» доставляет немало экзегетического труда католическим ученым-экзегетам, то не менее доставляет оно затруднений и ученым — протестантским богословам, которым дает повод рассуждать о пресловутых немецких «рангах». При этом совсем почти забывается, что у других синоптиков в параллелях к рассматриваемому месту нет ни малейшего намека на слово «*первый*» и что, по учению Самого же Христа, сказанному ученикам, тот, кто хотел быть «первым» в Его Царстве, должен быть из всех послед-

ним и всем слугой. Общий смысл протестантских рассуждений об этом предмете можно выразить тем, что Петр был только первым среди равных, т.е. апостолов. Это подтверждается следующей историей жизни апостола, когда ему было сказано Христом, что *на сем камне Он учредит Церковь Свою и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16:18). Петр первый после сошествия Святого Духа выступает с проповедью от лица всех учеников и первый же проповедует язычникам. Спаситель иногда обращается к Петру как первому (Мф. 26:40; Лк. 22:31; см. также Мф. 17:24; Деян. 1:15; 2:14, 37; 4:8; 5:29). Но в дальнейших соображениях относительно этого «первенства» Петра среди равных мнения опять разнятся. По мнению некоторых протестантских экзегетов, слово «*первый*» имеет отношение только к «порядку», хотя и не имеет точного значения, что Петр был «первый» по рангу или авторитету. Все апостолы были одинакового и ранга, и авторитета. Их должность была одинакова. Внутри этого сословия не было «иерархии». Но, как и всегда бывает в среде всяких лиц, равных по должности, и в среде апостолов существовали различия по характеру, дарам и положению. Слово может означать только, что Петр был выдающеюся личностью в среде апостолов.

Ввиду такого, довольно-таки значительного разнообразия мнений интересно навести справку у святителя Иоанна Златоуста и посмотреть, как он именно толковал рассматриваемое слово. Он говорит: «Первый... Петр.

Потому что был еще и другой Симон, Кананит. Марк перечисляет апостолов по достоинству, после двух верховных поставляя Андрея, но Матфей перечисляет не так, а иначе, он ставит выше себя Фому, который был гораздо ниже». Это толкование может быть не покажется вполне удовлетворительным. Но из него во всяком случае видно, что на одни и те же выражения можно смотреть совершенно иначе сравнительно с тем, как смотрят католические и протестантские богословы. Мы не имеем в виду дать такого толкования, которое не подлежало бы никакой критике и сразу же устраняло все дальнейшие вопросы и недоразумения. Заметим, однако, что многое, что первоначально представляется людям в совершенно естественном виде, с течением времени приобретает значение, которого оно не имело при самом первом своем появлении или возникновении. Чтобы Сам Христос где-нибудь назвал Петра «первым» и поставил его главою над всеми апостолами — этого ни откуда не видно. Значение слова «*первый*», отнесенного к Петру евангелистом, лучше всего было бы понятно, если бы мы продолжили это исчисление и перед именем каждого дальнейшего апостола поставили соответствующие числительные, т.е. второй, третий и т.д. до двенадцатого. В таком случае сразу же было бы видно, что вся речь евангелиста была бы испещрена числительными, в которых не было никакой особенной надобности и которые без всякой нужды только удлиняли и растягива-

ли бы речь. Здесь заметим, что то, что написал евангелист, на практике часто бывает и у нас. Составляя какие-нибудь списки, мы редко снабжаем все имена соответствующими числительными, а ставим 1, 5, 10 и прочее. Написав слово *πρῶτος*, евангелист, может быть, хотел этим только показать, что всех апостолов можно было легко пересчитать, но этим перечислением предоставил, ради краткости речи, заниматься самим читателям, если бы они этого пожелали. Если бы евангелист хотел означить через *πρῶτος* высшее достоинство Петра, то поставил бы это числительное с артиклем.

При этом, однако, вовсе не отрицается мысли, что как Матфей, так и другие евангелисты и писатель Деяний относились к Петру с особенным уважением и даже считали его «первым между равными». Нельзя только утверждать, что такое уважение они намерены были выразить посредством каких-либо числительных. Но если бы было и совершенно иначе, т.е. если бы евангелист хотел через *πρῶτος* выразить высшее достоинство Петра перед прочими апостолами, то и в таком случае это не давало бы римским папам никакого права высказывать какие-либо собственные претензии и преимущества и прикрывать их авторитетом апостола или апостолов, потому что личные достоинства ни одного человека не могут быть перенесены на других лиц и принадлежат только ему одному.

Первоначальное имя Петра, как это особенно ясно видно из Евангелия

Иоанна, было еврейское — Симон (Шимеон), что значит «слышание» (а не «слушатель»), то же, что Симеон. Производство имени Петр от еврейского «патар» — решать, разлагать на части, истолковывать сны, излагать — не может быть принято. Греческое имя Петр значит то же, что еврейское Кифа — камень. Так по объяснению Самого Спасителя (Ин. 1:42). Рядом с Петром евангелист поставляет его брата Андрея, который, согласно Иоанну (Ин. 1:40), был призван раньше Петра. Андрей и Филипп — имена греческие, первое значит «взрослый, зрелый, мужественный, муж, человек», а второе — «любитель лошадей или коней». Предположение, что оба апостола имели еще и еврейские имена, хотя и возможно, но ни на чем не основано. Во всяком случае их еврейские имена нам совершенно не известны. Из Евангелий и Деяний об Андрее мало известно. Думают, что он вместе с Филиппом был после Петра, Иакова и Иоанна особенно близок к Спасителю (Мк. 13:3; Ин. 6:8; 12:22). Согласно Евсевию («Церковная история», III, 1), он проповедовал в Скифии. По древнему преданию, занесенному в русскую летопись, Андреем положено было начало христианства и в России. «Проходя со своей проповедью Фракию, Скифию и Сарматии, он доходил будто бы до Днепровских гор, где после возник Киев» (проф. И. Знаменский). Умер он по преданию в Ахаии, распятый на кресте. Епифаний (*Adversus Haereses*, LI, 17) полагает, что Андрей был старший брат Петра, но некоторые считают его

младшим, потому что евангелист называет его именно братом Петра. Следующие за Андреем апостолы Иаков и Иоанн были сыновья Зеведея, из рыбаков на Галилейском озере. Имя их матери было Саломия (ср. Мф. 27:56; Мк. 15:40; 16:1). Если ее именно Иоанн называет сестрой Богоматери (Ин. 19:25), то Иаков и Иоанн были двоюродными братьями Спасителя. Оба они работали со своим отцом, и их деятельность была настолько успешна, что у них были наемные работники, хотя это и не подразумевает слишком многого. В Евангелии говорится, что у них была только одна лодка. Если лодка Зеведея была похожа на современные лодки на Галилейском озере, то в ней могло помещаться четверо людей и она могла вмещать в себе 6 или 7 тонн. Но, вероятно, размеры лодок были тогда больше, чем теперь, при процветании рыбного промысла. Наемная же плата рыбакам была, вероятно, такая же, как и работникам в винограднике, т.е. динарий в день. Марк упоминает об Иакове и Иоанне прежде Андрея, то же и в Деян. 1:13. О Зеведее здесь упоминается, вероятно, только для того, чтобы отличить его сына Иакова от Иакова Алфеева, упоминаемого после. Иоанн был писателем нашего четвертого Евангелия.

3. Филипп и Варфоломей, Фома и Матфей мытарь, Иаков Алфеев и Леввей, прозванный Фаддеем,

Ср. Мк. 3:18–19; Лк. 6:15–16; Деян. 1:13.

Эти имена, кроме Матфея, указываются Матфеем в первый раз. В по-

следующих главах Евангелия Матфея никто из этих лиц, кроме Иуды предателя, не называется. Этот стих имеет множество разночтений, так что определение, как следует читать, еще в древности считалось весьма затруднительным. О Филиппе, присоединившемся ко Христу на другой день после Андрея, Симона (Петра) и Иоанна (Ин. 1:43), известно немного. Вместе с Петром и Андреем он был рыбаком и жил в Вифсаиде (западной, пригород Капернаума). Филипп евангелист, о котором упоминается в Деяниях (Деян. 8:5), был другой личностью. О Филиппе апостоле упоминается в Деяниях после вознесения (Деян. 1:13), а также в нескольких местах Евангелия Иоанна (Ин. 1:44–49; 6:5, 7; 12:21–22; 14:8–9). За исключением этого мы имеем только недостоверные предания о жизни и деятельности апостола. Евсевий («Церковная история», III, 30; V, 24) со слов Климента Александрийского и Поликарпа, епископа Ефесского, исчисляет апостолов, «которые, вопреки людям, отвергающим брак, жили в состоянии брачном». «Будут ли они порицать и апостолов?» — спрашивает Климент. «Петр и Филипп рождали детей, Филипп выдал замуж дочерей». Говорили еще, что апостол Филипп умер в Иераполе во Фригии, принимая на себя вместе с Иоанном попечение о церквах Малой Азии. Рассказывая об этом, Евсевий, по-видимому, смешивает апостола Филиппа и его дочерей с Филиппом благовестником и его дочерьми («Церковная история», III, 31; V, 24). Само имя

Филиппа, как мы говорили выше, есть очевидно греческое, но некоторыми досужими средневековыми экзегетами производилось от еврейских слов, которые означают отверстие лампадки (os lampadis или lampadarius), от еврейских слов «пе», — рот и «лаппид», — лампада, светильник, факел, потому что рот Филиппа был похож на лампаду, просвещавшую мир.

За Филиппом у всех синоптиков следует Варфоломей, но в Деян. 1:13 — Фома. Так как о Нафанаиле не упоминается ни в одном из имеющихся у нас апостольских списков, то это дало повод некоторым отцам, в числе которых были Иоанн Златоуст и Августин, думать, что Нафанаил не принадлежал к числу 12-ти. Даже в самое новейшее время высказывалось мнение, что это был Матфей. Однако для таких мнений не встречается нигде никакого подтверждения. По очень распространенному преданию, хотя и не особенно древнему, Нафанаил был одно и то же лицо с Варфоломеем. Это предание подтверждается тем, что в Евангелии Иоанна вовсе не упоминается о Варфоломее, а только о Нафанаиле (Ин. 1:46–50; 21:2). Слово Варфоломей было не именем, а отчеством (сын Фалмая), и, следовательно, имя апостола было другое. С Филиппом в Евангелии Иоанна поставляется в связь Нафанаил, а у Матфея и Марка (κκτ) — Варфоломей. Поэтому предполагали, что Варфоломей одно и то же лицо с Нафанаилом. Некоторые предполагали также, что Варфоломей-Нафанаил был брат Филиппа, но такое

предположение ни на чем не основано и весьма невероятно. Евангелист Иоанн, сказав об Андрее, что он нашел и привел к Иисусу Христу «брата» своего Симона, никакого подобного же замечания не делает относительно Филиппа, когда он нашел Нафанаила. Думают, что имя Варфоломей было не еврейское, а арамейское. Значение этого имени средневековые экзегеты производили от еврейских слов «бар» — сын, «тала» — вешать, подвешивать (лат. *suspendere*) и «майим» — воды, думая, что чудо превращения воды в вино в Кане Галилейской совершено было ради Варфоломея, который был женихом на этом брачном пире. Такое мнение по всей справедливости следует отнести к области ни на чем не основанных вымыслов, хотя оно и принимается некоторыми нашими церковными историками, например Филаретом, архиепископом Черниговским (см. его «Жития святых» 11 июня). Гораздо вероятнее производить имя Варфоломея от еврейского «бар» — сын, и Толмай, или Талмай, — собственное имя, встречающееся у Нав. 15: 14; 2 Цар. 3: 3 (Фалмай). Производство имени от «сын Птоломея» еще менее вероятно, чем первое. Кто был этот Фалмай, неизвестно, немного известно и о его сыне, сделавшемся учеником Спасителя. Нафанаила встречаем на берегу Галилейского озера по воскресении (Ин. 21: 2).

Фома поставляется у Марка и Луки после Матфея. Это было, вероятно, также арамейское имя и означало, как и в еврейском, близнец, по-грече-

ски Дидим (Ин. 11: 16; 20: 24; 21: 2). Но встречаются и сближения имени Фома с греческим «ависсос» — бездна, потому что «чем дольше он сомневался в воскресении, тем глубже была и его вера». Такое толкование, которое принадлежит одному средневековому экзегету, едва ли может быть принято. По преданию Фома проповедовал Евангелие в Парфии или Персии, а тело его было похоронено в Эдессе. Златоуст упоминает о его гробнице как об одной из четырех подлинных апостольских гробниц. У Евсевия («Церковная история», I, 13) сохранилось предание, что Фома назывался еще Иудой: «Иуда, он же и Фома».

По словам Златоуста, Матфей составляет себя после Фома «по скромности». Но кроме одного факта, нельзя, по-видимому, вывести ничего из такого постановления. Если Матфей действительно поставил себя после Фома «по скромности», то возникает вопрос, почему же он не сохранил такой скромности по отношению к другим апостолам, а только именно к Фоме? Матфей называет себя здесь «мытарем» и так делает, может быть, действительно по скромности, хотя и неясно, почему это воспоминание о прежней деятельности было уместно именно в настоящем случае. Может быть, Матфей хотел выразить здесь мысль, что он, мытарь, человек, прежде считавшийся всеми совершенно недостойным и отверженным, теперь удостоился столь великой чести, сделавшись не только учеником Спасителя, но и будучи послан Им на такое великое дело, как

проповедь о наступлении Царства Божия. В рассматриваемом месте Матфей ясно отождествляет себя с лицом, упомянутым им же в Мф. 9:9. Он был писателем Евангелия, которое издревле носило его имя. Некоторые предполагали, что он был брат Фомы, притом они были близнецами. Но положительного об этом ничего сказать не возможно.

Относительно Иакова Алфеева прежде всего заметим, что в агиологии, принятой в нашей Церкви (см. Полный Месяцеслов Востока, блж. Сергия. Изд. 2-е. 1901), три Иакова, о которых упоминается в Новом Завете, принимаются за три разных лица, а именно: Иаков Зеведеев (30 апреля, 30 июня), Иаков Алфеев (9 октября) и Иаков, брат Господень (23 октября).

То, что Иаков Зеведеев, упомянутый во 2-м стихе, не тождествен с Иаковом Алфеевым, об этом едва ли нужно говорить ввиду того, что сами евангелисты ясно различают этих лиц и, конечно, в целях этого именно различения прибавляют Зеведеев и Алфеев. Что же касается отношения Иакова Алфеева к Иакову, брату Господню, то предания и мнения об этом предмете так неопределенны и запутанны, что решительно нет возможности сказать или установить что-либо точное об этих апостолах. Некоторые средневековые писатели принимали, что этот Иаков (т.е. Алфеев) был брат Господень и он же упоминается в Посланиях (1 Кор. 9:5; 15:7; Гал. 1:18–19; 2:9, 12), потому что Мария (Мк. 15:40), жена Алфея, была сестрой Марии,

Матери Господа, а евангелист Иоанн (Ин. 19:25) назвал жену Алфея Марией Клеоповой; может быть, он одинаково назывался и Клеопой (Клофа) и Алфеем. Или та же Мария по смерти Алфея и после рождения Иакова вышла замуж за Клеопу. Но то, что Мария Клеопова была сестрой Богоматери, ничем не подтверждается. Обстоятельство, что две сестры (Богоматерь и Мария Клеопова) назывались одним именем, маловероятно. Мнение о тождестве Иакова Алфеева и Иакова, брата Господня, поэтому в настоящее время можно считать совершенно оставленным. Иоанн Златоуст и Феофилакт различают двух Иаковов — Иакова Зеведеева и Иакова Алфеева, двух Иуд — Фаддея и Иуду предателя, трех Симонов — Петра, Кананита и предателя, который также, по словам Феофилакта, назывался Симоном. Но об Иакове, брате Господнем, в толкованиях рассматриваемого места Евангелия Матфея не упоминают. Этот Алфей, отец Иакова, не был тот же Алфей, который был отец Матфея (Мк. 2:14). У Алфея от Марии родились Иаков и Иуда. Иаков называется Малый, или Меньший (μικρός — Мк. 15:40), т.е. возрастом, как считают некоторые, или, может быть, по времени призвания он был моложе Иакова Большого, брата Иоанна. По словам Цана, о втором Иакове существует большое разнообразие текстуального предания, которое, по-видимому, возникло вследствие стремления изгладить разногласия между евангелистами. Рядом с очень натянутыми примирениями и

комбинациями, которые уже вследствие одной своей недостаточности и невероятности оставляются без рассмотрения, подозрительны и гармонические тексты, где у Матфея и Марка имеются одинаковые имена.

Если мы встречаемся с таким разнообразием мнений относительно Иакова Алфеева, то предания о следующем апостоле, упоминаемом евангелистом, Леввее, еще более запутаны. Иоанн Златоуст различает Иуду Искариота и Иуду Леввея, прозванного Фаддеем; Лука называет его Иаковлевым, говоря: Иуда Иаковлев (Лк. 6:16). Августин думает, что один и тот же апостол назывался тремя именами, т.е. Фаддеем, Леввеем и Иудой, «потому что кто запрещал когда-нибудь называться кому-нибудь двумя или тремя именами?» Исторически ничего нельзя возразить против того, что один апостол назывался тремя именами. В средние века вообще установилось мнение, что Фаддей был тот, которого Лука называет Иудой Иаковлевым, т.е. братом Иакова — писатель Послания Иуды. Согласно Венгелю, Фаддей и Леввей («тад» и «леб») — синонимы, и оба эти названия означают человека сердечного. Высказывалось мнение, что Фаддей было именем несколько соблазнительным для апостола, потому что арамейское слово «тад» означает собственно женскую грудь. Поэтому его название было заменено соответствующим Леввеей, которое сходно с первым, потому что означает сердце, но было более, так сказать, прилично апостолу. Слова Луки, что кроме пре-

дателя еще один апостол назывался Иудой, сильно, по словам Цана, подтверждаются Ин. 14:22, и этим одним удовлетворительно объясняется неуклонное наименование предателя Искариотом.

4. Симон Кананит и Иуда Искариот, который и предал Его.

Ср. Мк. 3:19; Лк. 6:16.

Иероним производит имя Кананит от Каны Галилейской, а разноречие у Луки, который называет апостола Симона Зилотом (Лк. 6:15), примиряет тем, что само слово Кана означает ревность. Так толкуют это слово и некоторые другие экзегеты. Согласно этому толкованию Симон Кананей (так следует читать, а не Кананит, — см. Шюпер, (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I, 486, прим. 138) назывался так исключительно потому, что жил в Кане Галилейской. В новое время это толкование совершенно оставлено, потому что совершенно неизвестно, был ли Симон жителем Каны. Объясняют название апостола не от города Каны и не от слова Кананей, т.е. житель Ханаана, а просто от еврейского «канна» — ревновать, или «каниа» — ревность, которые соответствуют греческим ζηλώ (ревновать) или ζηλωτής (ревнитель). Таким образом, название апостола указывает не на жизнь его в Кане Галилейской и не на происхождение из этого города, а только на принадлежность его к партии, которая тогда только еще зародилась в Палестине, а именно, зилотов. В качестве основания, поче-

му это имя не может быть произведено от Каны, указывают на то, что тогда апостол назывался бы не *καὶ ἀναθεὸς*, а *καὶ ἀναθεὸς*, примеры чего встречаются у классических писателей (жители *Κάναι* в Эолиде, Страбон, «География», XIII, 1). Партия зилотов постепенно довела Иерусалим до падения. Они фанатически ненавидели римлян. Иосиф Флавий называет их разбойниками, но это были не простые разбойники, а мстители, расправлявшиеся при помощи войны и грабежей со своими политическими врагами. Римский прокуратор Феликс захватил главу этой партии Елеазара и вместе с его сообщниками отослал в Рим. А многочисленные другие «разбойники» были Феликсом распяты на крестах. Но так как они были врагами Рима, то пользовались большими симпатиями еврейского народа.

По мнению Мейера, то, что Иуда Искарот был единственным учеником, который не происходил из Галилеи, нельзя доказать. Что касается самой формы прозвища Иуды Искарот, то пытались объяснить его разными способами, большей частью неудовлетворительными. Предполагали, например, что это слово эквивалентно еврейскому «искариот» (от «эшкар» — купля, товар), но если было бы действительно так, то удивительно, почему эта форма осталась в Евангелиях непереведенной. Мнение, что Иуда происходил из находившейся в колене Иудином деревни Кариот или Кериот, почему и назывался Искаротом, представляется до настоящего време-

ни лучшим. Подтверждение для него находят в словах Иосифа Флавия, который называет одного человека, происходившего из Това, «Истовос», т.е. «человек из Това». Таким образом, можно думать, что и Иуда был «человек из Кариота». Далее, в некоторых кодексах, также в сирийском и армянском переводах, пишется не Искарот, а Кариот или Скариот. Селение Кериот (*Κηριαφ*) упоминается в книге Иисуса Навина (Нав. 15:25). Но может быть Иуда происходил и из одного селения в колене Ефремовом, называвшегося Кериот, о котором говорит Иероним в толковании на Ис. 1:9.

Гораздо интереснее и важнее вопрос, почему Спаситель допустил в круг Своих ближайших учеников такого человека, каким был Иуда. Отвечая на этот вопрос, Амвросий говорит, что «Спаситель избирает и Иуду не вследствие неблагоразумия, но вследствие предусмотрительности, т.е. от него Христос хотел быть преданным, чтобы и ты, если тебя оставит друг, если будешь им предан, о своей ошибке и о тщете твоего расположения к нему судил умеренно». Некоторые из позднейших экзегетов предлагали другие объяснения. Как в раю был змей, или как в ковчеге Ноя был Хам, так и в среде учеников Спасителя мог быть Иуда. Предлагать вопросы о том, почему он был избран в число учеников, — это то же, что предлагать вопросы о том, почему Бог создал не одних добрых духов — Ангелов, но и таких, которые после сделались злыми. Разве Бог не предвидел, что они могут

злоупотребить своей свободой? Но надежнее всего, по-видимому, объяснять это дело так, что Иуда при первых встречах со Спасителем обнаруживал искренность и нелицемерную к Нему преданность. Действительной же целью такой искренности и преданности были мирские блага или даже деньги. Если посмотреть на все это прямо, то едва ли можно думать, что Иуда был какою-нибудь выдающеюся личностью из тысяч других лиц, для которых религия служит предметом спекуляции. Из Евангелий известно, что истинно идеальных отношений ко Христу не имели и другие ученики, кроме Иуды, по крайней мере все, что в эти отношения примешивались и другие интересы, за которые учеников и обличал Спаситель.

Что касается вопроса, почему Спаситель избрал именно 12 учеников, то обычное объяснение заключается в том, что это соответствовало числу 12 колен Израилевых. Один католический средневековый богослов приводит даже целый ряд цитат, из которых видно, каким образом в Ветхом Завете было «предзнаменовано» это новозаветное событие — избрание 12 апостолов. Кроме 12 колен, было 12 сыновей Иакова, 12 глав сынов Израиля (Числ. 1:16), 12 источников со свежей водой в Элиме (Исх. 15:27), 12 хлебов предложения, 12 соглядатаев, 12 камней, взятых и положенных в Иордане, 12 медных быков т.н. медного моря в храме и прочее. Но если обращать внимание только на числа, то можно спросить, во-первых, поче-

му же Христос избрал и послал еще 70 учеников, а во-вторых, почему число учеников не было всегда ограничено точно 12, но прибавился впоследствии еще Павел и другие, которые также назывались апостолами. По всей вероятности, число учеников определялось чисто практическими соображениями, — тем, что нашлось 12 человек, которые были пригодны для апостольской деятельности, но если бы их нашлось только 10, или 13, 14, 15, 16, то число соответственно уменьшилось бы или увеличилось. Мы не можем себе представить, чтобы Христос по каким-либо численным или только символическим соображениям отверг от Себя людей, которые пожелали бы быть Его учениками и оказались бы к этому способны. У Иоанна также были ученики, но числа их не указывается. Только уже после совпадения 12-ти с числами Ветхого Завета стало возможно рассуждать об их символическом значении, но на выбор Христа эти числа не влияли и не могли влиять, равно как и пример, данный раввинами, которые также набирали и имели у себя учеников, — хотя Христос и мог действовать в этом случае в согласии с обычаями Своего времени.

5. Сих двенадцать послал Иисус, и заповедал им, говоря: на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите;

По общему мнению древних толкователей, которое особенно хорошо выражают Златоуст, Иероним и Фео-

филакт, запрещение отправляться с проповедью к язычникам и самарянам вызвано было тем, что ученики должны были прежде всего проповедать иудеям, которые после этого не могли уже иметь никакого предлога говорить, что первоначальная проповедь была направлена не к ним, и приводить этот факт в свое оправдание. В виде параллели указывают при этом на Деян. 13:46. Запрещение проповедовать язычникам и самарянам было дано несмотря на то, что как язычники, так и самаряне были даже способнее иудеев к принятию евангельской проповеди. Впоследствии, по Воскресении, это запрещение было отменено.

6. а идите напаче к погибшим овцам дома Израилева;

Под погибшими овцами нет никакой надобности понимать только безнравственные или преступные классы населения, но всех евреев без всяких отличий и исключений, которые не веровали еще в Мессию и не обратились к Нему по сердцу и жизни.

7. ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное;

Ср. Лк. 9:2.

Буквально: «проповедуйте, говоря, что приблизилось Царство...» За отсутствием хронологических данных трудно определить с точностью, когда именно совершилось это посольство апостолов на проповедь. Однако видно, что по воззрению самого евангелиста, это было уже после того, как Сам

Спаситель много проповедовал и исцелял больных. Если мы будем иметь в виду это обстоятельство, то лучше поймем, в чем должна была состоять первоначальная проповедь апостолов. Материал для нее намечается в словах: *приблизилось Царство Небесное*. Если бы посланные стали произносить пред кем-либо только одни эти слова, то и этого было бы достаточно. Но если бы их попросили объяснить, что это значит, то они могли бы просто рассказывать о появлении необыкновенного Лица, Которое творило чудеса и говорило так, как не говорил никто из книжников и фарисеев. Таким образом, посольство на проповедь неопытных в ней людей, вследствие самой простоты проповеди, насколько не превышало сил апостолов. Эта проповедь не была книжной, не требовала изучения или каких-либо научных знаний и занятий, а была взята прямо из жизни и совершалась для нее же. Слово «покайтесь» перед «ибо приблизилось» встречается только в одном коптском переводе на саидском диалекте.

8. больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте.

Ср. Лк. 9:2.

По словам Иеронима, Иисус Христос дал апостолам «власть исцелять больных, очищать прокаженных и изгонять бесов с целью доказать величие обетований величием чудес». Слова: *даром получили* и прочее, относятся,

конечно, к чудесам, а не к учению (Мейер, [1864]). Чудеса должны были служить подтверждением данной апостолами власти. Но если бы они не совершались даром, то это было бы плохое подтверждение. Никакое другое выражение, как кажется, не отличается такими признаками достоверности и подлинности, как именно это простое выражение. Оно не могло быть сказано никем, кроме Самого Спасителя.

9. Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои,

10. ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания.

Ср. Мк. 6:8–9; Лк. 9:3; 10:4.

Интересно объяснение этого стиха, данное Фомой Аквином: «До страданий апостолы посланы были к иудеям. У иудеев же был обычай заботиться о своих учителях, поэтому Христос, посылая к иудеям учеников, заповедовал им ничего не брать с собою. Но такого обычая не было у язычников. Поэтому, когда ученики были посланы к язычникам, то им дано было позволение брать с собой иждивение; и так они брали его, когда проповедовали другим, кроме иудеев». В связи с этим повелением у экзегетов возникают вопросы о том, было ли повеление только временным или постоянным, т.е. касалось ли только одних апостолов, и притом во время их первоначальной проповеди, или же имело обязательную силу для всех проповедников Евангелия. Одни от-

вечают, что повеление было постоянным (Иларий, Иероним, Амвросий, Августин), так что апостолы должны были в течение всей своей жизни, когда проповедовали язычникам, соблюдать эту форму и вид бедности. Но другие полагают, что заповеди Спасителя отличались временным характером и были обязательны только на время проповеди апостолов иудеям при жизни Христа. Конечно, точное исполнение заповедей Христа, например, при проповеди в суровых климатах, бывает невозможно. Однако заповеданный Им дух нестяжательности остается в полной силе для всех проповедников Евангелия. Почему же ученики должны были устранять себя от всяких забот перед своим путешествием? Потому, что народ рад будет услышать новые евангельские вести и в случае надобности снабдить лиц, которые принесли их, всем необходимым. Эта мысль выражается в дальнейших словах (*трудящийся достоин пропитания*), ставших почти пословицей. Феофилакт замечает, что Спаситель сказал здесь троφῆς (пропитания, пищи), а не τρυφῆς (роскошь, изнеженность), потому что учителям не должно предаваться роскоши. У Луки (Лк. 10:7) вместо «пропитания» — «награда»: *ибо трудящийся достоин награды* (τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ) *за труды свои*.

11. В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете;

12. а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему;

Ср. Мк. 6:10; Лк. 9:4; 10:5–6.

Повеление Спасителя отличается простотой. Посланные им должны были входить в какой-нибудь город и там доступными им способами разузнавать, кто *достойн* — слово, которое может означать человека способного и склонного принять евангельские вести, гостеприимного, богобоязненного, набожного, честной жизни, жаждущего спасения и прочее. Таких людей не особенно трудно отыскать даже в больших городах, а тем более в маленьких и провинциальных, какими были тогда вообще города Палестины. К «достойному» человеку апостолы должны были прямо идти и там оставаться, сколько будет нужно, — до времени своего выхода оттуда — выражение неопределенное, но хорошо характеризующее деятельность апостолов.

13. и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится.

Мир в словах Спасителя как бы олицетворяется, представляется как бы лицом, которое входит к хозяину, но отвергнутый им, возвращается к апостолам. Под миром можно понимать вообще благосостояние, зависящее от спокойствия, здоровья, отсутствия вражды, споров, несогласий, разделений; в переносном смысле словом *мир* означает спасение.

14. А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших;

Ср. Мк. 6:11; Лк. 9:5; 10:10–11.

Согласно Элфорду, «торжественный» акт отрясения ног мог иметь два значения:

1) что апостолы ничего не взяли у отвергнувших их лиц и свободны от всякой с ними связи;

2) что они свободны от всякого участия в том осуждении, которое постигнет лиц, отказавших в гостеприимстве.

Апостолы должны были показать неверующим, что они считали их нечистыми и ответственными за свою нечистоту (см. Деян. 18:6). Может быть, это повеление было тем яснее апостолам, что у иудеев был обычай при возвращении из языческих стран, где они странствовали, отрясать пыль от ног своих.

15. истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому.

16. Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби.

Ср. Лк. 10:3.

С 16-го стиха начинается новый раздел. Связь этого раздела с предыдущим может заключаться в том, что Спаситель заговорил о людях, не принимавших апостолов, которые должны

были оставлять их и отрясать пыль от ног своих. В дальнейших стихах Он подробнее изображает среду, в которой придется трудиться апостолам, причем взор Его переносится от ближайшей действительности к будущим временам, и Он, так сказать, одновременно изображает настоящее и будущее. Среда, в которую посылались апостолы, была неудовлетворительна. Упоминание о Содоме и Гоморре указывает на ее низкое состояние, на понижение общего нравственного уровня, при котором было возможно все, о чем говорит Спаситель дальше. Когда ученики войдут в эту среду, то от них могут потребоваться всевозможные жертвы. Таким образом, взору Спасителя, с одной стороны, могли представляться овцы, не имеющие пастыря, а с другой — мир, полный греха, злобы и ненависти. Об овцах теперь как бы забывается, и все внимание сосредоточивается на волках, среди которых должна была происходить апостольская проповедь. Если бы повсюду были только овцы, то для апостолов не было бы никакой опасности, но так как овец окружают волки, то апостолы встретятся с большими опасностями. Подтверждение такого толкования встречаем в словах святителя Иоанна Златоуста: «Он начинает говорить уже и о тех бедствиях, которые имели их постигнуть, и не только о тех, которые должны были постигнуть вскоре, но и о тех, которые имели последовать по прошествии многого времени, и таким образом заранее приготовляет их к брани против диавола».

В следующей части предложения образы сменяются: апостолы, с одной стороны, среди волков должны быть по-прежнему овцами, но, с другой, и превращаться в змей. «Благочестивые часто представляются нечестивым под видом змей и таким образом побеждают древнего змея» (Бенгель). Мудрость змеи вошла в пословицу еще, вероятно, со времени рассказа о грехопадении. На самом же деле змей, по-видимому, вовсе не так мудр, как сообщается о нем в Библии и, в частности, в Евангелии. В Быт. 3:1 еврейское слово «арум» у Семидесяти переводится словом *ִפִּיִּס*, такое же слово употреблено и здесь в Евангелии. Оно не означает непременно животное, выдающееся пред другими по уму. Из естественной истории известно, что, например, слон и собака гораздо умнее всякого змея. Поэтому думают, что слово, переведенное «*мудры*», неточное, особенно в настоящем приложении. Греческое слово больше обозначает благоразумие относительно своей собственной безопасности, а не умственную или нравственную мудрость (греческое *σοφός*; здесь употреблено *φρόνιμος* = *prudens*). Здесь ссылка на действительную или мнимую осторожность или хитрость змеи во время опасности. Поэтому повеление лучше перевести так: будьте столь же осторожны, как змеи. Спаситель не говорит: будьте мудры, как лисицы, хитрость которых заключается в том, что они обманывают других; но — как змеи, политика которых заключается в защите самих себя, а не в хитрости ради своей безопасности. В де-

ле Христа мы должны быть мудры настолько, чтобы не навлекать без нужды бедствий на свои головы

Слово *просты* — ἀκέραιος производят от ἀ и κέραννυμι. Таким образом, ἀκέραιος значит «несмешанный», «чистый», и в таком значении это слово употребляется, например, о металлах для обозначения их чистоты и отсутствия в них каких-либо примесей. По значению в переносном смысле слово сходно с латинским *sincerus*, или с греческим «чистый сердцем» (Мф. 5:8) и «чистый», «простой» (ἀπλοῦς — Мф. 6:22). В этом смысле, оно несомненно, употреблено и в Посланиях (Рим. 16:19; Флп. 2:15). Некоторые древние кодексы заменяют слово ἀκέραιος словом ἀπλοῦστατοι.

17. Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас,

Ср. Мк. 13:9; Лк. 21:12.

Относительно того, подвергались ли апостолы каким-либо бичеваниям во время этого первого своего путешествия, ничего не известно. Могло быть, что Спаситель говорил здесь, как объяснено было выше, только в пророческом смысле. Но что гонения на учеников могли быть воздвигнуты и во время первого путешествия (хотя об этом нам и ничего не известно), на это указывает уже начавшаяся злоба книжников и фарисеев, о которой ясно говорится в четвертом Евангелии.

Бичевания были в то время обычны у иудеев. Мы имеем достаточно по-

дробные сведения даже и о том, как они совершались. Таково, например, знаменитое бичевание в сорок ударов без одного, которому подвергался апостол Павел. Обыкновенно думают, что последний удар не делался для того, чтобы не причинить смерти осужденному. Но объясняют дело и иначе. Еврейский бич состоял первоначально только из одной плети, и тогда, может быть, согласно закону, действительно давали 40 ударов без одного. Но впоследствии этот бич начали устраивать из трех плетей, причем давали 13 ударов, так что как раз и выходило 39, а если бы нанести следующий удар, то это было бы нарушением закона, который запрещал наносить преступнику больше сорока ударов. Это наказание назначалось судами из 3-х, 7-ми или 23-х, которые учреждены были в каждом городе для решения гражданских и уголовных дел. Что такие наказания действительно совершались и в синагогах, об этом мы имеем непрерываемое свидетельство книги Деяний (Деян. 22:19; 26:11). Это же видно, между прочим, из свидетельства Евсевия («Церковная история», V, 16), который цитирует одно сочинение неизвестного автора против монтанистов (может быть, Аполлинария, или Аполлония), где говорится, что в синагогах иудейские женщины никогда не подвергались бичеванию и не побивались камнями. Таким образом, отсюда видно, что мужчины не были исключением. Бичевания в синагогах назначались, как предполагают, по приговорам трибунала из трех, которые были в них судьями.

18. и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками.

Ср. Мк. 13:9; Лк. 21:12.

Под правителями и царями можно понимать вообще каких бы то ни было лиц, к которым иудеи или язычники по своей злобе могли или теперь, или после повести проповедников. Отведение апостолов совершится не по поводу каких-либо преступлений, совершенных апостолами, но *за Меня* (ср. Мф. 5:11), т.е. страдания апостолов должны были служить свидетельством о Христе перед всеми людьми, перед которыми ученики будут страдать, безразлично, перед иудеями, или перед языческими правителями и царями, или перед язычниками. Мысль та, что в то время, когда люди будут удовлетворять своей жестокости и злобе, подвергая учеников Спасителя позору и страданиям, эти самые испытания их будут направлены Богом к пользе и преуспеянию Евангелия и Царства Небесного (Морисон).

19. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать,

У синоптиков (Мк. 13:10–11; Лк. 21:13–14) везде выражается одна и та же мысль, только в различных словах. Ученики не должны заботиться. Не должны обдумывать того, что говорить. Не должны защищаться. *В тот час*, когда именно они предстанут на суд, будет им дано, что говорить.

20. ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас.

Ср. Мк. 13:11; Лк. 21:15.

Дух Святой будет пользоваться учениками, как бы Своими орудиями, для говорения и в их собственную, и в Свою защиту. Он лучше, чем сами ученики, знает, как и что сказать. Как ни кратки эти слова Спасителя, в них выражаются столь глубокие мысли, что анализ может только уменьшить их силу. Одно можно только сказать, что ни один человек не мог так говорить, как говорил здесь Спаситель.

21. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их;

Стих этот повторяется почти совершенно буквально у Марка (Мк. 13:12) и несколько иначе у Луки (Лк. 21:16). Так как у последних двух синоптиков эти слова приводятся в последней речи Христа при оставлении иерусалимского храма на Страстной неделе, то думают, что здесь так называемая истериология, т.е. послесловие, внесенное сюда Матфеем. Так это было или же Христос только повторил эти слова в Своей последней речи, трудно решить в настоящее время. Ничто не мешает признать, что слова эти могли быть Им повторены. Как бы то ни было, только историческое исполнение этого предсказания не подлежит никакому сомнению, и во время гонений на христиан известно немало слу-

чаев, когда родители и другие близкие люди выступали против детей и наоборот (в пример указывают особенно на великомученицу Варвару, мучениц Хрестину и Лукию). Если бы кто-нибудь сказал, что же тут благодетельного в учении Христа, когда оно побуждает восставать детей против родителей и т.д., то на это можно ответить, что без такого воздействия зло, процветающее в мире, было бы еще больше и оставалось бы неизлеченным. Благосостояние иногда требует и многих жертв.

22. и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется.

Стих буквально повторяется у Марка (Мк. 13:13) и Луки (Лк. 21:17). У последнего, впрочем, без последней половины, которая заменяется в Лк. 21:19 словами: *терпением вашим спасайте души ваши*. Указывается на предмет ненависти, но не указывается на ее причину. Другими словами, ненависть ко Христу начинается и продолжается как бы без всякой причины, только потому, что Он Христос. Одно только имя Его способно возбуждать во многих людях ненависть. Ясно, что тут есть какие-нибудь тайные, но вполне понятные причины, на которые Он не указывает прямо. Слишком высоки идеалы, слишком высоки требования, которые, как кажется на первый взгляд, неприложимы к жизни и проведение которых требует тяжелой борьбы.

А где борьба, там и ненависть, которая отсутствует только разве в немногих случаях, не относящихся собственно к борьбе.

Выражение «*всеми*» объясняют различно. Согласно одним, это выражение поставлено вместо «многими» (Феофилакт); согласно другим — это только популярное выражение всеобщей ненависти, исключения исчезали из виду (Мейер [1864] и Морисон). Ни то, ни другое объяснение, по-видимому, не могут считаться удовлетворительными. Выражение будет понятнее, если мы опять обратимся к представлению о борьбе, когда люди разделяются на два лагеря. Люди противоположного или враждебного лагеря и называются здесь «*всеми*». Для них будет служить предметом ненависти даже только одно имя Христа. Дальнейшее выражение в греческом можно понимать двояко: «за имя Мое претерпевший до конца — он спасется», или как в русском: *будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же* и прочее. Если бы было первое, то артикль перед словом «*претерпевший*» заменен бы был артиклем перед «*за имя Мое*» (ср. Мф. 24:13). Выражение «*до конца*» объясняют также различно: конец страданий учеников, конец жизни, разрушение Иерусалима и прочее. Но гораздо лучше объяснять, конечно, «до конца страданий», потому что в этом, по-видимому, и заключается суть дела. «Важно не начало, а завершение», — говорит Иероним.

23. Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израильских, как придет Сын Человеческий.

Первое впечатление, которое остается в нашем уме при чтении стиха, состоит в том, что Христос, посылая учеников на проповедь, и Сам, по-видимому, хотел удалиться от них на более или менее продолжительное время. Куда Он удалился, неизвестно, а что делал в это время, известно только отчасти, но что удаление действительно было, в этом едва ли возможно сомневаться. Таким образом, простой, естественный и ближайший смысл слов Христа заключается в том, что не успеют апостолы обойти всех городов Израильских, к ним снова придет, с ними снова встретится Сын Человеческий. Теперь они должны отправляться одни, Он их оставит на время. Но эта разлука не будет продолжительна, Он опять будет с ними. По-видимому, так, как изложено, понимал это место святитель Иоанн Златоуст, утверждая, что здесь «Господь говорит не о тех гонениях, которые имели быть после, но о тех, которые должны были быть прежде распятия и страдания Его». «Вы не успеете обойти Палестины, как Я тотчас приду к вам». При таком толковании не остается без значения и выражение «Сын Человеческий». Оно могло означать, что Христос возвратится к ученикам не в славе и силе, но в еще более уничиженном состоянии,

и обесславленный, не менее страдающий, чем и сами ученики.

24. Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего:

Ср. Лк. 6:40.

Если выражение «Сын Человеческий» в предыдущем стихе понимать в том смысле, как указано, то слова 24-го стиха содержат в себе весьма тонко выраженный переход к дальнейшей речи. С Сыном Человеческим обращаются и будут обращаться не так, как следовало бы. Он представляет из Себя страдальца, подобного изображенным Им апостолам. Это должно служить для апостолов утешением и в их страданиях. Почему? Потому что это обычный порядок вещей, хотя и не нормальный. Если господина преследуют, то в это время преследуют и его слуг. Если учитель находится не в почете, то не пользуются почетом и его ученики. Если бы было иначе, то ученики были бы выше своих учителей, а рабы — своих господ. Мысль, выраженная здесь, повторяется с различными вариантами у Луки в Нагорной проповеди (Лк. 6:40) и у Иоанна (Ин. 13:16). По словам Элфорда, это была пословица.

Стих этот хорошо объясняется Феофилактом, который говорит: «Ноты спросишь: как *ученик не выше учителя*, когда мы видим, что много учеников бывает лучше своих учителей? Узнай же, что пока они ученики, они меньше учителей, но когда становятся лучше их, то они уже не учени-

ки, подобно тому как и раб, пока остается рабом, не может быть выше своего господина». С этой мыслью вполне согласуется и указанное выше выражение Луки, по которому *усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его*.

25. довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его. Если хозяина дома называли веельзевулом, не тем ли более домашних его?

Ср. Лк. 6:40.

Ученик может, конечно, превзойти своего учителя, и раб — господина. Но так бывает не всегда. Обыкновенно же бывает совершенно достаточно, если раб или ученик добьются того, чтобы походить на своих господ и учителей. Особенно это имеет значение в том случае, когда речь идет о таком Учителе, как Христос. Ученики совершенно не могут сравняться с Ним. Для них было бы совершенно довольно, если бы они хоть только немного походили на своего Учителя. В чем же походили? В необычайной способности к учению, в совершении необычайных чудес? Нет, в том, что они должны страдать так же, как и их Учитель. Они, конечно, могут Ему в этом подражать. Но им никогда не придется сравняться с Ним в этом отношении.

Дальнейшая речь служит как бы пояснением, почему это так. Если хозяина дома, учителя, владыку злые люди называют Веельзевулом, то домаш-

ние, ученики, подчиненные не могут надеяться на лучшее с собой обращение. Дело, конечно, не в названии самом по себе, а в том, какие последствия отсюда получаются. Как бы мы ни объясняли слово Веельзевул, название какого-нибудь человека Веельзевулом в любом случае служит указанием на дурную связь и признаком враждебных отношений к человеку. Таким образом, если к учителю люди относятся с враждой, то и ученики должны ожидать к себе подобного же отношения. Замечательно, что Спасителя, как видно из Евангелий, никогда и никто не называл Веельзевулом. Поставлялась в связь с Веельзевулом только Его деятельность (Мф. 9:34; 12:24:27; Мк. 3:22; Лк. 11:15, 18–19). Выражаясь, как указано в Евангелиях, Он и хочет сказать именно только это.

Самое слово Веельзевул доставило многочисленные затруднения экзегетам, и можно сказать, что вопрос об этом предмете не решен окончательно до настоящего времени. Этим именем называлось филистимское божество в Аккароне, о котором встречаются только простые упоминания в 4 Цар. 1:2–3:16. Но там везде имя это пишется по-еврейски, не Веельзевул, а Веельзебуб. Так как «зебуб» по-еврейски значит «муха», то и слово Веельзебуб можно переводить «бог (господин, начальник) мух». С таким объяснением этого слова согласуется и перевод Семидесяти, которые везде в указанных местах передают Ваалзебуб через «Ваал-муха» (Βάαλ μύα), божество аккаронское.

Но был ли этот Ваал «богом мух», или же сам был «бог-муха», решить чрезвычайно трудно по недостатку данных. Из дошедших до нас из древности монет, насколько нам известно, только на одной серебряной монете Арада встречается изображение мухи, но и это показывает, что язычеству во всяком случае не чуждо было представление о «боге-мухе». Нам нет надобности вдаваться в какие-либо подробные исследования об этом филистимском боге, которые читатели найдут в комментариях на Четвертую книгу Царств. Если бы в Новом Завете название аккаронского бога было Веельзебуб, то толкование упростилось бы по меньшей мере наполовину. Но в Новом Завете мы не встречаем названия Веельзебуб, а везде Веельзевул, впрочем, далеко не во всех кодексах. Вульгата, Сирийский Пеши-то, Сирийско-Синайский, Киприан, Иероним, Августин, Беза и другие пишут Βεελζεβοῦλ. Таким образом, возникают вопросы, во-первых, об отношении этого новозаветного Веельзевула к аккаронскому Веельзебубу, является ли Веельзевул тем же самым божеством, которое почитали в Аккароне, или другим, и, во-вторых, какое правильное чтение в Новом Завете, Веельзевул или Веельзебуб. На последний вопрос можно ответить утвердительно в том смысле, что чтение Веельзевул удостоверяется сильнее, чем Веельзебуб. Но в таком случае чем же объяснить такую перемену, предполагая, что это тот же самый акка-

ронский бог, только названный иначе? Объясняют это тем, что еврейские остряки и насмешники изменили слово «зебуб» в «зевул» — слово, встречающееся в Талмуде (от «забал» — свертываться, скомкиваться) и означающее ком, нечистота, навоз, и таким образом аккаронский бог из «бога мух» превратился в «бога нечистот» или «навоза». Хотя такие перемены не остаются без аналогий и в других случаях, потому что «бранные слова против идолопоклонников ясно были дозволены у иудеев», однако против такого производства можно возразить, что навоз на раввинском языке — «зебель», а не «зевул», и таким образом получилось бы не Веельзевул, а Веельзебель. Кроме того, если принять такое мнение, то окажется, что Спаситель для выражения Своей мысли воспользовался в данном случае народной остротой, и притом не совсем чистоплотного характера, что едва ли вероятно. Поэтому некоторые принимают другое объяснение, по которому Веельзевул значит «бог (господин) жилища» (*dominus domicilii*), во-первых, потому, что в раввинской литературе «зебул» есть название четвертого неба, где находится небесный Иерусалим, храм, жертвенник и Михаил, а «зиббуль» — идольское жертвоприношение, и, во-вторых, потому, что Христос Сам, по видимому, объясняет значение употребленного им названия словами «хозяин дома». Объяснение это также подлежит многим возражениям, но пока остается единственным, на кото-

ром можно остановиться. В этом случае Веельзевул значит «глава храма» или «идольского жертвоприношения». «Это самый злейший и главнейший из демонов, который был зачинщиком идолопоклонства и побуждал к нему. “Господь храма” (который был Его Церковью) был для них “главою идольского богослужения”, представителем худшего из демонов. Чего же могли ожидать “домашние его” при таком обращении?» (Эдершейм).

[На самом деле этимология этого слова иная: арамейский корень «завав» или «давав» обозначает «жалоба, иск» (от аккадского *dabābu*). В таком случае «баальзевав» обозначает не что иное, как «господин обвинения», т.е. попросту «истец, обвинитель». В таком значении это слово, например, широко употреблось до XIII в. по Р.Х. включительно в сирийском языке. Отождествление этого слова со сходно звучащим словом «муха» (евр. «зевув») явилось результатом народной этимологии, в то время когда изначальное значение аккадского заимствования забылось, что привело к изменению фонетического облика слова с «баальзевав» на «баальзевув». Еврейским эквивалентом слова «баальзевав» является слово «сатан», изначально значившее «противная сторона в суде». — *Прим. ред.*].

В заключение заметим, что в этом стихе встречается довольно странная конструкция, не выраженная в нашем русском переводе. По буквальному переводу: «довольно для ученика

(= ученику), чтобы он был, как учитель его, и слуга, как господин его». Вместо дательного («слуге» или «для слуги») во втором случае в греческом тексте поставлен именительный («слуга»). Думают, что этот именительный поставлен вследствие «небрежного перевода».

26. Итак не бойтесь их, ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узвано.

Ср. Лк. 12:2.

Слово «*итак*» ясно указывает на связь этого стиха с предыдущими. Спаситель теперь увещевает Своих учеников не бояться злых людей и в основание Своего увещания ставит не бессилие врагов, не божественную защиту учеников против них, а то, что все тайное со временем раскроется. Сразу же видно, что этот стих не так прост для объяснения, каким представляется с первого раза. Кроме того, затруднительно объяснить и такое категорическое утверждение, по которому все тайное непременно должно раскрыться. Разве нет тайных дел, которые никогда не были и не будут раскрыты? Такого рода затруднения заставляли многих древних и новых толкователей относить исполнение слов Христа исключительно к будущему суду, когда Господь *осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога* (1 Кор. 4:5). Так объяснял это место Иероним, который продолжает: не

бойтесь жестокости гонителей и ярости богохульников, потому что наступит день суда, когда обнаружатся ваша добродетель и их неправда. Но Златоуст и Феофилакт не относили этих выражений к будущему суду, а толковали их в том смысле, что истина обнаружится, и время покажет и добродетель учеников, и злобу клеветников. «Подождите немного, — говорит Златоуст, — и все будут называть вас спасителями и благодетелями вселенной. Время все сокровенное открывает, оно изобличит и клевету врагов, и откроет вашу добродетель».

27. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях.

Ср. Лк. 12:3.

Из этих слов Христа можно сделать прямой и ясный вывод, что Он не говорил перед учениками этой речи открыто и всенародно. «Он беседовал с учениками наедине и в маленьком уголке Палестины» (свт. Иоанн Златоуст). Но то, что говорил Он при таких обстоятельствах, ни Ему Самому, ни ученикам совсем не было надобности скрывать. При помощи разных образных выражений, которые нет надобности понимать буквально, потому что они были заимствованы из обыденной жизни и не содержали при этом никаких намеков на обычаи синагоги, Спаситель разъясняет эту мысль. То, что Я говорю только в вашем присутствии, говорите при всех; то, что вы

слышите от Меня как бы на ухо, говорите во всеуслышание.

28. И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне.

Ср. Лк. 12:4.

Смысл данного стиха в том, что заповедуется бояться Бога больше, чем людей, надеяться на Него больше, чем на людей. Подобное место есть в Послании апостола Иакова (Иак. 4:12). Евфимий Зигавин: «Страх изгоняйте страхом, не пред людьми, а пред Богом». Это толкование называют превосходным. О душе здесь говорится, что она будет не убита, но погублена, потому что, по замечанию Бенгеля, душа бессмертна.

29. Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего;

Ср. Лк. 12:6.

Намеренно избран пример маленьких, ничтожных птичек вообще (στρουθία), а не воробьев (хотя στρουθιον значит и воробей), и притом не одной, а двух, чтобы еще сильнее показать их малую ценность. У Луки вместо двух — пять, πέντε. Указание, вероятно, имело в виду знакомые всем обычаи продажи птичек на рынке.

Ходячая медная монета в Палестине тогда была ас, древнелатинский ассарий и после греческий ἀσάριον.

Стоимость аса равнялась первоначально $\frac{1}{10}$ динария, а после пунической войны (217 г. до Р.Х.) — только $\frac{1}{16}$ динария. Самой маленькой монетой была прута — $\frac{1}{8}$ аса, с нею была тождественна встречающаяся в Новом Завете лепта, составлявшая половину кодранта (Шюрер).

Выражение «не упадет» имеет общее значение — не погибнет, независимо от причин этой гибели. Поэтому праздну рассуждать о том, гибнет ли птичка потому, что попадает в силлок, бывает подстрелена, падает ли она с неба или ветвей и т.д.

30. у вас же и волосы на голове все сочтены;

Ср. Лк. 12:7.

У Луки: *но и волос с головы вашей не пропадет* (Лк. 21:18). Образное и пластическое выражение. Иначе сказать: даже и волосы на голове вашей, как ни малоценны сами по себе, находятся, однако, вот на счету, ни один из них не пропадет без ведома и воли Божиих.

31. не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц.

Ср. Лк. 12:7, вторая половина стиха — с небольшой разницей.

Смысл тот, что если бы вы и немного были лучше маленьких птичек, то и тогда о вас было бы велико попечение вашего Небесного Отца. Оно, следовательно, тем больше, чем больше цена учеников превосходит цену маленьких птичек. Русский перевод

не совсем точен и сделан больше по смыслу, чем буквально. В подлиннике: вы отличаетесь от многих маленьких птичек. Русский перевод сходен со славянским, латинской Вульгатой, немецким и английским переводами.

32. Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным;

Ср. Лк. 12:8.

Буквально: «всякий, кто исповедует во Мне пред людьми, исповедаю и Я в нем пред Отцом Моим Небесным». Мысль, которую хотел выразить здесь Спаситель, понятна. Ὁμολογέω значит, между прочим, признавать, а относительно Христа — признавать Его Мессией и учение Его божественным. Такое признание может выражаться не только в словах, но и делах.

Связь с предыдущим также достаточно ясна. Заговорив о гонениях за имя Его, Спаситель здесь указывает, какие последствия их могут быть. Многих они заставят вследствие страха или мирских привязанностей отречься от Него, подобно Петру. Предусматривая это, Он и говорит о том, какие последствия могут быть такого отречения. Феофилакт объясняет, впрочем, этот стих несколько иначе. «Не сказал: кто исповедует Меня, но Мною, т.е. Моею силою. Об отрекающихся же не сказал: Мною, но от Меня, показывая этим, что отрекается тот, кто не имеет помощи свыше».

33. а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным.

Ср. Лк. 12:9.

Мысль та же, что и в предыдущем стихе, только выраженная в виде отрицания. Этот стих может служить к пояснению того, о чем говорится в предыдущем стихе.

34. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч,

Параллельное место у Луки (Лк. 12: 51), где та же мысль выражена несколько иначе. Лучшим объяснением этого стиха могут служить слова Иоанна Златоуста: «Как же Сам Он заповедовал им (ученикам), входя в каждый дом, приветствовать миром? Почему же, равным образом, Ангелы воспевали: *слава в вышних Богу, и на земле мир* (Лк. 2:14)? Почему также и все пророки благовествовали о том же? Потому что тогда особенно и водворяется мир, когда зараженное болезнью отсекается, когда враждебное отделяется. Только таким образом возможно небу соединиться с землей. Ведь и врач тогда спасает прочие части тела, когда отсекает от него неизлечимый член; равно и военачальник восстанавливает спокойствие, когда разрушает согласие между заговорщиками». Далее Златоуст говорит: «Единомыслие не всегда бывает хорошо, и разбойники бывают согласны. Так и брань была следствием не Христова определения, а делом воли самих людей. Сам Христос хотел, чтобы все были едино-

гласны в деле благочестия, но как люди разделились между собою, то и произошла брань».

35. ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее.

36. И враги человеку — домашние его.

Ср. Лк. 12:52–53.

Здесь высказывается мысль, которая, вероятно, иудеям была хорошо известна, потому что слова Христа представляют цитирование из Мих. 7:6: *ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка — против свекрови своей; враги человеку — домашние его.*

37. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня;

Ср. Лк. 14:26.

У Луки выражена та же мысль, но только гораздо сильнее. Вместо «кто любит более» — «если кто не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей» и прочее. Объясняли выражения обоих евангелистов в том смысле, что здесь говорится о большей любви к Спасителю и вообще, и когда того требуют обстоятельства; например, когда с заповедями Его не согласны ближайшие родственники, когда любовь к ним потребовала бы нарушения этих заповедей. Или любовь ко Христу должна отличаться такой силой, что любовь к отцу, матери и дру-

гим должна казаться в сравнении с любовью ко Христу неприязнью. Нужно заметить, что слова эти напоминают Втор. 33:9, где Левий *говорит об отце своем и матери своей: «я на них не смотрю», и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; ибо они, левиты, слова Твои хранят и завет Твой соблюдают;* и Исх. 32:26–29, где говорится об избииении израильтян после устройства золотого тельца, когда каждый убивал брата своего, друга, ближнего своего. Таким образом, и в Ветхом Завете нет недостатка в примерах, когда исполнение заповедей Господних требовало ненависти и даже убийств близких людей. Но нельзя, конечно, думать, что Христос внушает Своими словами какую бы то ни было ненависть к близким и что эта заповедь Его отличается какой бы то ни было черствостью. В жизни совсем не безызвестны случаи, когда любовь, например, к друзьям превышает любовь к самым близким родственникам. Слова Спасителя указывают на божественное и возвышенное самосознание Сына Человеческого, и никто, по здравом рассуждении, не может сказать, что Он требовал здесь чего-либо превышающего человеческие силы, безнравственного или незаконмерного.

38. и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня.

Ср. Мк. 8:34; Лк. 9:23; 14:27.

Реальный смысл этого изречения вполне понятен. Следовать за Христом, значит прежде всего взять крест. Здесь

в первый раз в Евангелии Матфея буквальная речь о кресте. Спаситель Сам уже нес в то время этот крест втайне. Несение креста другими предполагается добровольным. Буквально понимать это выражение нет никакой надобности. Под крестом имеются в виду вообще страдания. Выражение это встречается еще у Мф. 16:24.

39. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.

Ср. Мк. 8:35; Лк. 9:24.

Буквально: «нашедший душу свою... найдет ее». Кроме указанного места, изречение в несколько измененном виде встречается еще в Мф. 16:25; Лк. 9:24; 17:33; Ин. 12:25.

40. Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня;

Мысль, выраженная в этом стихе, указывает на божественное самосознание Христа, потому что под «Пославшим» нельзя понимать никого, кроме Бога. Она повторяется в различных вариантах у Матфея и в других Евангелиях (Мф. 18:5; Мк. 9:37; Лк. 9:48; 10:16; Ин. 13:20).

41. кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника.

Общий смысл этого выражения довольно ясен. Кто входит в общение с пророками, тот получает такую же

награду, какую получают пророки, и кто входит в общение с праведниками, тот получает такую же награду, какую получают праведники. Награда здесь подразумевается, конечно, та, которая дается от Бога. Не материальная какая-нибудь награда, а духовная. Затруднительным здесь является только выражение: *во имя пророка*, и: *во имя праведника*. Почему не сказано просто: пророка и праведника, а *во имя*? Греческое выражение εἰς ὄνομα допускает такой перевод: кто принимает пророка за пророка... и праведника за праведника и прочее. Неправильная греческая форма, объясненная своим происхождением евр. «бешем» (Бласс).

Иероним перефразирует это выражение так: кто пророка принимает, как пророка, и понимает его, как говорящего о будущем, тот получает награду пророка. Иудеи, понимавшие пророков в точном смысле, не получают награды пророков. Иначе сказать, во всякой профессии плевелы смешаны с пшеницей. Объясняя тот же стих, Иероним далее спрашивает: «Следовательно и ложных пророков и Иуду мы должны принимать и им предоставлять содержание? Предупреждая об этом, Господь сказал раньше, что нужно принимать не лица, а имена; и награды не будут лишены принимающие, хотя бы тот, кого они принимают, и не был достоин». Принимающие показывают, что повинуются Богу, как пророк. Подобно этому и принимающие разбойников получают возмездие, назначенное разбойникам,

становясь с ними в близкую связь. Так делается по обычному праву.

42. И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей.

Ср. Мк. 9:41.

Под «малыми» здесь можно понимать только учеников, посылавшихся на проповедь, которые по своему развитию были пока похожи на детей. Самая небольшая заслуга, оказанная им, не забудется, не потеряет награды. Важность их дела придает значение даже малоценным услугам, им оказываемым. В заключение заметим, что «только» следует поставлять в связь со словами «*чащею холодной воды*», а не со словами «*во имя ученика*».

ГЛАВА 11

1–6. Вопрос Крестителя и ответ Иисуса Христа.

— 7–15. Свидетельство Христа об Иоанне Крестителе.

— 16–19. Обличение неверовавших иудеев. — 20–24. Обличение неверовавших городов.

— 25–30. Речь к труждающимся и обремененным.

1. И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим, перешел оттуда учить и проповедывать в городах их.

Стих этот составляет заключение предыдущей главы и мало имеет отношения к 11-й главе. Буквально: «ушел (μετέβη) оттуда учить и проповедовать в городах их». Выражение

«в городах их» следует понимать в неопределенном значении, в значении вообще иудейских городов.

2. Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих

Вся 11-я глава не имеет никаких параллелей у Марка. Параллельное место Мф. 11:2–19 — Лк. 7:18–35. Мф. 11:2–3 имеет сходство с Лк. 7:18–21, напротив, Мф. 11:4–11 буквально сходны с большей частью того, что говорится в Лк. 7:22–28. Рассматриваемый стих Матфея у Луки имеет такой вид: *и возвестили Иоанну ученики его о всем том*, т.е. о чудесах Христа, и в частности о воскрешении сына вдовы Наинской. Таким образом, сведения *о делах Христовых* Иоанн получил от своих собственных учеников. Это и было внешним поводом к посольству от Иоанна, хотя действительные, или лучше, тайные мотивы посольства и не указываются.

Где произошла встреча Спасителя с учениками Иоанна, об этом евангелисты ничего не сообщают. Но несомненно, что она произошла в отсутствие апостолов. Нахождение Крестителя в темнице предполагается как нечто известное читателям, и об этом уже сказано было Матфеем раньше (Мф. 4:12). Иоанн находился в темнице в Махероне (митр. Филарет), или, как читают другие, в Махере, о чем говорит Иосиф Флавий («Иудейские древности», XVIII, 5, 2). Под «делами» Христа понимают не только Его учение, но вообще всю Его деятельность, в состав которой входила и Его проповедь.

Вместо русского «Христовых» в некоторых греческих текстах — «Христа» — родительный с артиклем для обозначения собственного имени. По мнению Элфорда, это показывает, что дела Христа, о которых сказали Иоанну, не были делами Того, Кого он знал только как Иисуса, но — делами Искупителя-Христа. Поэтому Иоанн и пожелал теперь удостовериться в тождестве Иисуса и Христа. Но так как в некоторых древних кодексах и у Оригена слово «Христа» заменено словом «Иисуса», то ясно, что древние, может быть, не придавали делам того значения, какое придает ему Элфорд. Нужно только допустить, что употребление слова «Христа» не было здесь совершенно случайным. Дела, совершаемые Христом, не могли принадлежать никому другому, кроме действительного, истинного Христа, Которого ожидали.

В чтении дальнейших слов существует разница. Одни читают «послал чрез» (διὰ), другие — «послал двух» (δύο). Это разночтение, конечно, лучше всего объясняется большим сходством обоих этих слов (διὰ и δύο). Далее, на переписчиков могло влиять в настоящем случае и выражение Луки, у которого ясно стоит «два» (ср. Мф. 18:19; Мк. 11:1; 14:13; Лк. 10:1; Ин. 8:17). Наконец, и конструкция «послал чрез» необычна. Об этом различии не было бы особенной надобности подробно говорить, если бы то или другое чтение совсем не оказывало никакого влияния на смысл, а следовательно, и на толкование рассматриваемого места. Именно, существует большая разница

в том, послал ли Иоанн «двух» учеников своих с тем, чтобы они, почти от собственного имени, предложили Христу вопрос; или же толковать стих так, что Иоанн, не имея возможности видеться с Христом вследствие заключения в темницу, послал к Нему просить «чрез» учеников своих разрешить недоразумения, которые волновали самого Иоанна. В первом случае желают получить от Христа ответ, и получают его ученики, во втором они являются только агентами Иоанна, не имеют сами по себе никакого значения, походят на людей, которые отправляются за покупкой хлеба для других, сами не будучи совсем голодны. Конечно, в соответствии с показанием Луки, мы имеем полное право допустить и в настоящем случае, что учеников было двое. Само выражение διὰ имеет несколько еврейский характер, послал «руками» учеников, т.е. при посредстве. Почему некоторые находят здесь «истерииологию», не вполне ясно. Посольство могло быть незадолго до мученичества и смерти Крестителя, вероятно, на 32-м году жизни Христа, во второй год Его проповеди, когда Он уже прославился Своими учением и чудесами.

3. сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?

Ср. Лк. 7:19.

Уже в древности поднимался вопрос, зачем, собственно, Иоанн отправил это посольство ко Христу. Можно сказать, что, по общему взгляду древних церковных толкователей, Иоанн отправил это посольство не ради себя,

а только ради своих учеников. Ученики сомневались в Христе, и они именно должны были убедиться в Его достоинствах как Мессии. Представители «ортодоксального» взгляда на этот предмет — Иоанн Златоуст, Иероним, Иларий, Евфимий Зигавин, Феофилакт и другие. По их мнению, сам Иоанн, столько раз убежденно свидетельствовавший о Христе как об Агнце Божиим, не мог иметь о Нем никаких сомнений. Но так как ученики Иоанна не были расположены ко Христу и завидовали Ему, то, чтобы обратить их, Иоанн посылает их, чтобы они, увидев чудеса, уверовали, что Христос больше Иоанна. Иоанн не спрашивает, как незнающий, потому что сам указывал на Спасителя в то время, когда другие не веровали в Него (Ин. 1: 29; Мф. 3:17). Подобно тому как Спаситель просил показать Ему место, где был погребен Лазарь, чтобы другие увидели воскресшего мертвеца и, таким образом, уверовали, так и Иоанн, которому предстояла смерть от руки Ирода, посылает теперь своих учеников ко Христу, чтобы они, увидев по этому случаю знамения и силы, уверовали в Него и, предлагая вопрос своего учителя, сами научились. В новейшей экзегетике все более и более утверждается мнение, что сомневался сам Иоанн.

4. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите:

Ср. Лк. 7:22.

Если бы Христос ответил, что Он — Мессия, то такой ответ был бы в

настоящем случае свидетельством Христа о Самом Себе и показался бы неистинным. Это побудило Спасителя дать не прямой, хотя и вовсе не уклончивый ответ ученикам Иоанна. Нет никакой надобности предполагать, что Он нарочно для них совершил чудеса, о которых говорится дальше. Иисус Христос просто ссылается на них как на факт, который был известен всем, не исключая и самого Иоанна. Но это, конечно, не исключает возможности, что чудеса были совершены и перед глазами учеников (см. Лк. 7:21). Вместо теоретических доказательств Спаситель предлагает очевидные истины — ἀκούετε καὶ βλέπετε (*что слышите и видите*).

5. слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют;

Ср. Лк. 7:22.

В одном только кодексе D опущено выражение «и хромые ходят»; во многих кодексах «мертвые воскресают» поставлено или после «нищие благовествуют», или греческое ἐγείρονται заменено ἀνίστανται. Просматривая рукописные варианты, мы встречаемся здесь с очень любопытным явлением, указывающим на древние исправления со стороны переписчиков, которые в разных рукописях то опускали, то прибавляли «и» (καὶ). Стих этот, по лучшим рукописям, читается так:

«Слепые прозревают

И хромые ходят,

Прокаженные очищаются
И глухие слышат,
И мертвые воскресают,
И нищим благовествуется».

У Луки (Лк. 7:22) в греческом (по лучшим чтениям) нет ни одного «и», за исключением поставленного перед ἡκούσατε. Само место заимствовано из Ис. 61:1. Употреблял ли пророк (Ис. 29:18–19; 35:5–6) слова «слепые, глухие, хромые и немые» в собственном или переносном смысле, этого нельзя разъяснить. Матфей понял их в собственном смысле. В том же смысле говорит и Иисус Христос (Цан [1905]). Словами пророка Он изображает здесь Свою собственную чудесную деятельность и ставит ее доказательством Своего мессианства. Ответ как нельзя лучше подходит к вопросу Крестителя.

Место Исаии по переводу LXX несходно по выражениям со словами обоих евангелистов и читается так: «Дух Господа на Мне, почему (οὗ ἕνεκεν) Он помазал Меня благовестить Себя (ο Себе) нищим (ἐὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς), послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедать пленникам освобождение и слепым прозрение» (ср. Ис. 35:3 и сл.). По переводу с еврейского: «Дух Господа Иеговы на Мне, почему помазал Иегова Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, возвестить пленным освобождение и узникам — открытие темницы». Обе цитаты изменены у евангелистов так, чтобы цитирование подходило к настоящему случаю. Слова «нищим благовествуется» поставлены у них на последнем

месте. Относительно этого последнего выражения следует сказать, что русский и славянский переводы (*нищие благовествуют*) неточны и не имеют никаких оснований. «Благовествовать» по-гречески εὐαγγελίζεῖν с дательным, а не εὐαγγελίζεσθαι. Если перевести действительный залог в общий, то дательный переходит в именительный, вроде того, например, как: «мне приносят пользу» (действительный) и «я пользуюсь» (общий). Глагол εὐαγγελίζομαι встречается в Евангелии Матфея только здесь. Для объяснения конструкции лучше всего может служить Евр. 4:2, 6: *ибо и нам оно возвещено*, т.е. обетование (καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι), *как и тем, а те, которым прежде возвещено* (καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες) и т.д. Это правда, что εὐαγγελίζομαι может соединяться и с винительным падежом. Но в еврейском тексте у Исаии — «лебассер анавим», где «анавим» (нищие) винительный падеж, служит проверкой принятого чтения — благовествовать нищим. Вульгата: *pauperes evangelizantur*; немецкий перевод: *den Armen wird das Evangelium gepredigt*; английский перевод: *and the poor have the gospel preached to them*. Точно, хотя и не по-русски, можно перевести: *нищие благовествуются = нищим благовестуется*.

6. и блажен, кто не соблазнится о Мне.

Ср. Лк. 7:23.

И блажен, кто не соблазнится о Мне, т.е по поводу Моего смиренного

уничиженного состояния. В 5-м стихе Иисус Христос представил объективные доказательства Своего мессианского достоинства, говоря о Своих делах. В 6-м стихе Он говорит о Себе. Слова Его имеют общий смысл.

7. Когда же они пошли, Иисус начал говорить народу об Иоанне: что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли, ветром колеблемую?

Ср. Лк. 7:24.

Речь Спасителя у двух евангелистов отличается почти буквальным сходством (вместо ἐξήλθατε у Луки ἐκκληύθατε). *Трость ли, ветром колеблемую?* — выражение метафорическое для обозначения, по противоположности, характера Иоанна. Слушатели Христа могли понять слова Его только в том смысле, что если Иоанн и послал к Нему учеников спросить, как бы удостовериться о Его личности, то это нисколько не значило, что Иоанн колебался в своих верованиях и убеждениях, подобно какой-нибудь тростинке на берегах Мертвого моря или Галилейского озера. Так как Иоанн не походил на тростинку, то в уме слушателей сразу же, по ассоциации, могло возникнуть представление о таком дереве, которое не склоняется ни пред каким напором ветра, не уступает никакой буре. Буря вскоре вырвет такого человека с корнем, и он погибнет, но никогда не поколеблется, будучи жив. Все, что известно о Крестителе, показывает, что он был именно такой человек и что слова Христа бы-

ли вполне ясной и точной характеристикой этой великой личности. Иоанн предложил свой вопрос потому, что не колебался в своих суровых, аскетических воззрениях на жизнь и Самого Мессию.

8. Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских.

Ср. Лк. 7:25.

Предложив в предыдущем стихе вопрос, Спаситель оставляет его без ответа. Но этот ответ со стороны народа можно подразумевать, на вопрос 7-го стиха народ мог только ответить: нет, мы ходили в пустыню смотреть не на трость, ветром колеблемую. Но зачем же ходили вы? Человека смотреть, одетого в мягкие одежды?

Так по лучшим чтениям. На эти вопросы отрицательные ответы опять только предполагаются, хотя добавление: *«носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских»*, и служит подтверждением основательности предполагаемых отрицательных ответов. Повторение таких вопросов служит здесь для усиления речи, выставляет истину с разных сторон, и в древности употреблялось величайшими художниками ораторского искусства.

Но Иоанн не был и человеком, одевающимся в мягкие одежды. Почему? Потому что такие люди живут в чертогах царских. Что это так, было ясно для всех. Иоанн жил не в чертогах царских, а в пустыне и потом в темнице.

В пустыне он не походил на тростник, не колебался так же, как тот, а темница хотя и была при дворце, совсем не походила на царский чертог. Жизнь Иоанна была настолько сурова, что его ни в каком случае нельзя было считать за человека изнеженного.

9. Что же смотреть ходили вы? пророка? Да, говорю вам, и больше пророка.

Ср. Лк. 7:26.

Смысл слов Христа достаточно ясен. Спаситель опять спрашивает: но зачем же вы ходили (в пустыню)? Пророка смотреть? Здесь предполагается положительный ответ: да, пророка. Но лицо, которое народ ходил смотреть, больше, чем пророк (Вульгата: *plus quam prophetam*). Соображения о том, что сам Иоанн не признавал себя за пророка (Ин. 1:21) вследствие смирения и что пророком в собственном смысле называется тот, кто предсказывает будущее, как Исаия, Иеремия и прочие пророки, Иоанн же предсказывал не будущего Христа, а указывал уже на пришедшего, — едва ли относятся к делу, не говоря о том, что мнение это неверно и само по себе, потому что предсказание будущего было только одной из сторон деятельности ветхозаветных пророков. В общественном мнении евреев пророки ценились высоко, хотя и не всеми. Говоря, что Креститель больше, чем пророк, Спаситель высказывает ему перед народом наивысшую похвалу. Но этого мало. Будущее здесь как бы приближается к настоящему. Если бы Иоанн был только пророк, то,

подобно пророкам, смотрел бы на Спасителя как на предтечу будущего Мессии. Но Креститель больше пророка. Он сам не кто иной, как Предтеча, посланный приготовить Мессии путь.

10. Ибо он тот, о котором написано: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

Ср. Лк. 7:27.

Данный стих содержит в себе изложение основания, по которому Иоанн должен считаться выше пророка. Иоанн не только пророк, но и вестник пред лицом Божиим. Мысль эта подтверждается цитатой из Мал. 3:1, которая представляет огромный экзегетический интерес. Дело в том, во-первых, что эта цитата у трех евангелистов приведена несходно ни с переводом Семидесяти, ни с еврейским текстом.

У Семидесяти: Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, — буквально: «вот, Я посылаю (высылаю) Ангела Моего, и он осмотрит путь пред лицом Моим». Текст Семидесяти почти сходен с еврейским подлинником (*вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит (проложит) путь предо Мною*). Но, как можно видеть, у Матфея ἐξαποστέλλω Семидесяти изменено в ἀποστέλλω, вместо «пред лицом Моим» или «предо Мною» — «пред лицом Твоим», поставлено ὅς вместо καί; вместо ἐπιβλέψεται Семидесяти поставлено κατασκευάσει.

Если бы такие изменения речи пророка существовали только у Матфея,

то их можно было бы объяснять цитированием по памяти, lapsus memoriae и проч. Но дело в том, что такая же цитата повторяется почти буквально сходно с Матфеем у Марка и Луки (Мк. 1:2 и Лк. 7:27), и притом с одинаковыми изменениями. Главное же из изменений, на которое следует обратить особенное внимание, относится к местоимению «Мною», которое у всех евангелистов заменено словом «Тобою». Но в Ветхом Завете есть и другая сходная цитата в Исх. 23:20: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ. Здесь перевод LXX сходен с еврейским текстом: «вот Я посылаю Ангела пред Тобою хранить Тебя на пути Твоем» и проч. Это последнее место не содержит в себе в собственном смысле пророчества, а только обещание защиты евреев на пути по Синайскому полуострову. Если бы указанные места в Евангелиях были заимствованы только отсюда, то трудно было бы объяснить встречающееся у Марка ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις (Мк. 1:2), — говорится, что цитата взята не из одного пророка, а из нескольких (впрочем, нужно сказать, что такое чтение у Марка не признается новейшими экзегетами правильным). Поэтому принимают, что прямая ссылка в Евангелиях на Мал. 3:1, а место из Исх. 23:20 повлияло на изменение у евангелистов «Мною» в «Тобою» и прочее.

Далее, так как выражения из пророка в трех Евангелиях приведены одинаково, то отсюда заключают, что они произнесены были Самим Хрис-

том и записаны именно так, как они вышли из Его собственных уст. Другими словами, Спаситель здесь Сам изменил первое лицо первоначально-го пророчества на второе — *сов*. Он сделал так, применив сказанное пророком Малахией к Самому Себе в достоинстве Мессии. Существование цитаты в одинаково измененном виде у трех евангелистов показывает, что она находилась в обращении в христианских кругах первоначальной Церкви и именно в форме, слегка отличной от Семидесяти и еврейского, с заменой «предо Мною» выражением «*пред Тобою*».

В этой цитате слово «Ангела» следует понимать в смысле «вестника», и притом не как бесплотного существа, а как человека. Подобное употребление слова встречается и в других местах, например в Откр. 1:20. Таким образом, по словам Спасителя, Иоанн не только пророк, но и сам есть предмет и исполнение ветхозаветного пророчества, и именно такое, которое относится к явлению в конце концов Бога Своему народу.

11. Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его.

У Луки (Лк. 7:28) — несколько короче и яснее: *из (ἐν — среди) рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна Крестителя*. Выражением «*ни одного пророка*», по-видимому, устраняется толкование слов

Матфея в смысле «ни одного человека». Но можно толковать и так, что обобщение Матфея не противоречит более конкретному смыслу выражения Луки, потому что если из рожденных женами не было ни одного больше Иоанна Крестителя, то ясно, что больше его не было ни одного и пророка. Вместо «*в Царстве Небесном*» (у Матфея) — у Луки «*в Царствии Божиим*». За исключением этих слов последнее предложение буквально сходно (по греческому тексту) у обоих евангелистов. Выражение «*из рожденных женами*» встречается в Ветхом Завете (Иов. 14:1; 15:14; 25:4; ср. Гал. 4:4). Дальнейшие слова Матфея: *меньший в Царстве Небесном больше его*, издревле подвергались большим перетолкованиям, что объясняется довольно значительной трудностью выражения. По толкованию Иоанна Златоуста, под меньшим в Царстве Небесном Спаситель разумел Самого Себя, как младшего по возрасту (κατὰ τὴν ἡλικίαν) сравнительно с Иоанном, и даже меньшего «по мнению многих» (κατὰ τὴν πολλὴν δόξαν). При этом Златоуст опровергает мнения лиц, толковавших выражение или об апостолах, или Ангелах. Это, по словам Златоуста, несправедливо. Если бы Спаситель говорил здесь об апостолах, то что препятствовало бы Ему назвать их по именам? Затем Златоуст решает вопрос, вводя рассуждения о смирении, которое Христос проявлял повсюду в Своей деятельности. В подобном же духе объясняет это место и Феофилакт, говоря, что Христос был меньше Иоанна по возрасту и

по мнению Своих слушателей, но больше его в отношении к духовным и небесным благам. Позднейшие экзегеты подразумевали здесь малейшего христианина в Царстве Небесном, т.е. в Церкви, или гражданина Царства Небесного. Бенгель говорит, что *Johannes nondum erat in regno coelorum, sed praeibat* — Иоанн еще не был в Царстве Небесном, но был только предтечей. Известно изречение: «*minimum maximi majus est maximo minimi*». Смысл тот, что Иоанн был *maximus in minimo* (в Ветхом Завете), а христианин *minimus in maximo* (в Новом Завете) и потому больше Иоанна.

Спаситель здесь называет Иоанна по имени и затем прилагает к нему другие наименования — Крестителя и пророка — в первый раз.

12. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его,

Ср. Лк. 16:16.

Трудные для объяснения стихи 12–15 служат связью между 11-м и 16-м. Под «днями Иоанна Крестителя» имеется в виду время выступления его на проповедь. Слова «*Царство Небесное*» употреблены здесь, очевидно, в смысле «Царство Божие, учрежденное Спасителем на земле». Златоуст толкует этот стих так: «Спаситель заставляя и понуждает ими (т.е. этими словами) слушателей Своих к вере в Него и вместе подтверждает то, что сказал прежде о Иоанне. В самом деле, если до Иоанна все исполнилось,

то, значит, — Я грядущий. Ибо все, говорит, пророки и закон прорекли до Иоанна. Пророки, следовательно, не перестали бы являться, если бы не пришел Я. Итак, не простирайте своих надежд вдаль и не ожидайте другого (Мессии). Что Я — грядущий, это видно как из того, что перестали являться пророки, так и из того, что с каждым днем возрастает вера в Меня; она сделалась столь ясной и очевидной, что многие восхищают ее. Но кто же, скажешь ты, восхитил ее? Все те, кто приходят ко Мне с усердием».

13. ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна.

Так как в начале этого стиха поставлено *ὅτι* (ибо), то, значит, он содержит в себе доказательство предыдущего стиха. Смысл тот, что на новых людей, которые насильно вторгаются в царство, пророки не походят, — они были вестниками нападения на него и расхищения его, как и сам Иоанн.

Словом «до» здесь обозначается *terminus ad quem*; в словах «от дней же Иоанна» (стих 12) *terminus a quo*, по времени следующий за первым. Таким образом, ход событий представлен в обратном хронологическом порядке. То, что было после, поставлено раньше, и наоборот. Сначала указание на новозаветные события, а потом — на ветхозаветные. Сначала в кратких словах обозначение новозаветного движения людей к Царству Божию, а потом — ветхозаветного пророчества об этом Царстве. Личность и деятельность Иоанна поставлены как бы в проме-

жутке, примем ли мы за начало этой деятельности время выступления Иоанна на проповедь или время его рождения. Правильный хронологический порядок таков: 1) пророки до Иоанна; 2) Иоанн; 3) наступление Нового Завета. Характеристикой первого пункта служит то, что пророки пророчествовали до Иоанна. Но верно ли это? Обыкновенно принимается, что пророчество прекратилось у евреев со времени Малахии. Возражение Гарнака, что пророчество существовало у евреев до самого времени Спасителя (Иоанн, пророчица Анна), во всяком случае не противоречит словам Спасителя. Можно, во-первых, думать, что если пророки существовали, то не имели такого значения и известности, как до Малахии (οἱ προφῆται). Во-вторых, определение времени нельзя считать точным. В-третьих, общий факт остается верным, что именно пророки пророчествовали о Царстве до Иоанна, а сам Иоанн (и вместе с ним другие новозаветные пророки) был уже «вестник» и выше всех ветхозаветных пророков. Проще всего понимать дело так, что здесь проводится различие между пророчеством о будущей деятельности и самой этой деятельностью. О той деятельности, которая началась от дней Иоанна, пророки только пророчествовали. Сам Иоанн стал выше пророков, но не возвысился до полного понимания природы Царства Небесного, хотя и был больший из пророков и рожденных женами. Таким образом, на самом деле рассматриваемый стих представляет собой тончайший переход к сле-

дующему 14-му стиху. Схематически весь ход речи стихов 9–14 представляют так. Стих 9: Иоанн более чем пророк, потому что он есть исполнение пророчества. Пророк предсказывает будущее. При Иоанне началось то, что он проповедовал. Он возвестил о Мессии и в то же время приготовил Ему путь. Стих 10: он был, таким образом, вестником, предсказанным Малахией. Стих 11: поэтому он был величайшим из людей. Но хотя в некотором смысле при нем и началось Царство, он стоял вне его. Самый меньший в этом Царстве имеет больше привилегий, чем он, потому что (стих 12) со времени его проповеди люди уже могут, в некотором смысле, находиться внутри Царства. Известия о его наступлении проникли в жизнь со всей силой и энергией духовного движения, и мужчины и женщины с пылким энтузиазмом желают вступить в него. Стихи 13–14: пророки до Иоанна предрекли это Царство, и, кроме того, закон, т.е. все Священное Писание, свидетельствовал о том же. Но когда пришел Иоанн, пророчество закончилось и началось исполнение. Потому что Иоанн был предсказанным Илией.

Но действительно ли из слов Христа следует, что закон появился после пророков, это, конечно, может быть только вопросом. Можно объяснить стих так, что ближе ко времени Иоанна предсказывали пророки, а раньше пророков — закон. При этом нужно заметить, что Спаситель говорит не о личностях пророков, а об их писаниях. Что эту услугу они могли оказывать,

естественно, с тех пор как были написаны, на это указывает слово *πάντες*, которое, по-видимому, относится не к одному слову «*пророки*», но и к слову «*закон*», т.е. все пророчествовали: и пророки и закон. Достоверно, что с Иоанном прекратилось предсказание; он не предсказывал; не указывал, подобно всем пророкам до него, на будущий день; он говорил о настоящем, а не о будущем, говорил о Том, Кто уже пришел, с Которым наступило Царство Небесное. Со времени Иоанна сразу же изменился язык посланных от Бога вестников, пророчество сделалось Евангелием, свидетельство о будущем заменилось свидетельством о настоящем.

14. И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти.

Здесь нужно прежде всего разобрать значение слов «*если хотите принять*». Они составляют очевидное ограничение выражения «*он (Иоанн) есть Илия*», которое без них было бы вполне категорическим. Почему же прибавлено «*если желаете принять*» (*δέξασθαι*), а не — «*понять*»? Потому, очевидно, что Христос высказал здесь мысль совершенно новую для Своих слушателей, которые сами не отождествляли Иоанна с Илией. Слова Христа — простая оговорка, сделанная ввиду того, что Его речь об Иоанне, как об Илии, могла бы показаться странной для Его слушателей. Она означает: если вы можете Мне довериться, если вы можете положиться на Мои

слова, то Иоанн есть Илия. Иоанн выше пророков и рожденных женами. Он есть Илия, но не тот, о котором известно было из Ветхого Завета, а новый, грядущий, которому должно прийти. Очевидная ссылка на Мал. 4:5. Нельзя понимать этого выражения в таком смысле: «если желаете получить от Меня сведения, то Я дам их».

Слово «*он*» (*αὐτός*) ясно указывает на Иоанна. Перед «*Илия*» нет артикля, как и во всех других местах Нового Завета, где встречается имя Илии. Вообще употребление артикля перед собственными именами в Новом Завете отличается большой неопределенностью, «здесь — большая, часто неперевожимая тонкость языка» (Бласс). Едва ли можно сказать, что опущение артикля произошло вследствие того, что здесь фигуральное выражение (*antonomasia* — Бенгель), когда собственное имя имеет вид нарицательного. Иоанн называется Илией, конечно, потому, что напоминал собою действительного Илию по внешнему виду и по силе своей обличительной проповеди. Но это был «второй» Илия, предсказанный, Илия «в духовном смысле». Иоанн не считал сам себя пророком, Он имел как бы двойной пророческий дух и был выше ветхозаветных пророков. Если под пророками и законом понимать писания пророков и писанный закон, то Иоанн не оставил никаких писаний.

В словах «*которому должно придти*» (нельзя переводить: намеревающийся прийти, или пришедший) можно находить указание на тогдашние

иудейские верования относительно Илии, который должен явиться перед пришествием Мессии. На основании Мал. 4:5–6 уже Иисус, сын Сирахов, предполагал, что Илия совершит дело восстановления: *ты предназначен был на обличения в свои времена, чтобы утишить гнев, прежде нежели обратится он в ярость, — обратить сердце отца к сыну и восстановить колена Иакова* (Сир. 48:10). Эта идея обычна в позднейшей иудейской литературе. К сказанному остается только прибавить, что 14-й стих у Матфея — единственный и нигде больше не встречается.

15. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Думают, что слова «кто имеет уши (множественное число), пусть слышит» были пословицей. В этих словах слушатели должны были видеть то, что Христос назвал Иоанна Илией не лично, а по духу. Но Элфорд подразумевает здесь еще более глубокий смысл: «если Иоанн Креститель есть Илия, а Илия — предшественник приходящего Господа, то будьте убеждены, что Господь уже пришел».

16. Но кому уподоблю род сей? Он подобен детям, которые сидят на улице и, обращаясь к своим товарищам,

Ср. Лк. 7:31–32.

Связь данного стиха с предыдущим находят в том, что после похвалы Иоанну, как должностному прийти и ожидаемому Илии, Спаси-

тель противопоставляет таким идеальным воззрениям на Иоанна действительное поведение по отношению к нему его соотечественников, которые не хотели признавать ни Иоанна, ни Самого Спасителя. Люди этого «поколения» имеют уши слышать и не слышат. Они не понимают и не принимают того, что им говорится, они капризны, как дети, играющие на рынках, и полны предрассудков. По мнению некоторых толкователей, под детьми нужно понимать все γενεά — поколение, весь тогдашний иудейский народ в его массе, который порицается за свое беспринципное, капризное поведение.

17. говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали.

Ср. Лк. 7:32 — почти буквально сходно, только ἐκόψασθε (Матфей) заменено у Луки ἐκλάσθε. Смысл стиха следующий: это поколение походит на толпу сердитых детей, которая не делает ничего правильно, одна половина хочет одного, другая — другого. ἐκόψασθε, когда ударяли себя в грудь, считалось знаком скорби.

18. Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес.

Ср. Лк. 7:33.

У Луки речь во втором лице: вы говорите. Вместо ἦλθεν — ἐλήλυθεν. Βολτιστής у Матфея пропущено, также ἄρτον и οἶνον. Однако по смыслу выражения сходны.

19. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость чадами ее.

Ср. Лк. 7:34–35.

Так же, как и в стихе 16, здесь имеется немало разночтений. «Мытарям (мытарей) друг» и «друг мытарей»; «от всех дел»; вместо «дел» в некоторых кодексах «чад» — «оправдана от чад ее» (или как в русском переводе); вместо «говорят» у Луки «вы говорите», как и в 18-м стихе; «оправдана мудрость чадами ее» — у Луки «всеми чадами ее». Согласно Златоусту, Спаситель, «предоставив Иоанну блистать постом, Сам избрал путь противный: участвовал в трапезах мытарей, вместе с ними ел и пил».

Оправдана премудрость чадами (делами) ее. Что это значит? Выражение причинило почти бесконечные затруднения комментаторам. Прежде всего, затруднительно было объяснить «и» (καί) вместо «но»; «оправдана» (ἐδικαιώθη) вместо настоящего времени — «оправдывается» (δικαιοῦται); «от ее чад» вместо «ее чадами». И затем на какую мудрость ссылается здесь Спаситель? На какое оправдание? Какую связь имеют эти слова с предшествующими? Для решения этих вопросов прежде всего нужно установить, как следует читать у Матфея «от чад» или «от дел». Во время Иеронима чтение «от дел» встречалось только в некоторых кодексах. С мнением, что до IV века нет никаких следов чтения «от чад», нельзя согласиться. В параллельном

месте у Луки (Лк. 7:35), несомненно, поставлено τέκνων. Но Цан принимает ἔργων и предлагает остроумную гипотезу о том, каким образом со временем появилось слово τέκνων у Матфея. Причиной этого было сходство еврейских слов «эвед» — раб (отсюда — сын, чадо, τέκνων) и «авода» (от «авад» — работать) — дело, занятие. Таким образом, в арамейском подлиннике переписчики могли прочесть и «ее (премудрости) дела», и «ее рабы» (слуги). А различие в произношении этих слов, говорит Цан, не настолько велико, чтобы сделать невозможной такую замену, которая встречается и в других местах, например, в 1-м Послании к Коринфянам Климента Римского (39: 4). Правильный перевод abdeh был бы οἱ παῖδες (употребительнее, чем δοῦλοι) αὐτῆς, а не τέκνα. Новейшие экзегеты принимают τέκνων, но не все. Морисон упрекает Тишендорфа за его пристрастие к Синайскому и Ватиканскому кодексам и говорит, что выражение ἔργων «не имеет смысла». Но Гольцман, принимая ἔργων, полагает, что смысл выражения следующий: мудрые познаются из своих дел. Таково значение слова δικαιοῦν — признавать или считать справедливым (ср. Мф. 12:37; Лк. 7:29 (греч.); 10:29; 16:15; 18:14). Под ἔργα здесь не следует понимать «чудесных дел», но именно внешнюю форму жизни, от которой зависит суд толпы. Смысл выражения в том, что дело жизни Иоанна и Спасителя оправдывает их поведение, и этим уже оправдана мудрость Божия, которая послала и руководила их.

20. Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явно было сил Его, за то, что они не покалялись:

Этого стиха нет у Луки. Дальнейшие стихи встречаются в Лк. 10, но совершенно в другой связи. Согласно Луке, Христос сказал эти слова при посольстве семидесяти апостолов на проповедь. Различные толкователи пытались объяснить, от чего произошло то, что Матфей поместил их здесь. Думали, например, что речь эта была произнесена дважды, потому что если у одного и того же евангелиста повторяются иногда одни и те же изречения, то несколько не удивительно, если они в разной связи встречаются у разных евангелистов.

Как нужно думать, связь с предыдущим в том, что от общего обличения иудеев Спаситель обратился теперь к обличениям их в отдельности, именно в городах, где Он сотворил особенно много чудес, жители которых, однако, не покалялись.

21. горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покалялись,

Ср. Лк. 10:13.

В слове «горе» слышится скорбь, равно как и негодование. Греческое οὐαί переводится через «увы» в Откр. 18:10, 16, 19. Параллельное место у Лк. 10:13 (в речи при посольстве семидесяти апостолов на проповедь), почти буквально сходное, с добавлением καθήμενοι

после ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ. Да и вообще, Мф. 11:21–23 близко похоже с Лк. 10:13–15. Святитель Иоанн Златоуст объясняет это место так: «А чтобы тебе увериться, что жители этих городов были злы не по природе, Он упоминает о таком городе, из которого произошли пять апостолов; именно из Вифсаиды произошли Филипп и четыре первозванных апостола». По его словам же, «Спаситель присоединяет к этим городам Содом не без причины, но чтобы увеличить осуждение. Подлинно, сильнейшим доказательством злобы иудеев служит то, что они являются худшими не только современных им, но и всех когда-либо бывших злых людей».

Первый город, названный в этом обличении, — Хоразин. О нем упоминается только у Мф. 11:21 и Лк. 10:13. В рукописях и у отцов — большое разнообразие в чтении (Хоразени, Хоразейм, Хоразайм, Коразайм, Коразин, Хораззе, Хоразан). Местоположение этого города точно не известно. Это трудно определить особенно в настоящее время, когда местные жители и арабы указывают путешественникам и исследователям разные местности, о которых трудно сказать, что это был Хоразин. Всего вероятнее отождествление Хоразина с развалинами Керазе, или Керасе, вследствие сходства этого названия с Хорaziном. Развалины видны и теперь верстах в трех к северу от Телл-Хума. Вот как описывает эту местность один из новейших путешественников, ее посетивший. «Керазе находится в пустынном месте, камней

здесь так много, что моей лошади трудно было идти по ним. Развалины занимают столько же места, сколько в Телл-Хуме, и находятся частью в сухой ложбине, а частью на гребне холма, образованного крутым поворотом вади. Что побудило людей выстроить город в таком месте, трудно понять. Подобно лежащим тут камням, развалины — из черной лавы, и потому их легко просмотреть, но немногие из них обращают на себя внимание. Тут есть, например, остатки синагоги с изящно высеченными из камня коринфскими капителями из твердого черного базальта, притолоки, дверные косяки, тесаные камни, вершины колонн и один большой круглый камень, похожий на жернов, около четырех футов в толщину и ширину, когда-то бывший катком в масличном прессе для раздробления ягод и выжимания масла. Теперь тут нет маслин, только несколько смоковниц растут у могил двух арабских шейхов. Но особенно поразительную характеристику этого страшного места составляют несколько домов, очень вероятно, бывших еще во времена Спасителя, которые и теперь стоят, как будто только что выстроенные. Их стены около шести футов в высоту, толщиной фута в два; в некоторых случаях камни прилажены без извести, в других — они прекрасно скреплены цементом. Посредине одной из сторон имеется широкая дверь и одно-два окна в каждом доме, но только в фут высоты и полфута ширины. Один-два каменных столба стоят внутри посредине, поддерживая

плоскую крышу, но домики почти все очень малы, в некоторых по две комнаты, но большей частью только по одной, хотя встречаются один или два дома, разделенные на четыре маленькие каморки. Из середины этого места вытекает ручей, около дерева у арабских гробниц, но это — единственный живой предмет, который мы видали. К северу остался след мощеной дороги, связывавшей город с большой Дамасской караванной дорогой».

Если трудно определить, где находился Хоразин, то не менее трудно определить и местоположение Вифсаиды. Шюпер (*Geschichte*) говорит, что вопрос, тождественна ли новозаветная Вифсаида с Вифсаидой Юлией, который недавно возбуждал многочисленные споры, теперь не может быть разрешен (II, 208–209). Так же, как и Хоразин, Вифсаида пишется по-разному: Вифсаидан, Ветсаида, Вифсаида. Первое чтение у Матфея в лучших манускриптах. Наиболее вероятным представляется предположение, что во время Христа было две Вифсаиды, восточная, или лучше северо-восточная (от Галилейского озера), и западная и что в речи Христа говорится о западной Вифсаиде, которая была пригородом Капернаума. Само название Вифсаиды давно перестало привлекать к себе внимание путешественников. Древнейшее историческое упоминание о ней у Иеронима, но он сообщает о ней не больше сведений, чем можно заимствовать из Нового Завета. Д-р Робинсон глубоко убежден, что разные отождествления Вифсаиды с Ирбидом,

Хан-Минией, Медждедем (Магдалой) и Аин-Табигой обязаны были только впечатлениям момента. Он выводывал тщательно у туземцев на берегу озера, но ни один мусульманин ничего не знал о таком имени или хотя бы сходном с ним. Христиане Назарета и Тивериады, правда, были знакомы с названием Вифсаиды, как и христиане Капернаума, из Нового Завета, и они прилагают его к разным местам, смотря по тому, как учат их местные монахи или как считают лучшим и наиболее удобным отвечать путешественникам.

Тир и Сидон — известные финикийские города на берегу Средиземного моря, в Финикии.

Причина «горя» заключается в том, что эти города не покаяться. Выражение слишком общее. Неизвестно, за какие именно грехи постигла эти города кара. Так как в Тире и Сидоне процветало идолопоклонство и вместе с тем языческий разврат, то в Хоразине и Вифсаиде, как нужно думать, распространен был еще больший разврат. Тиру и Сидону здесь непрямо выражается порицание за их развратную жизнь. Но и они покаяться бы, если бы в них была такая же проповедь, какая слышна была на улицах Хоразина и Вифсаиды. Тем больше, следовательно, грех обличаемых иудейских городов, в которых была не только проповедь, но и совершены были многие «силы», т.е. чудеса, знамения. *Вретище и пепел* — указывают на сопровождающее покаяние выражение скорби каявшихся иудеев, у которых был такой обычай.

22. но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам.

Ср. Лк. 10:14.

Если бы в Тире и Сидоне явлены были такие же силы, как в Хоразине и Вифсаиде, то они покаяться бы во вретище и пепле. Но Вифсаида и Хоразин не покаяться. Поэтому им возвещается *горе*, в чем бы оно ни заключалось. Но «кроме того» (πλὴν), Спаситель хочет сказать и еще нечто. Не простое, обычное людское горе постигнет эти города, но такое, что в день суда отраднее будет Тиру и Сидону, чем им.

23. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня;

Ср. Лк. 10:15.

Капернаум вознесся до неба — предполагается вследствие деятельности Христа, Его учения, которое, однако, не произвело на жителей этого города должных действий и должного влияния. Выражение «до ада низвергнешься» по одному толкованию значит «ты низвергнешься до ада, потому что очень высокомерно отнесся к Моей проповеди». По другому — «так как ты вознесся до неба вследствие Моего пребывания у тебя, Моих знамений и деятельности, так как ты имеешь такие преимущества, то будешь поражен многочисленными наказаниями за то, что не хотел верить им» (Иероним). Едва ли верно мнение, что Спаситель не говорит здесь о

временном уничтожении Капернаума, Вифсаиды и Хоразина, хотя они теперь и не существуют (Мейер). Выражение служит, по-видимому, напоминанием об Ис. 14:13, 15 (LXX), εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσονται εἰς ἄδην (εἰς ἄδον — в Синайском и Александрийском кодексах) κατὰβήσονται.

Ἄιδης есть «шеол» евреев, пребывание мертвых до мессианского суда. Его представляли мрачной темницей, находящейся в глубине земли, с крепкими воротами, и думали, что он принимает в себя всех мертвых и не возвращает ни одного, пока не будут разрушены его оковы в последний день (ср. Иов. 10: 21 сл.; 17:16; 38:17; Пс. 29:4; 35:13; 88:49; Притч. 23:14; Откр. 1:18; 20:13 сл.).

24. но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе.

Параллель у Лк. 10:12 оказывает важную помощь для объяснения встречающегося здесь у Матфея различия между «вам» и «тебе». Слову «тебе» у Луки соответствует «городу тому». Поэтому правильно объяснение Евфимия Зигавина, что слово «вам» у Матфея относится к слушателям Христа, а слово «тебе» — к Капернауму. «Земля Содомская» — так называемая метонимия. Так слово «чаша» употребляется часто вместо слов «вино в чаше» (Лк. 22:20; Ин. 18:11; 1 Кор. 11:25). В первом сравнении (стихи 21–22) иудейские континентальные города противопоставляются приморским языческим, во втором (стихи 23–24) —

город, стоящий на берегу Галилейского озера, противопоставляется городу, стоявшему там, где образовалось Мертвое море. В первом сравнении берутся факты одновременные; во втором — факты, сильно разделенные временем.

25. В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам;

Ср. Лк. 10:21.

По мнению одних, словами «в то время» здесь указывается просто на некоторое неопределенное время и речь 25-го стиха не имеет никакой связи с предыдущей. Подтверждение такого мнения отыскивают в том, что слова 25-го стиха близко сходны с Лк. 10:21, сказанными по возвращении с проповеди 70 апостолов. Как было в действительности, сказать в настоящее время невозможно. Но, во всяком случае, читатель не может освободиться от впечатления, что выражения, помещенные у Матфея и Луки, были произнесены однажды, а связь, данная Лукой, несколько понятнее, чем у Матфея. Матфей заменяет «в тот час» (Лк. 10: 21) выражением «в то время» и вместо слов «возрадовался духом» пишет «сказал», «ответил» (ἀποκριθεὶς). Но на что именно ответил — это остается неясным. Это последнее выражение считают гебраизмом, встречающимся и в других местах Ветхого и Нового Заветов. При этом вовсе не требуется, чтобы раньше были вопросы и

ἀποκρίθεῖς было изложением ответа на них. Оно просто начинает новую речь (ср. Втор. 21:7; Иов. 3:2; Ис. 14:10; 21:9). Греческое слово, переведенное на русский как «*славлю*», означает собственно «исповедуюсь». Но как замечает Августин, это совсем не означает здесь исповедания во грехе, — исповедание свойственно не одному только грешнику, но иногда и приносящему хвалу. Мы исповедуемся или восхваляя Бога, или обвиняя самих себя. Спаситель у Матфея называет здесь Бога Своим Отцом в первый раз. К слову Отец прибавлено «*Господи неба и земли*», вероятно, с целью показать, что от воли Бога, как Владыки мира, зависело скрыть «это» (τὰτα) от мудрых и разумных, и прочее. В данной Матфеем связи, если только она существует, τὰτα подразумевает «силы», не признанные людьми Хоразина, Вифсаиды и Капернаума в их истинном значении, и пути божественной мудрости, которых не понимали иудеи. Глаголы «скрыл» и «открыл» поставлены в аористе, чтобы выразить ту мысль, что указание относится к прошедшему времени, к прошедшей деятельности Владыки мира. Мудрыми и разумными здесь называются люди, усвоившие себе ложную мудрость и вместе с нею утратившие здравый смысл. Будучи привержены к своей ложной мудрости, своим ложным учениям и гордясь своей мудростью, они не знают и не могут понять простых таинств или истин Царства Божия, открытых людям с чистым сердцем, которые подходят на младенцев.

26. ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение.

Ср. Лк. 10:21.

Ναί (в русской Библии — *ей*) значит «да». Отец — по смыслу звательный падеж, но в греческом тексте поставлен именительный вместо звательного. Вместо звательного охотно употребляли (уже у Гомера) именительный, в Новом Завете в прилагательных без существительного. Особенно неупотребительно в звательном θεέ (ср. ὁ δεσπότης — Откр. 6:10; βασιλεὺς — Откр. 15:3; Мф. 27:29 — кодексы BD и др., βασιλεῦ и т.п.). Буквально можно было бы перевести так: «да, Отче, (Ты скрыл... и... открыл), потому что так было благоволение (желание) пред Тобою». Но если правильно — русский буквальный перевод здесь невозможен. Слова ἐμπροσθέν σου относятся к εὐδοκίᾳ: если так, а не иначе было, то потому, что это было благоугодно Тебе. У Лк. 10:21 только переставлены εὐδοκίᾳ и ἐγένετο, одно на месте другого.

27. Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть.

Ср. Лк. 10:22 — с небольшой разницей в выражениях.

Мысль высказывается в чрезвычайно тонкой связи с предыдущим стихом и вообще с тем, о чем говорилось раньше. Спаситель говорит здесь как бы так: «Ты дал младенцам разумение тайн и скрыл их от мудрых и разумных. Я знаю эти тайны, потому что и

это, и все остальное предано Мне Отцом Моим. Из этих тайн самая главная — знание Сына (понимание всей Его деятельности, всего Его учения и самого Его существа) и знание Отца. И то и другое непостижимо для обыкновенных людей: никто не знает Сына, кроме Отца, и прочее». Замечательно, что уже в древнее время старались несколько переиначить этот стих. Казалось несообразным, что здесь говорится прежде о Сыне, Которого знает Отец, нужно было совершенно обратное. Поэтому встречаются перестановки у Иустина (*Dialogus cum Tryphone*, 100 и *Apologia*, I, 63), Тертуллиана (*Adversus Marcionem*, IV, 25). У Иринея (*Adversus haereses*, I, 13, 2) также обратный порядок, но в 4, 11, 1 он говорит: *hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse sic describunt: Nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare* (люди, которые хотят быть искуснее апостолов, так пишут: никто не узнал Отца, кроме Сына, и Сына, кроме Отца, и кому Сын захотел открыть).

Из слов Спасителя явствует, что знание Отца (как и Сына) не невозможно, но преподается только тем, кому Сын желает открыть. Тут некоторая тайна, понятная только людям, которые любят Сына и которым Сын отвечает такой же любовью.

28. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас;

Этот и дальнейшие стихи до конца главы не имеют ни малейших парал-

лелей у всех других евангелистов и встречаются только у Матфея. Речь в подлиннике отличается чрезвычайной мягкостью и любвеобилием, но в то же время и чрезвычайной энергией и краткостью. Тут глубина богословствования, напоминающая Евангелие Иоанна и сближающая с ним Евангелие Матфея. Вместо менее яркого ἔρχεσθε — повелительное δεῦτε, невыражаемое в переводах и означающее «сюда, ко Мне!». Слова, произнесенные здесь Спасителем, как правильно замечают, были бы богохульством, если бы были произнесены устами обыкновенного человека. Но в устах Сына Человеческого они естественны. «Маленькое слово *все* имеет обширное значение». Тут самый главный и окончательный ответ на вопрос: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος... δεῦτε πρὸς με πάντες. Слова эти напоминают Ис. 15:22, где подобная же речь влагается в уста Самого Иеговы. Но еще больше сходства наблюдается с несколькими местами в книге Иисуса, сына Сирахова (ср. Мф. 11:25 = Сир. 51:1, 14; Мф. 11:28 = Сир. 51:31, 35; Мф. 11:29 = Сир. 51:34–35, в тексте Семидесяти по изданию Тишендорфа счет стихов другой).

29. возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим;

Христос имеет здесь, вероятно, в виду не только «бремена тяжелые и неудобноносимые», какие возлагали на народ тогдашние фарисейские учителя, но и вообще всякого рода учения и обязанности, налагаемые какими бы

то ни было учителями, не только не имеющими с Ним связи, но и такими, которые выражают Ему мнимую преданность. Бремя Христа легко и иго Его благо, а бремя, налагаемое всеми другими учителями, если сами они не бывают учениками и не возлагают на себя бремени Христа, всегда бывает тяжело.

30. ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.

При рассмотрении этого стиха предлагались вопросы: каким образом иго Христа может быть благим и бремя Его легким, когда Он Сам говорил, что *тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь* (Мф. 7:14)? На этот вопрос отвечали, что то, что представляется вначале тесным, с течением времени является приятным вследствие неистощимой любви. В таком духе отвечают на этот вопрос, например, Августин и некоторые позднейшие экзегеты.

ГЛАВА 12

1–8. Срывание учениками колосьев в субботу.

— *9–14. Исцеление сухорукого в субботу и обличение фарисеев.*
— *15–21. Исполнение пророчества о Христе Исаии.*

— *22–37. Обличение фарисеев по поводу обвинения в сношениях с Веельзевулом.* — *38–45. Ответ на просьбу о знамении.*

— *46–50. Мать и братья Христа.*

1. В то время проходил Иисус в субботу засеянными полями;

ученики же Его взалкали и начали срывать колосья и есть.

Ср. Мк. 2:23; Лк. 6:1.

По существу рассказ у трех евангелистов одинаков, но в выражениях заметна разница. Выражение «*в то время*» здесь следует считать столь же неопределенным, как и другие выражения подобного же рода, уже рассмотренные («тогда», «в те дни» и т.п.). Они и здесь служат больше для связи речи, чем для обозначения времени, и нет никакой надобности предполагать, что Мф. 12:1–8 было как раз «во время» или непосредственно после речей Христа, изложенных в конце 11-й главы. По мнению многих толкователей, события, о которых рассказывает здесь Матфей, совершились или незадолго до второй Пасхи служения Христа (2-й год служения Христа, по нашему счету 28-й), или же вскоре после нее. Если была жатва ячменя, — то незадолго до Пасхи; если пшеницы, — то вскоре после Пасхи. Значит, на этой Пасхе Спаситель не был в Иерусалиме. До смерти Спасителя оставался целый год. На основании показания Луки (ἐν σαββάτῳ δευτέρῳ) некоторые думают, что это было в первую субботу после Пасхи 28-го года. Иисус Христос проходил с учениками по засеянным полям в субботу. Едва ли это путешествие по полям было совершено с намерением показать, что Спаситель нарушает (λύων) отеческие законы, и чтобы ученики ядением нарушили закон о субботе (Феофилакт). Точно так же нет надобности предполагать, что с Иисусом

Христом кроме учеников шло еще и множество народа. Срывание учениками колосьев произошло «в субботы» (τοὺς σαββάσιν), — в греческом множественное число. Но, как показывает Цан, термин «суббота» и «субботы» употреблялся безразлично, что видно из Мф. 12:1, 5:10–12; 28:1; Мк. 1:21; Лк. 13:10; Деян. 17:2.

2. Фарисеи, увидев это, сказали Ему: вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу.

Ср. Мк. 2:24; Лк. 6:2.

Срывание колосьев не только не запрещалось в законе, как воровство или похищение чужой собственности, но прямо дозволялось (Втор. 23:25). Фарисеи, таким образом, обвиняли учеников не в том, что они срывали колосья и ели, а в том, что это происходило в субботу. В Талмуде это ясно запрещено. Срывание и растирание колосьев для отделения зерен от шелухи приравнивалось к молотье зерен, которая была одной из 39 рядовых работ, запрещенных в субботу (перечислены у Переферковича. Талмуд. Т. П. Трактат Шаббат, VII, 2, с. 44). Фарисеи, очевидно, наблюдали за Спасителем, хотя по тону евангельского рассказа и можно судить, что настоящая встреча отличалась несколько случайным характером. Предположение, что срывание колосьев было запрещено до тех пор, пока не представлялся в храм первый снопок, ни на чем не основано. Ученики Христа, как видно из Его дальнейших слов, были голодны и потому

начали срывать колосья. Слово «*делают*» относится не к «*есть*» (стих 1), а к срыванию колосьев.

3. Он же сказал им: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним?

4. как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам?

Ср. Мк. 2:25–26; Лк. 6:3–4.

У Марка и Луки сообщается об этом одинаково с небольшой разницей в выражениях, которая совершенно не изменяет смысла речи. Спаситель в Своем ответе фарисеям (καὶ Ἀλοκρίεις — Лука) ссылается на изложенную в 1 Цар. 21:2–6 известную историю о том, как Давид, спасаясь от Саула, прибыл в Номву, где была тогда скиния (Шенкель), и попросил священника Ахимелеха (так в еврейском тексте, у Семидесяти — Авимелех, а не Авиафар, как в Мк. 2:26) дать ему и бывшим с ним хлеба, потому что все они были голодны. Замечательно, что священник Ахимелех, отвечая на просьбу Давида, сомневается в ее законности, но не потому, что это было в субботу (1 Цар. 21:4). Впрочем, некоторые думают, что свидание Давида с Ахимелехом произошло в субботу и что новые испеченные хлебы предложения были только что положены на столе в скинии. В доказательство ссылаются на 1 Цар. 21:6 (ср. Лев. 24:8). Как бы то ни было, нарушение закона

заклучалось не в том, что хлебы были даны Давиду в субботу, а в том, что они были священными, их не дозволено было есть мирянам, а только одним священникам. Спаситель указывает на противозаконность деяния Давида яснее, чем Ахимелех, именно: Давиду нельзя было по закону есть хлебов предложения потому, что есть их могли только священники, к которым ни сам Давид, ни его люди не принадлежали. Действие Давида было нарушением не субботнего закона, а закона храма и скинии. Но Спаситель резонирует здесь от равного к равному, или по принципу эквивалентов. Храм и суббота были одинаковы или равны по святости. Основываясь на общепринятом толковании Лк. 6:1 выражения *σάββατον δευτεροπρότερον*, думают, что в тот день, когда ученики проходили засеянными полями, 21-я глава Первой книги Царств была дневным зачалом. Но, говорит Элфорд, нельзя доказать, что еврейский календарь начал тогда существовать в форме, в какой мы теперь его имеем.

5. Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны?

Эта речь Христа не имеет параллелей у других евангелистов. Утверждают, что действия учеников ни в каком смысле не были параллельны действиям священников в храме, а факт, что священники, повинаясь закону, работали в храме, не мог оправдать

учеников в том, что они нарушили книжнические толкования закона, запрещавшего работать в субботу. Но такое рассуждение вообще поверхностно. Против него имеет значение выражение *ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ*. Спаситель, разъясняя ошибочное мнение фарисеев, указывает им на противоречие в самом законе, который, с одной стороны, запрещал работы в субботы; а с другой, их устанавливал. Ссылка здесь на Числ. 28:9–10. Противоречие это не было в сущности таковым, потому что два рода деятельности — для Бога и для людей — требовали неодинакового к себе отношения. Но законное противоречие было непонятно и неразрешимо для тогдашних фарисеев и книжников, и потому аргументация Иисуса Христа имела для них полный вес, была неопровержима, хотя и возбуждала в них тайное чувство вражды, как и все неопровержимые доказательства, когда они не согласуются с чьими-либо интересами. Противоречие разрешается тем, что Богу посвящена была суббота и она требовала не бездействия, а деятельности. Обнаруживая логическую ошибку фарисеев, Спаситель придерживается собственного фарисейского термина (Деян. 24:6), употребляя слово *βεβηλοῦσιν* — оскверняют, профанируют субботу, закалывая жертвенных животных, вынимая внутренности, сдирая кожу, рассекая на части и омывая их, подкладывая дрова, зажигая огонь. У иудеев была пословица: «в храме нет субботы». Ответ Спасителя здесь подробен:

Он указывает на место (храм), лиц (священники), время (суббота) и само дело (осквернение субботы). Так считает и Иоанн Златоуст. Цель этой речи заключалась в разъяснении, что фарисеи должны быть осторожнее в своих обвинениях в нарушении и осквернении субботы. На возможное со стороны фарисеев возражение, что то — священники, а то — ученики, ответом служит следующий стих.

6. Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма;

По мнению Мейера, если раньше Спаситель следовал в Своей аргументации от большего к меньшему (от поступка Давида к поступку голодных учеников), то с 5-го стиха Он аргументирует от меньшего к большему — от храма, священническими установлениями которого нарушалась суббота, к Своему собственному, превосходящему святость храма, авторитету. Но это едва ли так, едва ли Спаситель имеет целью подобное искусственное доказательство. Смысл Его слов, по видимому, просто в том, что в храме совершается служение, а здесь, вне храма, также служение Богу, но гораздо большее и высшее. Это большее и высшее служение заключается не в принесении жертв и разных других обрядовых действиях, ради которых отменяется суббота, а в делах милосердия и любви, которые должны считаться (и считались) выше обрядовых действий. Апостолы вместе с Самим Христом приняли участие в этом

служении любви, и потому для них не обязательно мелочное соблюдение субботы.

7. если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невинных,

Дальнейшее и самостоятельное доказательство правильности поведения Христа, не запрещавшего ученикам срывать колосья, и ошибочности мнения фарисеев, имеющее близкую связь с предыдущей речью и разъясняющее ее указанием на ветхозаветное пророчество. Даже в ветхозаветном законе, данном соответственно жестокосердию евреев, милость ставилась выше жертв. Тем более она должна ставиться выше их теперь, когда «большее» в сравнении с ветхозаветным законом наступило. Осуждение невинных со стороны фарисеев происходило не вследствие незнания ими Писания (стихи 3:5 — οὐκ ἀνέγνωτε), но от недостатка сердечной любви.

8. ибо Сын Человеческий есть господин и субботы.

Ср. Мк. 2:28; Лк. 6:5.

Этот стих у Марка (2:27) предваряется добавлением, что (в буквальном переводе) суббота была (произошла, установлена) для человека, а не человек для субботы. Слова «Сын Человеческий» объяснены выше (см. комментарии к Мф. 8:20). Спаситель всегда в Евангелиях называл так только Самого Себя, поэтому неправильно мнение, что данный стих не имеет связи с

предыдущими, — эта связь ясна. Если тут и может быть вопрос, то только о том, почему Спаситель назвал Себя Сыном Человеческим перед Своими врагами, т.е. употребил выражение, которого они могли не понимать. На это можно ответить прежде всего, что так Он говорил не один раз (см. Мф. 26: 64; Мк. 14:62; Лк. 22:69). Это выражение для врагов Христа всегда имело прикровенный смысл, потому что они не хотели понимать слов Иисуса Христа как Мессии. В действительности Христос здесь указал на Свое мессианское достоинство, и потому смысл 8-го стиха понятен для нас и, конечно, был понятен апостолам, евангелистам и тогдашним верующим во Христа. Но фарисеи, которым говорил теперь Христос, могли просто связывать выражение «Сын Человеческий» с τὸν ἄνθρωπον и ὁ ἄνθρωπος (Мк. 2:27), о чем ясно говорится у Марка. Однако и враги Христа могли вывести из Его слов, что авторитет Мессии выше законных установлений о субботе.

Пояснение и распространение этого учения Спасителя встречаются в Рим. 14:5–6, 17 и Кол. 2:16–17. Таким образом, смысл разбираемого стиха таков. Сын Человеческий может распоряжаться субботой, т.е. субботней деятельностью, может заповедовать ее или прекращать, подобно тому как хозяин позволяет своим работникам отдыхать или заставляет их работать. Как ни просто все это, обыкновенный человек до Христа не мог додуматься естественным путем до истин, выраженных здесь Христом. Даже и в на-

стоящее время эти истины не всегда бывают понятны и не всегда применяются к делу.

9. И, отойдя оттуда, вошел Он в синагогу их.

Ср. Мк. 3:1; Лк. 6:6.

Первое впечатление от рассказа то, что непосредственно после беседы по поводу срывания учениками колосьев в субботу Спаситель отошел из того места, где беседовал, и вошел в иудейскую синагогу. Это было в субботу (стих 10). Отсюда можно было бы заключить, что путешествие по засеянным полям было «субботним путем», и притом в синагогу. При таком предположении непонятным оставалось бы только одно: почему, как замечено выше, ученики в такое раннее время (богослужение совершалось, вероятно, утром) были уже голодны. Но, сравнивая этот стих с показанием Лк. 6:6, находим, что Спаситель вошел в синагогу *в другую субботу*. У Марка также намек на это обстоятельство в слове «опять» (πάλιν), хотя и не достаточно ясный. Если «опять», то значит, что Спаситель входил в синагогу раньше, но когда, Марк не указывает. Так объясняют дело Августин и другие толкователи. В этот субботний день было совершено новое чудо. Если раньше поступок учеников не имел явной цели заставить соблазняться иудеев, то здесь Иисус Христос, наоборот, действует с явным намерением опровергнуть мнения фарисеев. Слово «их» следует относить, как и в других местах (Мф. 9:35; 10:17; 11:1), вообще к

жителям той местности, где находился Иисус Христос (галилеянам). Мнение, что так как дальше (стих 10) говорится о фарисеях, которые спрашивали Христа, то «*их*» относится к фарисеям, неправильно. Галилейское место, где произошло исцеление, не названо. На том основании, что здесь выступают против Христа сильные обвинители, что особенно видно из Мк. 2:6; Лк. 6:7–8, думают, что событие совершилось в каком-нибудь из значительных городов, где существовала и была в силе партия фарисеев и книжников, и называют или Тивериаду, или Капернаум. Но из слов евангелистов этого не видно, и вопрос о месте события должен остаться нерешенным.

10. И вот, там был человек, имеющий сухую руку. И спросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы?

Ср. Мк. 3:1–2; Лк. 6:6–7.

О характере болезни этого человека нет надобности рассуждать. Достаточно сказать, что это был человек, не владевший правой (Лк. 6:6) рукой, по какой бы причине это ни происходило, — может быть от паралича, или так называемой атрофии, или же по другой причине. Этот рассказ встречается у Марка и Луки, но только со значительной вариацией в подробностях в отличие от нашего текста. Марк и Лука более согласны один с другим, чем с Матфеем. Из рассказов Матфея (стих 14) и Марка (Мк. 2:6) видно, что

против Христа выступили фарисеи, которые потом соединились с иродиа́нами (Марк), но, согласно Луке (Лк. 6:7), это были фарисеи и книжники. Фарисеи спросили (Матфей) Иисуса Христа, можно ли исцелять в субботы, согласно Марку и Луке — наблюдали за Ним, не исцелит ли Он сухорукого в субботу. Он (зная их мысли — Лк. 6:8) велел человеку стать посередине и предложил им данный в Евангелии вопрос. Дальнейшего вопроса о животном не встречается у Марка, но у Луки (Лк. 14:5) тот же вопрос повторяется, только при другом подобном же случае. Противоречия в показаниях евангелистов, конечно, нет, потому что в толпе, окружавшей Христа, возможно было и то и другое, причем один евангелист сообщил об одном, а другие — о другом. Так это часто бывает в рассказах очевидцев и других писателей, которые не противоречат, а дополняют один другого. Важнее вопрос о юридической стороне дела. Вопрос был дан фарисеями для того, чтобы уловить Христа. Если бы Он исцелил сухорукого в субботу, то оказался бы виновен в нарушении субботы. Если бы не исцелил, то — в бессилии и неспособности творить чудеса, а может быть, даже и в бесчеловечности. Употребление *εἰ* в вопросе чуждо классическому греческому, но встречается у Семидесяти Быт. 17:17 и проч.; ср. Мф. 19:3; Лк. 13:23; 22:49; Деян. 1:6 и часто; такая форма вопроса указывает на неуверенность и колебание, а вместе с тем и на искусственный его характер.

11. Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит?

12. Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро.

13. Тогда говорит человеку тому: протяни руку твою. И он протянул, и стала она здорова, как другая.

Ср. стих 11 и Лк. 14:5.

У Луки сходная речь Христа помещена в рассказе об исцелении больного водяной болезнью, а в рассказе об исцелении сухорукого она пропущена. Вообще же, у Лк. 6:8–9 подробности рассказа совершенно иные, чем у Матфея. У Луки говорится: *Но Он, зная помышления их, сказал человеку, имеющему сухую руку: встань, и выступи на средину. И он встал и выступил. Тогда сказал им Иисус: спрошу Я вас: что должно делать в субботу? добро, или зло? спасти душу, или погубить? Они молчали.* Судя по конструкции речи Матфея, в ней можно предположить два вопроса, буквально: «1) кто из вас есть человек, который будет иметь одну овцу? 2) и если она упадет в субботу в яму, не возьмет ли ее, и не вытащит (ли)?» Но некоторые принимают, что здесь только один вопрос, а три последние предложения поставлены в зависимость от 6-го (который). Смысл: кто из вас есть человек, который будет иметь одну овцу и который, если она упадет в яму в субботу, не возьмет ее и не вытащит? Последний перевод (буквальный) бли-

же к подлиннику. Спаситель резонирует не на основании каких-либо особенных, принятых тогда фарисеями и книжниками мнений, а на основании всеобщего обычая. Ни один человек, имеющий овцу, не скажет, что нужно вести себя иначе.

14. Фарисеи же, выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда.

Ср. Мк. 2:6; 3:6–7; Лк. 6:11, 17.

В заграничных изданиях новозаветного текста и иностранных переводах вторая половина стиха (*но Иисус, узнав...*) относится к следующему 15-му стиху. В славянском так же, как и в русском. Согласно Марку, фарисеи имели совещание с иродианами, и притом тотчас (εὐθὺς) же после события, а, согласно Луке, книжники и фарисеи пришли в бешенство и разговаривали между собою, что сделать Христу. Здесь первое упоминание о соглашении фарисеев с иродианами (пропущенном Матфеем и Лукой) — предать Спасителя смерти. Наказание, определенное в законе за нарушение субботы (Исх. 31:14; Числ. 15:32–36) — смерть через побиение камнями. Матфей не говорит, куда удалился Иисус Христос. Но Марк говорит, что Он *удалился к морю*, и, может быть, сюда же относится и показание Луки (Лк. 6:17; ср. Мф. 4:25), что Он стал на ровном месте и произнес Нагорную проповедь. Так как у Матфея Нагорная проповедь изложена была раньше, то он пропускает теперь эти подробности.

15. И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех

Ср. Мк. 3:7–8; Лк. 6:17.

На Христа смотрели теперь как на Великого Учителя, и было естественно, если за Ним всюду следовали большие толпы народа.

16. и запретил им объявлять о Нем,

Ср. Мк. 3:12; Лк. 4:41.

Здесь разница в чтении. Согласно одним кодексам — как в русском; согласно другим — «и всем, которых исцелил, запретил им...». В последнем чтении наблюдается неправильность грамматического построения (πάντας δὲ οὓς ἐθεράπευσεν ἐπιτίμησεν αὐτοῖς), чтение менее подтверждается и потому считается «менее вероятным». Согласно Марку (Мк. 3:11–12) и Луке (Лк. 4:41), если только это последнее место действительно параллельно местам у Матфея и Марка (некоторые считают его параллельным Мф. 8:16–17 и Мк. 1:34), дело представляется яснее. Христос запрещал делать Его известным и рассказывать, что Он Христос, не всему народу, а только духам нечистым, которых Он изгонял из людей. Если так, то и причины запрещения понятнее. Христос не желал, чтобы Его объявляли Сыном Божиим демоны, другими словами, не желал подтверждения Своего сыновства по отношению к Богу из такого источника.

17. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит:

Определенное указание, кому принадлежит излагаемое далее мессианское пророчество.

18. Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд;

Место это взято из Ис. 42:1–4. С еврейского буквально так: «вот, Отрок Мой, Которого Я держу прямо, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Я дам Духа Моего на Него, правду Он будет среди народов распространять; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; по истине будет Он распространять суд; не ослабеет и не изнеможет, пока не утвердит правды на земле, и на закон Его будут уповать острова». Не вдаваясь в подробный разбор еврейского текста, скажем, что русский перевод приблизительно сходен с ним. Что касается перевода Семидесяти, то в нем некоторые отступления от еврейского текста. По буквальному переводу: «Иаков, раб Мой, Я буду помогать ему; Израиль, избранный Мой, приняла его душа Моя. Я дал Духа Моего на него, суд народам изнесет. Не закричит и не оставит (ἀνήσει), и не будет услышан вне голос Его. Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не погасит, но во истину вынесет суд. Он будет блеснуть и не будет сокрушен, пока ни установит на земле суда, и на имя Его будут уповать народы». Выражение «не оставит» некоторые переводят «не возвысит» (голоса). Такой перевод соответствовал бы еврейскому подлиннику, но едва ли возможен, потому что ἀνήσει никог-

да не имеет такого значения. Если теперь сравнить перевод Семидесяти и еврейский текст с греческим Матфея, то окажется, что Матфей сильно отступает и от еврейского текста, и от перевода Семидесяти. Думают, однако, что Матфей имел у себя перевод Семидесяти, и на это указывает выражение: *и на имя Его будут уповать народы* (стих 21; у Семидесяти: καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν, в еврейском тексте — «острова»). На пользование переводом Семидесяти указывает и изменение Матфеем еврейского «веторато» (и на закон) на греческое τῷ ὀνόματι (у Семидесяти: ἐπὶ τῷ ὀνόματι), — изменение, в котором не было никакой надобности, и оно не имело никаких оснований. У Семидесяти слова пророка, очевидно, относятся к Израилю. Но обстоятельство, что Матфей относит их к Мессии, служит здесь коррективом, как и подлинные слова Исаии. Исаия изображает будущего Мессию, хотя и не по божеству Его, а по человечеству. Из сказанного можно заключить, что место это приводится евангелистом отчасти по собственному переводу, а отчасти по переводу Семидесяти. Применение евангелистом пророчества ко Христу не представляет каких-либо особенных трудностей. Но несомненно, что при помощи пророчества здесь прибавлена новая черта к характеристике явившегося на земле Христа, как исторической личности, — черта, о которой мы должны были бы только догадываться, если бы евангелист не привел этой цитаты, которая вполне согласуется с тем, что мы знаем о Христе из Еванге-

лий. Он был кроток и смирен сердцем и делал многое именно так, чтобы на Нем вполне исполнилось ветхозаветное пророчество. Это было трудно, но Он пророчество исполнил. Таков взгляд евангелиста.

Слова: *возвестит народам суд* (κρίσιν), трудны. Многие толковали слово «суд» как Евангелие, закон, законы, то, что правильно, правильное учение, правильное богослужение, правильное поведение. Но все эти толкования неверны, потому что словом κρίσις все эти понятия не выражаются, как и еврейским «мишпат» у Исаии. Собственное значение κρίσις, конечно, «суд». Но в некоторых местах Нового Завета оно имеет другое значение, как у Мф. 23:23; Лк. 11:42; Деян. 8:33 (из Ис. 53:8), — здесь κρίσις поставляется в связь с ἔλεος (милость), πίστις (вера) и ἀγάπη (любовь). Поэтому для понимания слова нужно иметь в виду, что главная цель суда заключается в том, чтобы доставить притесненным право, почему κρίνειν в некоторых случаях является синонимом δικαιоῦν (оправдывать) и параллельно σώζειν (спасать), λυτροῦν (очищать, обелять) и т.д. (Пс. 139:13; Ис. 1:17; 28:17; 33:5; Иер. 5:28; 22:16). Принимая все это в соображение, можно толковать рассматриваемое пророчество так: «возвестит народам правду» или «справедливость».

19. не воспрекословит, не возопит, и никто не услышит на улицах голоса Его;

Ни в еврейском, ни у Семидесяти нет выражения «не воспрекословит».

Этот стих опять толкуется по-разному. Одно толкование, принадлежащее Иерониму, чисто внешнее, механическое. Христос говорил о тесных вратах и узком пути (Мф. 7:14), ведущих в Царство Небесное, Сам шел по этому пути, и потому естественно, если Его голоса не было слышно на больших улицах. Так как *широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими* (Мф. 7:13), то естественно, если эти *многие* не слышат голоса Спасителя, потому что находятся не на узком пути, а на широком. Согласно другому толкованию, в словах пророка, примененных к Мессии, просто изображается кротость Спасителя, Который, идя по широким улицам, не кричит и не производит шума. Все эти выражения в устах евангелиста очевидно образные.

20. трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы;

В этом стихе содержится указание на идеальную кротость и любвеобилие Спасителя по отношению ко всем людям, а не к одним только иудеям. Таким именно изображает будущего Избавителя и пророк. Трость надломленная — это всякое сокрушенное, растерзанное сердце, лен курящийся — следы в нем стремления к добру, Богу, покаянное чувство грешника, которое принимается, как бы мало ни было. Вполне понятно, что под тростью надломленной и льном курящимся понимаются люди. Никто не мо-

жет сказать, что тут не изображаются, так сказать, высшие к ним отношения со стороны Спасителя, не похожие на обыкновенные людские отношения в области «жестокосердия».

21. и на имя Его будут уповать народы.

Вместо «народы» в еврейском тексте «острова», т.е. народы отдаленнейшие, обитающие на островах, — они все надежды свои возложат на Христа Спасителя.

22. Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немой; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть.

У Лк. 11:14 в буквальном переводе: «И был изгоняющим беса, и он был немой. И было же, когда бес вышел, заговорил немой». Таким образом, здесь разница в показаниях: согласно Матфею, бесноватый был слепой и немой, а согласно Луке — только немой. Это дало повод некоторым толкователям думать, что у Матфея и Луки рассказывается о двух различных исцелениях. Но такое мнение опровергается Августином, который говорит, что если Лука о чем-нибудь умалчивает, то нельзя думать, что он говорит о другом, а порядок событий у него такой же, как у Матфея.

То, что больной был нем и слеп, у Матфея видно и из дальнейших слов, что он стал после исцеления говорить и видеть. Чтобы показать, что исцеленный был глухонемой, в некоторых кодексах прибавлено еще «слышать»

(ἀκούειν). Мнение, что событие это тождественно с рассказанным у Мф. 9:32 и что Матфей, желая еще рассказать о нем, прибавляет здесь слепоту, несостоятельно. Марк (Мк. 3:20–22) не говорит об исцелении бесноватого, но присоединяет сюда особенным образом дальнейшие речи. Согласно Феофилакту, демон заключил у бесноватого пути к вере — глаза, слух и язык.

23. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, сын Давидов?

Ср. Лк. 11:14.

Форма вопроса, предложенного в народе, указывает на его одичание и медлительность признать в Иисусе Христе великого Чудотворца, эта медлительность клонилась к отрицательному ответу на вопрос. Мысль, что Чудотворец был Мессия, Сын Давидов, навязывалась народному уму, но народ еще не был в состоянии вполне ее усвоить. Как ни удивителен был Чудотворец, Он — не царь. Он не родился в царских чертогах. Все это выражается через отрицательную частицу μήτι, поставленную в начале вопроса, которая предполагает отрицательный ответ: *не это ли Христос, сын Давидов?* Предполагаемый ответ: нет, не это. Довольно любопытно, что старые переводчики старались сгладить этот отрицательный ответ и излагали вопрос так, что ответ должен был следовать утвердительный. Так в нашем русском. Ближе к подлиннику можно было бы перевести: «неужели это Христос, Сын Давидов?» В славянском перево-

де смысл вопроса выражен несколько лучше. Но вообще на других языках трудно как следует выразить греческую речь. Когда предполагается утвердительный ответ, то μή не употребляется (ср. Мф. 7:16; 26:22, 25; Мк. 4:21; Лк. 6:39 и др.). На вышеизложенных основаниях можно предполагать, что как само событие, так и вопрос в народе введены здесь с целью сильнее выразить противоположность с прежними выражениями евангелиста. Он хочет сказать как бы следующее. Вся деятельность Христа, Его учение и чудеса клонились к тому, чтобы все признали в Нем избранного Всевышним и возлюбленного Отрока (Раба), о Котором пророчествовал Исаия. Но, несмотря на такие очевидные доказательства высшего достоинства Спасителя, даже самые фанатичные, следовавшие за Ним, ὄχλοι (народ) колебались. А фарисеи пошли еще дальше и начали приписывать чудеса Иисуса Христа бесовской силе. Таков переход евангелиста к дальнейшей речи. Видя чудеса Христа, народ только склонялся к мысли, что Христос — Сын Давида, но колебался принять ее окончательно. А фарисеи были чужды даже и таких колебаний.

24. Фарисеи же, услышав сие, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как силою вельзевула, князя бесовского.

Ср. Мк. 3:22; Лк. 11:15–16.

Согласно Марку, это говорили не фарисеи, а книжники, пришедшие из Иерусалима. Так как многие книжники

принадлежали к обществу фарисеев, то разногласий между евангелистами здесь нет. Согласно Луке, не все фарисеи обвиняли Христа, а только *некоторые из них*. Дальнейшая речь по переводу: Он не изгоняет бесов, если не в Веельзевуле, князе бесовском (ср. Мф. 9:34). Таким образом, выражение «не через» и «не силою» (как в русском переводе подчеркнутое) Веельзевула, а «в Веельзевуле», т.е. сообща с Веельзевулом. Обстоятельство, что упоминается не просто Веельзевул, но с прибавкой «князь бесовский», достаточно ясно показывает, что здесь имеется в виду, если, может быть, и не самый главный, то по крайней мере один из главных демонов, у которого, по понятиям фарисеев, были в подчинении другие бесы. Веельзевул во всяком случае считался злейшим и вместе с тем грязнейшим из демонских начальников. Поэтому и обвинение Христа в связи с ним было грязным и, как кажется, в глазах фарисеев и книжников особенно язвительным. Оно имело целью отвлечь от Христа народ и вызвать в нем вражду к Его деятельности, учению и чудесам.

25. Но Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит.

Ср. Мк. 3:23–25; Лк. 11:17.

Подробная речь о том же у Марка, но у Луки еще короче, чем у Матфея, с незначительной разницей в выраже-

ниях. Иоанн Златоуст объясняет эту речь Христа так: «Если Я, имея в Себе беса, посредством его изгоняю других бесов, то, значит, между бесами несогласие и распря и они восстают один на другого; если же восстают друг на друга, то их сила погибла и рушилась».

26. И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его?

Ср. Мк. 3:26; Лк. 11:18.

У Луки пропущено: *сатана сатану изгоняет*, и заменено: *если же и сатана разделится* (разделился?) *сам в себе*. У Марка выражения совершенно не те, какие у других евангелистов. Имя сатаны во втором случае употреблено или вместо возвратного местоимения, т.е. вместо слов «сатана изгоняет самого себя», сказано: «сатана сатану»; или же это выражение следует понимать так: один сатана изгоняет другого сатану. Утверждают, что по иудейским понятиям сатана был один и считался главным начальником демонов. Если так, то нужно было бы понимать выражение в первом смысле. Против этого возражают, что вообще иудейская демонология не была «упорядоченной системой». С другой стороны, Сам Христос не называет сатаной только единичную личность (ср. Мф. 4:10; 16:23), а из характера обвинения и защиты Христа можно вывести, что сатаной называли Его Самого, и именно за то, что Он изгонял другого сатану. Но слово «сатана» в Священном Писании употребляется

всегда только в единственном числе. Таким образом, если мы примем и первое толкование, что сатана изгоняет самого себя, то большой разницы в смысле не получится, и аргументация отличается одинаковой силой в том и другом случае. Первое толкование, однако, более согласно с показаниями Марка и Луки, где «сатана» (во втором случае у Матфея) заменено выражениями ἐφ' ἑαυτὸν, т.е. «сатана восстал на самого себя» (Мк. 3:26) и «разделился сам в себе» (Лк. 11:18). В этом смысле мы должны толковать и выражения Матфея (ср. Исх. 16:8; Лев. 14:15, 26 — Семьдесят и евр., где в первом случае повторяется подобным же образом личное местоимение, а в двух последних ἱερεὺς или «коген»).

27. И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями.

Ср. Лк. 11:19 — почти буквально.

Смысл этого стиха издавна был предметом больших споров. Иларий, Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигавин принимали, что под «сыновьями вашими» понимаются апостолы, которые, конечно, были сыновья иудеев. Златоуст рассуждает об этом подробно. «Смотри, с какой кротостью и здесь Он говорит им. Он не сказал: ученики Мои, или апостолы; но: сыны ваши, — чтобы, если фарисеи захотят мыслить столь же благородно, как Его ученики, подать им к тому случай, а если они пребудут в прежней неблагоприятности и не оставят сво-

его бесстыдства, лишить их всякого оправдания. Смысл же слов Его следующий: апостолы чьей силой изгоняют бесов? Апостолы уже изгоняли бесов, получив на то власть от Спасителя, но фарисеи не обвиняли их. Они вооружались не против дел, но против лица. Поэтому Христос, желая показать, что одна зависть является причиной их обвинения, указывает и на апостолов». Но Иероним колеблется в своем толковании рассматриваемого места. По его словам, выражение «сыновья иудеев» означает или заклинателей, или апостолов, которые были иудеями. Если Спаситель говорит о заклинателях, которые, призывая имя Господне, изгоняли демонов, то обличает фарисеев благоразумными вопросами, добиваясь признания с их стороны, что это есть дело Духа Святого. Если же говорит об апостолах, что более вероятно, то они будут судьями фарисеев, потому что сядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых.

В толкованиях позднейших экзегетов мысль, высказанная Златоустом и другими, совершенно оставляется. Это потому, что в Евангелиях, во-первых, ничего не говорится об апостолах, а во-вторых, потому, что фарисеи несколько не затруднились бы приписать чудеса изгнания демонов апостолами диаволу так же, как они приписали ему чудеса Христа. Таким образом, остается только одно — признать, что здесь речь о заклинателях. Не подлежит сомнению, что их было в то время очень много. Вот что говорит

об этом Шюрер (III, 408 и сл.): «Магия имела большое значение у иудеев в век Христа и позднее. Изгнание демонов сыновьями фарисеев, о чем речь у Мф. 12:27, судя по всему, что нам известно из других источников, не совершалось без магических формул. Известны Симон маг (Деян. 8:9) и Варисус (Деян. 13:6). В Ефесе Павел имел дело с иудейскими заклинателями, которые для своих целей пользовались именем Иисуса (Деян. 19:13 сл.)... Иустин предполагает заклинания, как нечто обычное у иудеев (Dialogus cum Tryphone, 85). Между различными средствами, употреблявшимися против подагры, Лукиан упоминает о заклинании одним иудеем, а в другом случае говорит о знаменитом «сирийце из Палестины», который изгонял демонов заклинаниями. Ириней также говорит об изгнании демонов через призывание божественного имени, как о деле, обычном у иудеев (Adversus haereses, II, 6, 2)».

Мы не можем здесь входить в подробное изложение этого предмета, который очень обширен, и полагаем, что приведенной выдержки из Шюрера достаточно. Таким образом, под «сыновьями вашими» можно понимать иудейских заклинателей, которые называются сыновьями фарисеев (по контексту) не потому, что по плотскому рождению происходили от них, а в том же смысле, как «сыны пророческие» (3 Цар. 20:35). Смысл слов Спасителя, следовательно, такой: если ваши ученики изгоняют демонов, то этого вы не приписываете Веельзе-

вулу, поэтому они могут быть вашими судьями и судить вас за то, что вы, по вражде, говорите это обо Мне. Нам остается еще сказать несколько слов по вопросу, были ли эти заклинатели, на которых указывает Христос, действительные или мнимые. Его аргументация, конечно, не теряла своей силы ни в том ни в другом случае, потому что фарисеи ни в том ни в другом случае не относили, конечно, деятельности своих заклинателей к диавольской силе. Но вопрос о действительности заклинаний интересен сам по себе. Элфорд полагает, что исследовать действительность этих заклинаний в высшей степени важно, потому что иначе в душе читателя Евангелий остается невыгодное впечатление, если именно мы допустим, что Господь, торжественно сравнивая иудейские заклинания с собственными чудесами, аргументировал на основании иудейских обманов, о которых фарисеям было известно, что это обманы. Элфорд думает, что сыновья фарисеев действительно изгоняли демонов. Этот взгляд подтверждается словами толпы Мф. 9:33. Когда немой, из которого был изгнан демон, заговорил, то толпа воскликнула: *никогда не бывало такого явления во Израиле*, давая понять, что здесь совершилось более полное исцеление, чем было видано до тех пор. Затруднение, говорит Элфорд, возникло лишь вследствие забвения факта, что чудеса как таковые не служат сами по себе подтверждением истины, совершались в ложных религиях и ложными учителями, и они пророчествова-

ли о них (см. Исх. 7:22; 8:7; Мф. 24:24; Втр. 13:1–5).

28. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие.

Ср. Лк. 11:20.

Смысл стиха такой: если вы обязаны признать, что Я силой не Веельзевула, а Божией изгоняю бесов, то должны сделать и дальнейший вывод, что среди вас появилась необыкновенная Личность, Которая действует силой Божией, и что, следовательно, Мои дела служат признаком посещения вас Богом и наступления среди вас Царства Божия. У Луки: *если же Я перстом Божиим изгоняю бесов* и т.д. Под «Царством Божиим» Иоанн Златоуст понимает здесь «Мое (Христа) присутствие» (ἡ παρουσία ἡ ἐμή).

29. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его.

Ср. Мк. 3:27; Лк. 11:21–22.

В стихе 28 был сделан первый вывод из доказательств, представленных Христом. И доказательства, и вывод были сами по себе достаточны. Но рассматривая предмет с другой стороны, Спаситель представляет и еще доказательства. У Лк. 11:21–22 речь, будучи почти тождественна по смыслу, по выражениям отличается. Матфей ближе здесь к Марку, чем к Луке. Слово «или» переводят различно: «иначе», «и», «ибо», «ли»; в араб-

ском переводе — «и». Нельзя согласиться с мнением, что артикль перед ἰσχυροῦ здесь обозначает особенную силу. Он просто указывает на предыдущее, на сатану или Веельзевула, потому что ясно, что именно его следует понимать под «сильным», хотя речь имеет и несколько более общий смысл. Эта образная речь, напоминает Ис. 49:24 сл. Образы взяты из действительной жизни. Смысл речи понятен. В применении к деятельности Христа она отличается большою убедительностью. Если кто-нибудь силен, то на него нелегко напасть и разграбить его имущество. Так и Христос не мог бы противодействовать диаволу, если бы он был достаточно силен, чтобы помешать изгнанию подчиненных ему бесов.

30. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает.

Ср. Лк. 11:23 — буквально.

Этот стих был также предметом многочисленных споров. Иоанн Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигавин, Иероним и другие относили его к диаволу; другие — к иудейским заклинателям, упомянутым выше. Третьи понимали слова Христа в смысле общей пословицы и разумели «кого бы то ни было». Наконец, некоторые думали, что здесь изображается полное и совершенное разьединение двух царств — царства сатаны и Бога. Это последнее мнение лучше других. Между двумя царствами не может быть ничего среднего (ср. Рим. 8:7). В применении

данного Христом принципа нет исключений. К Нему невозможно нейтральное отношение. Кто не с Ним, тот против Него... Основание таково: в нравственной области человек должен быть или прав, или не прав. Среднего положения нет... Христос всегда абсолютно прав... Отрицательно эта речь Спасителя выражена у Мк. 9:40: *ибо кто не против вас, тот за вас.*

В συνάγωγαν есть намек на идею о собирании жатвы (см. Мф. 3:12; 6:26; 13:30; Ин. 4:36 и др.). Σκορπίζει = рассеивает, расточает (ср. Ин. 10:12; 16:32; 2 Кор. 9:9). Таким образом, собрание без Христа не приносит собирающему никакой пользы, оно равняется даже расточению, разбрасыванию и может приносить собирающему только убыток и беспокойство.

31. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам;

Ср. Мк. 3:28–29.

Последнего слова «человекам» нет в лучших кодексах, в некоторых же прибавлено вместо «человекам» — «им». Уже в древности полагали, что смысл выражения таков: «если прочие дела и поступки милостиво (liberali venia) прощаются, то милосердия не бывает, когда Бог отрицается во Христе» (Иларий). Иоанн Златоуст считал этот стих очень неясным, «но если, — говорил он, — вникнем в него, то легко его поймем. Что значат эти слова? То, что грех против Духа Святого преимущественно непрощителен.

Почему же? Потому что Христа не знали, Кто Он был, а о Духе получили уже достаточное познание... Итак, Я вам отпускаю то, чем вы Меня злословили прежде креста, даже и то, что вы хотите распять Меня на кресте, и самое неверие ваше не будет поставлено вам в вину... Но что вы говорили о Духе, то не будет прощено вам... Почему? Потому что Дух Святой вам известен, а вы не стыдитесь отвергать очевидную истину».

Дух Святой есть Бог и Бог есть Дух. Слушавшие речь Христа фарисеи едва ли представляли Духа Святого как третье Лицо Святой Троицы, и для них выражение «Дух Святой» было равнозначно слову «Бог» или по крайней мере «Дух Божий». Таким образом, выражение «хула на Духа Святого» было для слуха фарисеев равнозначно словам «хула против Бога». Если так, то становится понятным, почему всякий другой грех и хула простятся человекам, а хула против Духа Святого не простится. Потому что последнее есть выступление против Самого Бога и вместе с тем приближение человеческого духа к τὸν κακάδαιμον — к злему духу, вина которого, по понятиям тогдашних иудеев и по нашим, никогда не будет прощена. Это, так сказать, принципиальная хула, самое величайшее злословие, свойственное только отверженным духам злобы, которые никогда не приглашались к покаянию и никогда не могут раскаяться. В этой величайшей хуле отрицается Сам Бог, как Существо Всеблагое, Всеправедное, Всемо-

гущее, со всеми Его свойствами, и вместе с тем в самом корне отрицается вся религия, вся нравственность. Здесь предполагается самое глубокое падение человека, из которого его не может вывести сама благодать Божия, потому что она в таком хулении и отрицается. Человеческий дух, производящий такую хулу, становится на одну ступень с нечистым духом. *Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего* (Ин. 8:44). Вы говорите ложь, как и он, потому что *он лжец, и отец лжи*. Сближение фарисеев с нечистыми духами злобы, по-видимому, и дает повод Спасителю говорить не о Боге, а о Духе Святом.

32. если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем.

Ср. Мк. 3:29–30; Лк. 12:10.

Если толкование предыдущего стиха может быть принято, то понятно, почему слово, произнесенное на Сына Человеческого, может быть прощено, а слово на Духа Святого не простится ни в этом веке, ни в будущем. В глазах фарисеев Сын Человеческий не был ни Богом (ср. Мк. 2:7; Лк. 5:21), ни Сыном Божиим. И не только фарисеи, но даже ученики Христа с трудом и только постепенно могли усвоить себе эту мысль. Это происходило от неведения, а потому и могло быть прощено. Но слово на Духа Святого или Бога не бывает только ошибкой, происходящей от неведения, и потому не

прощается. Некоторые рассуждения разных экзегетов по поводу этого изречения довольно интересны, хотя иногда и мало относятся к самой сущности дела. Так Августин думает на основании этого стиха, что прощение грехов возможно не только в этом веке, но и в будущем, потому что нельзя было бы говорить о каких-нибудь людях, что им не отпустятся грехи ни в этом веке, ни в будущем, если бы в будущем совсем не было никакого прощения. Ориген говорит о всеобщем прощении, которое наступит по окончании «великого века», о котором говорил Платон, и утверждает даже, что некогда спасутся Иуда и сам Люцифер с осужденными вместе с ним демонами. Католические богословы из рассматриваемого стиха выводят свои учения о чистилище. По мнению некоторых из них, напрасно и праздно было бы говорить: *не простится ему ни в сем веке, ни в будущем*, если бы в будущем не отпускатось никакого греха. «Это походит на то, как если бы кто-нибудь напрасно и не к делу сказал бы: я не женюсь ни в сем веке, ни в будущем, когда в будущем совсем нельзя жениться». Оставляя в стороне все эти толкования, скажем только, что выражение «*ни в сем веке, ни в будущем*» самое трудное для объяснения во всей этой речи Христа. Морисон считает это выражение просто распространением слова «никогда». С этим последним толкованием можно согласиться. Спаситель, очевидно, не говорит здесь о том, будет или не будет прощение грехов в загробном

мире. Он указывает только на грех хулы на Духа Святого и утверждают, что этот грех никогда не будет прощен. Выражение αἰὼν μέλλων встречается здесь у Матфея только один раз (ср. Еф. 1:21; 1 Тим. 4:8; Евр. 2:5; 6:5 и др.).

33. Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду.

Ср. Лк. 6:43.

По словам Иеронима, в речи Христа здесь силлогизм, называемый греками ἄφικτον (неизбежный, хитрый, из которого нельзя выпутаться). Если, говорит Спаситель, диавол зол, то не может делать доброго. Если же то, что сделано Мною, вы считаете добрым, то отсюда следует, что этого не совершает диавол. И не может быть, чтобы происходило из злого доброе или из доброго злое. Как добрый человек не может делать худого и худой — доброго, так не может Христос делать злых, а диавол добрых дел. Сходную мысль высказывает Августин, согласно которому человек сначала должен перемениться, чтобы дела его изменились, потому что если человек остается злым, то не может иметь добрых дел, а если он добр, то не может иметь худых дел. Можно заметить, что мысли, высказанные Спасителем здесь и в дальнейших стихах, имеют большое сходство с тем, что сказано было Им в Нагорной проповеди (Мф. 7:16–20).

34. Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от избытка сердца говорят уста.

Ср. Лк. 6:45.

Связь речи в этом стихе в русском переводе не выражена ясно. Это легко можно увидеть, если несколько распространить речь. *Как вы можете говорить доброе, будучи злы?* Вы не можете говорить ничего доброго, потому что *от избытка сердца говорят уста*. Но если вставить здесь предложение: не можете говорить ничего доброго, потому что сердце ваше наполнено злобой, а *от избытка сердца*, т.е. от того, что его переполняет, *говорят уста*, то речь Спасителя сделается понятнее. Однако русский перевод точен; в греческом — такой же пропуск промежуточных мыслей и предложений, как и в русском. В немногих рукописях, впрочем, выражено стремление при помощи исправлений несколько иначе изложить эту мысль, именно через прибавку после *«говорят уста»* слов или «доброе» (ἀγαθά), или «худое» (mala). Таким образом: «ибо от избытка сердца говорят уста доброе» (худое). Спаситель называет фарисеев «порождениями ехидниными», как Иоанн Креститель (Мф. 3:7) и «по причинам, там указанным». Евфимий Зигавин перефразирует эту речь так: не удивительно, если вы произносите на это (на Мои действия) хулу, потому что вы, будучи злы, не можете говорить доброго. Затем Христос показывает «физиологически», почему они этого не могут.

35. *Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое.*

Ср. Лк. 6:45.

Т.е. когда много в сердце добра, то и выносятся доброе, а когда много зла, то злое.

36. *Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда:*

Связь речи понятна. Фарисеи говорили праздные слова, высказывая хулу на Духа Святого. Не только за такие праздные слова, но и вообще за всякое праздное слово люди должны будут дать отчет в день суда. Возвышенное и высоконравственное учение. Буквально стих следует перевести так: «говорю же вам, что всякое слово праздное, которое говорят люди, воздадут о нем ответ в день суда».

37. *ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься.*

Ближайший смысл этого выражения тот, что человек оправдывается или осуждается своими словами на обыкновенном человеческом суде. Но эта мысль возводится в принцип, и говорится вообще о том, что слова человека оправдывают или обвиняют его. Под судом и оправданием здесь понимаются обвинение или оправдание преимущественно на Страшном суде.

38. *Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение.*

Слово «тогда» нельзя здесь принимать за точное указание времени. Весьма возможно, что сказанное в данном и следующих стихах было в другое время и по другому, хотя и неизвестному, поводу. Во всяком случае нужно допустить, что теперь говорили с Христом другие люди, а не те, которые обвиняли Его в связи с диаволом (стих 24). Это видно и из Лк. 11:16, который говорит о «других» людях, «искушавших» Его и просивших знамения. По поводу этой просьбы книжников и фарисеев Златоуст замечает: «Когда они грубо (τροχέως) предлагали Ему вопросы и поносили Его, Он отвечал им кротко, а когда стали льстить Ему, Он обращается к ним со всей строгостью и изрекает против них слова поносные, показывая тем, что Он выше и той и другой страсти и что как тогда они не могли рассердить Его, так теперь своей лестью не могут смягчить Его».

39. *Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка;*

Ср. Лк. 11:29.

Род лукавый лучше бы перевести «злой, полный зла». Прелюбодейным называется этот род Спасителем потому, что вообще в Ветхом Завете

уклонение от истинной религии и истинного богопочтения считалось прелюбодеянием (Иер. 3:8–9; 5:7; 13:27; Иез. 16). Но, с другой стороны, это выражение можно, кажется, поставить в связь и с другими выражениями Спасителя о Содоме и Гоморре (Мф. 11:22–24) и понимать изреченное так, что современное Христу поколение было развратно. Оба явления, идолопоклонство и половой разврат, часто поставляются в связь одно с другим и понятны из наших сведений о языческой жизни. Этому поколению не будет дано теперь знамения. Морисон думает, что здесь чрезвычайно сжатое выражение, в которое намеренно внесен элемент неопределенности и таинственности. Полнее содержание этой речи Спасителя можно изложить так: «Никакого знамения, ради удовлетворения любопытства, вовсе не будет дано этому поколению. Знамение не принесет ни ему, ни кому бы то ни было никакой пользы. Ненависть злого поколения ко Мне не прекратится. Оно отвергнет Меня. Однако оно не сделает напрасной Мою миссию. Когда оно предаст Меня смерти, Я дам ему знамение гораздо более удивительное, чем те любопытные вещи, которых оно ожидает от Меня. Я дам ему знамение Ионы пророка». Спаситель хочет дать иудеям знамение не небесное, а земное, и притом знамение в сердце земли. Это, однако, не значило, что Христос до совершения этого знамения не будет творить никаких чудес и никаких знамений. Они не казались зна-

мениями неверовавшим в Него иудеям. Указываемое знамение будет дано специально им и вообще всем неверующим.

40. ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи.

Ср. Лк. 11:30.

Речь здесь, очевидно, образная. Вопрос может возникать только о том, почему здесь Спаситель говорил образами, а не выразился просто: Сын Человеческий будет погребен и останется в земле три дня и три ночи. Но подобные же образы употребляются и в других местах (см. Ин. 2:19; 3:14 и др.).

41. Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покалялись от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы.

Ср. Лк. 11:32.

У Луки (Лк. 11:31–32) стихи изложены в обратном порядке по сравнению с Матфеем, т.е. сначала говорится о южной царице, а потом о ниневитянах. О последних рассказывается в той же книге пророка Ионы. Речь Христа можно назвать весьма кратким и сжатым изложением всей этой книги. Смысл понятен. Ниневитяне после проповеди Ионы покалялись, книжники и фарисеи — нет, хотя и Сам Христос, и Его проповедь были выше Ионы и его проповеди. Это последнее, как

кажется, несколько прикровенно выражается в словах: *и вот, здесь больше Ионы*. Πλεον вполне соответствует латинскому *plus quam*, и так же, как последнее, употребляется в среднем роде. Покаявшиеся ниневитяне *восстанут* (здесь можно перевести «воскреснут», хотя в Новом Завете ὀνιστάσθαι и не всегда указывает на воскресение), все равно физически или духовно, и как бы в награду за свое покаяние сделаются судьями современного Христу, не приносившего покаяния, поколения.

42. Царица южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона.

Ср. Лк. 11:31.

Вместо «*на суд с родом сим*» — у Луки «с мужами рода сего» (в русской Библии — *с людьми*); и далее вместо «*его*» соответствующее «*их*». В остальном у Матфея речь буквально сходна с речью Луки. В словах Спасителя очевидная ссылка на историю, рассказанную в 3 Цар. 10:1–13; 2 Пар. 9:1–12. О *мудрости* Соломона упоминается в том и другом рассказах. Краткость рассказа у евангелистов не позволяет судить, на книгу ли Царств, или Паралипоменон ссылается здесь Спаситель, или же на обе эти книги. Рассказывая о том же, о чем сообщается в книгах Царств и Паралипоменон, Иосиф Флавий («Иудейские

древности», VIII, 6, 5), называет эту южную царицу царицей τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας τότε βασιλεύουσας γυναικας, т.е. Мероэ (царицы которой обыкновенно назывались Кандакиями (Plinius, Historia naturalis, VI, 29). Абиссинское предание, согласно с этим рассказом, называет ее Македа и предполагает, что она приняла иудейскую веру в Иерусалиме. Арабы со своей стороны также высказывают на нее претензии, называя ее Валкис (Коран, сура 27 [в этой суре среди прочего речь идет о Соломоне и царице Савской, однако последняя не называется по имени. — Прим. ред.]). Этот последний взгляд, вероятно, ближе к истине. Саба была трактом в счастливой Аравии, недалеко от Красного моря и от настоящего Адена (см. Plinius, Historia naturalis, VI, 23), изобиловала ароматами, золотом и драгоценными камнями. Велльгаузен замечает, что это — первый случай приложения названия Иемен (= юг = νότος) к юго-западной Аравии.

43. Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит;

44. тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным;

45. тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее

хуже первого. Так будет и с этим злым родом.

Ср. Лк. 11:24–26.

У Луки этот раздел почти буквально сходен с речью Матфея, за исключением немногих слов. Нужно думать, что Христос, говоря так, образно приспосабливается к понятиям времени, по которым нечистые духи были олицетворением разных зол, духовных и вещественных.

46. Когда же Он еще говорил к народу, Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним.

Ср. Мк. 3:31; Лк. 8:19.

Так как родственники Христа по плоти не имели возможности лично приблизиться к Нему, то об этом возвестили Ему через посланного (кого — неизвестно), чтобы позвать Его. Так по словам Марка и Луки. У Матфея и Марка рассказ следует после обличительной речи по поводу хулы на Духа Святого. Связь этого стиха у различных евангелистов различна, но заметку Матфея ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος можно считать здесь за точное обозначение времени, соответствующее показаниям и Марка.

47. И некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою.

48. Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои?

Ср. Мк. 3:33.

Спаситель здесь выразил мысль, что духовное родство с людьми, слушающими и воспринимающими Его учение, в Его глазах было выше, чем плотское (ср. Лк. 2:49).

49. И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои;

Ср. Мк. 3:34; Лк. 8:21.

У Марка говорится, что Иисус Христос оглядел кругом сидевших и в это время сказал и пр. Слова Спасителя здесь служат некоторым разъяснением и подтверждением слов предыдущего стиха, и смысл их одинаков.

50. ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь.

Ср. Мк. 3:35 — почти одинаково.

Спаситель хотя и вводит здесь в Свой ответ добавочный термин ὁδελφ, но не упоминает об отце (земном), о котором Он нигде в Своих речах не говорит. Это согласно с показаниями евангелистов Матфея и Луки о Его безмужном рождении.

Едва ли можно выводить отсюда, что упоминание о матери и рядом с нею о брате и сестре служит подтверждением мнения, что братья Спасителя были родными Его братьями. Все три термина — *брат, сестра* и *«матерь»* — употреблены здесь, очевидно, в духовном смысле.

ГЛАВА 13

1–9. Притча о сеятеле.

— 10–17. Цель притч.

— 18–23. Объяснение притчи

о сеятеле. — 24–30. Притча

о плевелах. — 31–32. Притча о зерне горчичном. — 33. Притча о закваске.

— 34–35. Пророчество об учении

в притчах. — 36–43. Объяснение

притчи о плевелах. — 44. Притча

о сокровище, скрытом в поле.

— 45–46. Притча о купце, ищущем хороших жемчужин. — 47–50. Притча

о неводе. — 51–52. Заключение

образной беседы.

— 53–58. Пробывание в Назарете.

1. Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря.

Ср. Мк. 4:1.

В этом стихе точно определяется место, где были произнесены первые притчи Христа — это Галилейское озеро, хотя оно и не называется по имени. Сам рассказ об учении притчами следует у Матфея в том же порядке, как у Марка, и в той же связи. Но Лука притчи о сеятеле (Лк. 8:4 сл.), зерне горчичном и закваске (Лк. 13: 19–21) излагает в другой связи. Христос вышел из дому в Капернауме, направился к Галилейскому озеру, вошел в лодку, сел в ней по обычаю тогдашних еврейских учителей и начал говорить народу притчами. На берегу собралась многолюдная толпа народа, которому удобно было поместиться здесь, потому что хотя озеро и окружено горами, но они только местами опускаются обрывисто прямо в воду, оставляя, особенно на западном

берегу, более или менее широкие и отлогие береговые пространства. Число слушающих бывало так велико, что иногда (Лк. 5:1) они теснили Спасителя. Может быть, в настоящем случае Он первоначально не хотел входить в лодку и вошел в нее только по необходимости. На это указывают выражения Матфея и Марка, что Он сначала *сел у моря* и только затем перешел в лодку. В древнем мире мы не знаем других примеров подобной проповеди из лодки. Но несомненно, что это было весьма удобно как для Самого Христа, так и для слушавшего Его народа. На западном берегу озера горы отходят от него внутрь местности верст на 7–10, и таким образом получается довольно ровное место. Притчи, сказанные Спасителем, были первые. Евангелист, очевидно, представляет их первыми, причем, по словам Тренча, притча о сеятеле являлась как бы введением к этому новому способу учения, которого до сих пор не употреблял Божественный Учитель. Это явствует и из предложенного после учениками вопроса: *для чего притчами говоришь им?* (стих 10), и из ответа Христа, в котором Он оправдывает этот новый способ учения и цель, которая имела при этом в виду.

2. И собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сел; а весь народ стоял на берегу.

Ср. Мк. 4:1; Лк. 8:4.

Как сказано выше, Спаситель, по-видимому, хотел проповедовать на

берегу, потому что на это именно указывают слова предыдущего стиха: *сел у моря*. Только тогда, когда к Нему собрался народ, Он вошел в лодку и сел в ней. Этим объясняется, почему глагол «сел» употреблен два раза — в первых двух стихах по одному разу. Такой же смысл речи и у Марка, который говорит, что Спаситель начал учить *при море*, когда же собрался народ, то *Он вошел в лодку и сидел (сел?) на море*. Матфей опускает выражение Марка «на море».

3. И поучал их много притчами, говоря: вот, вышел сеятель сеять;

Ср. Мк. 4:2; Лк. 8:4.

Слово «притча» по производству с греческого (παράβολή) значит «прикидывание», «сравнение», «уподобление» (но едва ли — «пример»). Термин этот означает такую речь, где отвлеченная истина, нравственная или духовная, объясняется при помощи разных событий и явлений в природе или жизни. Так, например, мысль, что человек должен оказывать помощь своим ближним, выражается в притче о милосердном самарянине, мысль о любви Бога к кающемуся грешнику — в притче о блудном сыне. Если бы эти мысли не были выражены при помощи ярких образов, то были бы общими местами и скоро забылись. Но известно, что такой же метод раскрытия общих истин при помощи образов и сравнений употребляется и в баснях.

Похожи ли притчи Христа на басни? И если не похожи, то в чем разли-

чие? Между басней и притчей есть сходство, но только внешнее. Как в притче, так и в басне берутся для сравнения не только люди, но и разные предметы природы (например, плевели, зерно горчичное и прочее), и даже животные (например, овцы, свиньи в притче о блудном сыне, псы в притче о богатом и Лазаре и т.д.). Поэтому некоторые сближали притчу с басней и говорили, что это одно и то же. Но даже простой, беглый и общий взгляд на притчи и басни может показать, что притча совсем не то, что басня. Этот общий взгляд можно подтвердить разбором некоторых деталей. В басне если действуют, например, животные, они всегда выдвигаются на первый план, в притчах Христа их роль — всегда второстепенная. В басне во всем, что говорят и делают животные или предметы природы (например, деревья), всегда следует подразумевать речи и действия людей, потому что иначе предметам природы следовало бы приписывать то, чего никогда не бывает в действительности (например, когда говорят животные или растения). В притчах подобные же образы всегда остаются вполне естественными, и действия животных или растений в строгом смысле не могут быть относимы к людям, а о том, чтобы животные или растения когда-нибудь говорили, в новозаветных притчах не упоминается. Наконец, басня вообще есть вымысел, и притом большей частью забавный; для разъяснения нравственных истин в притчах берутся обыкновенно действительные собы-

тия в природе и жизни. Мы говорим «обыкновенно», потому что так бывает, по-видимому, не всегда. Если еще можно согласиться с тем, что в образной речи, например о Страшном суде, отделение овец от козлищ есть образ, который мог соответствовать действительности, т.е. образ не вымышленный, то трудно думать, чтобы в притче о заимодавце и безжалостном должнике (Мф. 18:23–35) количество долга в десять тысяч талантов (60 000 000 динариев, динарий — приблизительно 20 копеек, т.е. 4 г в серебряном эквиваленте), которые царь дал одному из своих рабов, не было вымышленным в целях разъяснения истины об огромном долге человека Богу. На подобные же сомнения наводит и притча о злых виноградарях (Мф. 21:33–41) — действительный или вымышленный этот рассказ, если не обращать внимания на его приложение?

Обстоятельство, что некоторые образы в притчах предсказываются вымышленными, давали повод определять слово «притча» (относительно евангельских притч) так: «Притча есть такая форма речи, в которой при помощи вымышленного повествования, однако же правдоподобного и заимствованного из обыденной жизни, представляются отвлеченные истины, малоизвестные или нравственного свойства». Элфорд определяет притчу так: «Это есть серьезный рассказ, в границах вероятности, о каком-либо деянии, указывающий на какую-нибудь нравственную или духовную истину». Некоторые экзегеты считают

напрасными попытки определять точно, что такое и чем должна быть притча в ее отличии от всех других способов речи. Некоторые думают, что всякая притча есть вид аллегии. В притче говорится об одном каком-нибудь предмете, который сам по себе имеет свой естественный смысл, но на другой стороне этого естественного смысла, отчасти прикрываемый им, а отчасти раскрываемый, подразумевается другой предмет. Все эти определения годятся, однако, может быть, только для пояснения, что такое притча вообще, но не для притч Спасителя.

Мы должны твердо установить истину, что Спаситель не говорил лжи. При рассмотрении притч это видно не только из того, что Его притчи имеют огромное жизненное значение, но и из того, что Ему никогда не ставилось никем упрека по поводу Его притч, — что Он проповедовал вымысел, фантазировал или преувеличивал что-нибудь. Это совершенно необходимо для понимания притч Спасителя. В них всегда берется какое-нибудь действительное событие, взятое из человеческой жизни или из природы и даже из мира животных и растений. Если возможно какое-нибудь подразделение притч, их можно разделять только на общие и частные. В общих притчах рассказывается о каком-нибудь действительном событии, настолько частом и обычном, что о вымысле не может быть и речи. Таковы, например, притчи о сеятеле или зерне горчичном. В частных притчах события, так сказать, единичные, большей частью

можно предполагать, что они совершили только один раз. Такова, например, притча о милосердном самарянине или о работниках в винограднике, получающих одинаковую плату за свои труды. Вполне возможно предположить, что подкладкой этих притч были действительные факты. Труднее, как мы сказали, предположить их в таких притчах, как, например, о злых виноградарях или о безжалостном должнике.

Однако кто поручится, что и таких случаев не было в тогдашней действительности? И в то время находились люди, владевшие колоссальными богатствами. Таким образом, во всех притчах мы можем отыскивать вполне соответствующую действительности и невымышленную характеристику тогдашнего времени, жизни, нравов и обычаев. Но замечательно, что, рассказывая о действительных событиях, Спаситель никогда не упоминает о действительных лицах и времени совершения действительных событий и только два раза (в притче о милосердном самарянине и мытаре и фарисее) указывает на место их совершения, притом в совершенно общих выражениях. Таким образом, все притчи Христа являются пред нами, так сказать, совершенно анонимными. Если, например, в притче речь о царе, то он никогда не называется по имени. Из притч, во всяком случае, видно, что Христос превосходно знал жизнь и видел в ней то, чего другие не видят.

Особенность высших и богато одаренных людей заключается в том, что

они видят больше, чем другие люди, а Христос обладал этой способностью в высшей степени. Излагая действительные события, Он применял их к нравственной области с такой пронизательностью, какая недоступна и несвойственна обыкновенным людям. Ближе всего, может быть, притча подходит к типу, образу или прообразу, с тем лишь различием, что тип обыкновенно есть реальное выражение идеи, а притча — словесное. Но все сказанное нисколько не препятствует утверждению, что в разных притчах встречается художественное объединение разных действительных событий и обстоятельств, которое служит выражением особенной, художественной и идеальной правды. Когда, например, художник пишет картину солнечного заката, то объединяет в ней наблюдения, сделанные в различное время, при различных обстоятельствах и в разных местах, и таким образом у него выходит идеальная картина, верная действительности во всех частностях, но возвышающаяся над нею по идее, которая, понятно, может быть и не заимствована из реальной жизни природы. Это не вымысел, но художественное сочетание идеи с внешними образами, заимствованными из самой действительности, и такое сочетание есть действительность сама по себе, но только мысленная, идеальная, высшая, художественная.

Семь притч, изложенных в рассматриваемой главе Матфея, составляют одно целое и относятся к одному предмету, Царству Божию и его раз-

витию; в стихе 53 ясно указывается, что они были сказаны в одно время. Первые четыре из этих притч, по-видимому, были сказаны народу из лодки (объяснение притчи о сеятеле здесь было вставлено); последние три — ученикам в доме. Первые притчи связываются формулой «иную притчу», а в начале последних трех говорится: *еще подобно*. По показанию евангелистов Матфея и Марка, не все, однако, сказано было притчами, а «многое». «Потому что, — замечает Иероним, — если Христос все говорил в притчах, то народ разошелся бы, не получив для себя пользы. Ясное Христос смешивает с небесным, чтобы на основании того, что народ понимал, обратить его внимание на то, чего он не понимал».

4. и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то;

5. иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро возшло, потому что земля была неглубока.

6. Когда же возшло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло;

7. иное упало в терние, и выросло терние и заглушило его;

8. иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать.

Ср. Мк. 4:8; Лк. 8:8.

В настоящее время пшеница в Палестине дает урожай сам 12–16, но ямень часто — 50, а урожай проса, ко-

торым питаются большей частью беднейшие классы, по временам бывает сам 150 или 200. Но урожаи были, по-видимому, лучше во время Христа, чем теперь. «Сторичный урожай на востоке, — говорит Тренч, — не есть дело неслыханное, хотя вообще о нем упоминается как о чем-то чрезвычайном». У Луки (Лк. 8:8) просто: *принесло плод сторичный*, причем размеры меньших урожаев опускаются.

9. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Ср. Мк. 4:9; Лк. 8:8.

Так же, как и в Мф. 11:15, у Матфея пропущено (согласно некоторым чтениям) «слышать», которое встречается у Марка и Луки. Таким образом, буквальный перевод «кто имеет уши, пусть слышит» (Тертуллиан: *qui habet aures audiat*).

10. И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?

Ср. Мк. 4:10; Лк. 8:9.

Очень трудно решить вопрос, когда именно пришли ученики ко Христу и предложили Ему этот вопрос. Если бы это было в лодке, то трудно было бы объяснить *προσελθόντες* — пришедши, а не «приступив», как в русском переводе. Далее, Христос произнес только одну притчу, первую, которая излагается у трех евангелистов. Но ученики спрашивают: *для чего притчами говоришь им*, и спросили Его о притчах (Мк. 4:10; русский перевод, где поставлено единственное число

«притче», неверен). Но у Луки единственное число: *что бы значила притча сия?* Таким образом, чтобы понимать, как было на самом деле, вопрос нужно было бы переставить, предполагая, что он дан был после произнесения и других притч, изложенных в 13-й главе. Наконец, Марк ясно говорит, что вопрос был предложен учениками Христу в то время, когда они остались наедине (*κατὰ μόνος*; в русском переводе: *когда же остался без народа*). Наиболее вероятным представляется предположение, что разговор Спасителя с учениками произошел после того, как образная речь была окончена и Он вышел с ними из лодки или удалился на ней вместе с ними в какое-нибудь другое место. У Марка (Мк. 4:10 ср. 4:34) об этом говорится несколько яснее. Вопрос учеников, по-видимому, показывает, что Спаситель только что начал этот особенный способ учения, по крайней мере в его наиболее полно развитой форме. Евангелист Матфей, как замечают, не был вообще намерен соблюдать здесь тщательность в своем хронологическом порядке. Согласно Элфорду, вопрос по поводу притчи о сеятеле был предложен во время перерыва учения Спасителя, а не тогда, когда Он вошел в дом (стих 36).

11. Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано,

Ср. Мк. 4:11; Лк. 8:10.

То, что эти слова были здесь ответом на вопрос предыдущего стиха,

указывает *«сказал им в ответ»* (*ἀποκρίθεις*). Слова Христа показывают, что учение Его, изложенное в притчах, было «тайнами», что эти тайны не были доступны обширному кругу слушателей Христа даже и после объяснений, которые Он дал ученикам; но последним они могли быть понятны и без объяснений, хотя после них делались еще яснее. Слово «тайны» не выражает того, что притчи были непонятны сами по себе. Оно употреблялось греками для обозначения некоторых тайных учений, обрядов в религии и в том, что связано было с нею. К этим тайнам никто не допускался, кроме посвященных; посвященные же должны были соблюдать про себя эти тайны. Таким образом, будучи тайнами для посторонних, они не были ими для посвященных.

Стихи 10:11 и 14 объясняются у Иринея (*Adversus haereses*, IV, 29). «Почему притчами говоришь им? Отвечает Господь: потому что (*quoniam*) вам дано познавать (*cognoscere*) тайну Царства Небес; им же притчами говорю, чтобы, видя, не видели, и, слыша, не слышали (разумея, не разумели), чтобы исполнилось на них пророчество Исаии, говорящего: огрубело (огруби) сердце этого народа и оглохли (оглуши) уши их и сомкнулись (сомкну) глаза их. Но ваши блаженны очи, потому что видят то, что вы видите, и уши ваши, которые слышат, что вы слышите».

12. ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто

не имеет, у того отнимется и то, что имеет;

Ср. Мк. 4:25; Лк. 8:18.

Кто имеет — как в русском, так и в греческом, — придаточное предложение, не имеющее главного, хотя речь совершенно правильна и понятна. Это *nominativus absolutus* (см. комментарии к Мф. 12:36). Подобные же выражения встречаются у Мф. 25:29 в притче о талантах. Это, может быть, была пословица, выражающая общую истину в отношении к мирским и духовным благам. Примеры того, когда у неимеющих отнимается то, что они имеют, обычны и общеизвестны. Наша русская пословица «где тонко, там и рвется» выражает ту же мысль. В Евангелиях, конечно, речь только о духовном. «То, что имели люди, отнимается у них, потому что у них нет того, что они должны были бы иметь». Ученики обладали большей способностью и восприимчивостью к новому учению и потому могли приобрести больше, чем остальной народ. Выражение «*кто имеет*» Августин толкует в смысле *utitur* — пользуется, и прилагает его к проповедникам. Проповедник, который проповедует божественное учение другим, не чувствует недостатка в учении и словах, которые говорит и проповедует, но если кто учением не пользуется, то даже и смысл того затемняется и оставляет его.

13. потому говорю им притчами, что они видя не видят, и

слыша не слышат, и не разумеют;

Ср. Мк. 4:11–12; Лк. 8:10.

Предварительная ссылка на Ис. 6:9 будет рассмотрена в следующем стихе. Смысл стиха с внешней стороны представляется ясным, потому что везде и повсюду встречается много людей, которые, видя, не видят и, слыша, не слышат. Но вопрос, каким образом этим доказывается необходимость говорения именно притчами? Можно думать, что мысль Христа заключалась в следующем. Отвлеченная истина, но имеющая важное значение для Царства Небесного, недоступна народному уму. Поэтому требуется воплощение этой отвлеченной истины в известных образах, которые делали бы ее более близкой народу, раскрывали ему глаза и отверзали уши, заинтересовывали его и побуждали, таким образом, стремиться к уразумению и дальнейших истин, символически и образно представляемых в притче. Этим, по-видимому, слова Христа отличаются от слов пророка Исаии. Параллельные выражения Марка и Луки указывают на цель (ἵνα), «почему все бывает в притчах». Лучшее всего объяснить этот стих, подразумевая здесь ссылку Христа на Его прежнее учение, которое не только не было правильно понято многими людьми из народа (что вполне возможно, так как многие из проповеданных Им истин, например, в Нагорной проповеди, и теперь еще не всем понятны), но и более развитыми людьми — книжниками,

и последними особенно, как видно из предыдущей главы. Эти люди, не понимавшие учения Христа, у Марка (Мк. 4:11) называются ἐκτὸς οἱ ἔξω — внешние, а у Луки (Лк. 8:10) — οἱ λοιποί, остальные. Им говорится в притчах потому, что *они видя не видят, и слыша не слышат*, а согласно Марку и Луке — чтобы, видя, не видели и прочее. Эта речь Христа полна глубокого смысла. Таким людям, которые, видя, не видят и, слыша, не слышат, можно было бы ничего не говорить, потому что речи для них, вследствие их непонимания, бесполезны. Но Он говорит и им — притчами. Кратко смысл можно выразить так: если не хотят понимать, то не поймут и притчи. Но если сколько-нибудь хотят понимать, то поймут по крайней мере притчу. Если же хотят понять больше, то под покровом притчи увидят, что в ней раскрываются тайны Царства Небесного.

14. и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите,

Ср. Мк. 4:12; Лк. 8:10.

Ис. 6:9–10 в буквальном переводе с еврейского: «Иди и скажи этому народу: вы слушаете и слушаете, и не разумеете; и вы смотрите и смотрите, и не познаете. Сделай грубым сердце народа этого и тяжелыми (тяжело слышащими) его уши и закрой его глаза, чтобы он не видел своими глазами, и

не слышал своими ушами, и его сердце не понимало, и не было ему исцеления». Бог дает здесь Исаии при его призвании поручение проповедовать народу, который плохо видит и тяжело слышит. Речь пророка должна была сделать сердце этого народа еще больше грубым, глаза его еще более слепыми и уши — глухими, чтобы народ этот не обратился и не получил исцеления, и это за то, что по своей греховности он не желает ничего видеть и слышать. Народ походит на безнадежного преступника, которого не трогают никакие речи, он не поддается никаким убеждениям. Поэтому невнимание к речи пророка служит для народа само по себе одним из наказаний. Речь эта не будет спасительна для народа, но послужит средством для его суда и обличения. В оправдание свое народ не может ссылаться на то, что ему ничего не было сказано. Таков смысл подлинной речи Исаии, приложенной теперь Спасителем к еврейскому народу. И это понятно, если мы обратим внимание на прежние обличения Христа, особенно в Мф. 11:16–24 и 12:25–37, где Спаситель говорил без притчей. За невнимание к Своим словам и нежелание на деле исполнять их Он теперь возвещает людям, сердце которых сделалось черствым и огрубело, суд.

15. ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и

да не обратятся, чтобы Я исцелил их.

Ср. Мк. 4:12 — текст весьма сокращен.

Буквальный перевод данного стиха с греческого (по некоторым чтениям) может быть таков: «ибо огрубело (ожирело) сердце народа этого, и ушами тяжело слышали, и очи свои закрыли, чтобы не видеть глазами и не слышать ушами и не внимать сердцем и не обратиться, и исцелю их». Сердце, уши и глаза — эти три слова встречаются в дальнейшем в обратном порядке. «Сердце» в начале поставлено первым, в конце — последним. От сердца развращение распространяется на уши и глаза, через глаза и уши здоровье возвращается в сердце.

16. Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат,

Ср. Лк. 10:23 — в иной связи и измененной форме выражения.

Изречение это было, вероятно, повторено. Члены тела здесь вместо лиц, т.е. вместо: «вы блаженны, что видите» и т.д.

17. ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали.

Ср. Лк. 10:24.

Здесь имеются в виду вообще пророки, которые возвещали о Грядущем Избавителе и, конечно, сами желали Его видеть. Хорошее объяснение этого стиха у Иеронима: «Здесь, по-ви-

димому, содержится противоположное тому, о чем говорится в другом месте. Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался. Но Иисус Христос не сказал, что желали видеть то, что вы видите, все праведники и пророки, а многие. Между многими могло случиться, что одни видели, а другие не видели, хотя это место и опасно толковать в том смысле, что между заслугами святых существует как бы некоторое различие. Итак, Авраам видел гадательно, но не видел лицом к лицу. Вы же вблизи видите и имеете вашего Господа». Ср. Евр. 11, 13, 39.

18. Вы же выслушайте значение притчи о сеятеле:

Ср. Мк. 4:13; Лк. 8:11.

Буквально: «итак, вы выслушайте притчу сеятеля». В подлиннике нет слова «значение», и в русском переводе оно подчеркнуто. От вставки этого слова реальный смысл стиха не изменяется.

19. ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его — вот кого означает посеянное при дороге.

Ср. Мк. 4:15; Лк. 8:12.

У Матфея пропущено то, что сказано у Мк. 4:14; Лк. 8:11 (вторая половина стиха). Изложение речи Спасителя у всех синоптиков разное. Буквально у Матфея: «всякого, слушающего слово Царствия и не разумеющего,

приходит...» Такую речь называют анаколуфом (непоследовательной), и она употреблена здесь ради большей выразительности. Речь без анаколума была бы такова: лукавый приходит и похищает посеянное в сердце всякого, слушающего слово о Царстве и не разумеющего. Далее в русском переводе: *вот кого означает посеянное при дороге*. Это представляет из себя отступление от образа, потому что не человек, а семя сеется. Русский перевод, впрочем, точно выражает смысл греческой речи: οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς. Но вместо слов, «этот есть при дороге посеянный» должно было бы быть, «вот то, что посеяно при дороге» или «такова земля при дороге, на которую посеяно». То же и в следующих стихах. Но такие явления обычны в восточной речи. Пробовали избежать затруднения тем, что относили слово οὗτος к λόγος. Но такое объяснение не согласуется со стихами 20, 22, 23. Смысл речи, однако, ясен. Семя одно и то же везде и для всех, но семя не вырастает без земли, и земля не рождает без семени; рост или гибель семени бывает следствием удобства или неудобства земли. Следует заметить, что во всем этом объяснении Христа Своей притчи прежняя приточная речь повсюду повторяется с объяснительными добавлениями.

20. А посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его;

21. но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь

или гонение за слово, тотчас соблазняется.

22. А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно.

Ср. Мк. 4:18; Лк. 8:14.

Согласно Иоанну Златоусту, «Спаситель не сказал: век, но: *но забота века сего*; не сказал: богатство, но: *обольщение богатства*. Итак, будем обвинять не самые вещи, но испорченную волю. Можно и богатство иметь и не обольщаться им, — и в веке этом жить и не подавляться заботами». Под «заботой века сего» следует понимать обычные людские хлопоты и заботы в их борьбе за существование, которые отличаются разным характером и ведутся при помощи различных средств в различные века. Для ἀπάτη ср. 2 Фес. 2:10; Евр. 3:13.

23. Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать.

Ср. Мк. 4:20; Лк. 8:15.

Некоторые, в том числе и Августин, понимая под «плодом во сто крат» мученичество, говорили, что под «плодом в шестьдесят крат» подразумевается состояние евангельской нищеты, а «в тридцать» — соблюдение вообще заповедей. Лучшее толкование этого места принадлежит, из древних тол-

кователей, Евфимию Зигавину, который правильно понимает слова Христа в общем смысле. Под плодом во сто крат Спаситель подразумевал, по словам Зигавина, совершенную плодоносность добродетели; в шестьдесят — среднюю, а в тридцать — слабую. То, что это толкование лучшее, видно из того, что в том же общем смысле излагает объяснение Спасителем Своей притчи и евангелист Лука: *а упавшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении* (Лк. 8:15).

24. Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем;

Когда и кому была сказана эта притча? Одним ли ученикам, или же и народу? Наиболее вероятное предположение то, что в учении народу был перерыв, пока Спаситель говорил с учениками, объясняя им притчу о сеятеле. А затем опять заговорил с народом.

Подобно человеку, т.е. похоже на те обстоятельства, которые дальше излагаются подробно; «подобно тому, что бывает у человека» и прочее. Такая конструкция встречается в Мф. 18: 23 и в других притчах у Матфея. Ὁμοιωθῆναι — обыкновенное введение к притчам в позднейшей иудейской литературе: «притча — на что это похоже? На то-то». Все притчи у Матфея, не встречающиеся у Марка, начинаются формулой ὁμοιωθῆναι или ὁμοίᾳ

ἑστίν, за исключением Мф. 25:14–30, где притча начинается простым ὁσπερ — начало, также употребительное в иудейских притчах.

25. когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел;

Относительно смысла ζιζάνια (плевелы) высказано было много мнений. Согласно Цану, это, по-видимому, семитическое слово, обозначающее похожую на пшеницу сорную траву. Подтверждение своих слов Цан находит в словах Иоанна Златоуста ὁ κοῖ κατὰ τὴν ὄψιν ἔοικε πῶς τῷ σίτῳ (по-видимому, походит на пшеницу). Но достоверного ботанического определения этого слова еще не сделано. Вероятно, это *lolium temulentum* (опьяняющий куколь, головолом) или какой-нибудь вид спорыньи (*claviceps purpurea*), которая появляется не только во ржи, но и на многих других растениях, между прочим, и на пшенице. Иероним, живший в Палестине, говорит, что в Евангелиях указывается на *lolium*. Плод этого растения «более горек, — говорит Томсон, — и когда его едят отдельно или даже размешанным в обыкновенном хлебе, он причиняет головокружение и часто действует как сильное рвотное. Кратко — это сильный снотворный яд, и должен тщательно провеиваться и отделяться от пшеницы зерно за зерном». Прежде чем созреть, это растение так сильно походит на пшеницу, что его часто оставляют до тех пор, пока она не созреет.

26. когда возшла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы.

27. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы?

28. Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их?

29. Но он сказал: нет, — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы,

30. оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою.

Еще древние толкователи рассуждали о том, как исполнить эту заповедь Спасителя относительно плевел в человеческой жизни. Никогда, говорит Иероним, не следует иметь общения с теми, которые называются братьями, но на самом деле прелюбодеи и блудники. Если запрещается выдергивание до самого времени жатвы, то должны ли быть извергаемы некоторые из нашей среды? На этот вопрос отчасти отвечает Августин: если кто-нибудь из христиан, живущих в лоне Церкви, будет уличен в каком-нибудь грехе, который навлекает на него анафему, то она пусть произносится только тогда, когда нет опасности в появлении раскола. Если грешник не покается и не будет исправлен

покаянием, то сам, может быть, выйдет и собственным хотением отложится от общения церковного.

31. Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем,

32. которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его.

Черная горчица и в диком, и в культивированном состоянии часто достигает высоты 8–12 футов, на это растение часто садятся разные маленькие птички, которые порхают по его тонким веткам, выщипывая семя, ими любимое.

33. Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все.

Ср. Лк. 13:20–21.

Обыкновенно думают, — и это мнение правильно, — что в предыдущих притчах изображается внешний рост Царства Небесного под образами семени и препятствия на пути к его распространению под образом плевел. В притче же данного стиха и дальнейших изображаются внутренняя сила и влияние на людей Царства, его внутренний рост. Прежде всего, это изображается под видом закваски, которую женщина, чтобы испечь

хлебы, положила в три меры муки. Образ настолько обычный и всем знакомый, что не нуждается в объяснении. *Три меры* — три саты (σάτα τρία). Сата — это еврейская мера (иначе «сеа»), составляющая одну еврейскую эфу, равняющуюся полутора римским модиям — примерно 13 л, по старинному талмудическому определению, такая мера, в которую можно было положить 432 яйца.

34. Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им,

Ср. Мк. 4:33–34.

У Марка это изложено так: *И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял все.* Вместо «не говорил им», как в русском переводе (οὐκ ἔλαλε), некоторые, на основании преимущественно Синайского и Ватиканского кодексов, читают: «не говорил ничего им» (οὐδὲν ἔλαλε). Если даже принять это последнее чтение, то и в этом случае отрицание можно считать не абсолютным, а относительным, и оно означает, что в то время или обыкновенно Иисус Христос не говорил ничего без притчи, но не всегда. Если же кто пожелал бы принять это отрицание в абсолютном смысле, то должен был бы понимать под παραβολή, в более широком смысле вообще таинственную, загадочную речь. Невосприимчивой к более высоким истинам толпе Иисус Христос говорил всегда загадочно.

Он никогда не был ей совершенно понятен.

35. да сбудется реченное через пророка, который говорит: отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира.

В надписании 77-го псалма, из которого взято это свидетельство, значится имя Асафа. Как Асаф, так и другие лица вместе с Давидом назывались пророками. В 2 Пар. 29:30 Асаф по-еврейски называется «га-хозе», а Семьдесят переводят это слово через ὁ προφήτης; по некоторым чтениям, в подлиннике вместо «пророка» — «пророка Исаии» (ошибочно?).

36. Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И, приступив к Нему, ученики Его сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле.

37. Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий;

Несмотря на всю видимую простоту, стих представляет непреодолимые трудности, которые обуславливаются именно этой простотой. Возникает вопрос: если объяснение, данное ученикам, так просто и ясно, то почему же оно не было дано и простому народу? Действительных причин этого мы не знаем. Вероятнее всего предположить, что объяснение имеет эсхатологический характер, здесь упоминается о Сыне Человеческом как о будущем Судии, и все это было бы непонятно

простому народу. Объяснений каких бы то ни было притчей народу в Евангелиях не встречается. Как и в других случаях, здесь множество аллегорических толкований, принадлежащих преимущественно древним толкователям. Под людьми, которые спят (стих 25), понимали церковных учителей и говорили, что пусть не спит тот, кто поставлен во главе Церкви, чтобы вследствие его небрежности враг человек не посеял плевел, т.е. еретических догматов. Или думали, что здесь говорится о ересь, которые будут продолжаться до скончания века. Но такие толкования, конечно, к 37-му стиху не относятся. Под хорошим семенем ясно видится проповедь и учение, принадлежащие Сыну Человеческому.

38. поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого;

Толкование, по-видимому, столь простых слов «*поле есть мир*», подало повод, говорит Тренч, к самым ожесточенным спорам, каких не происходило ни о каком другом тексте, исключая разве, где говорится о Таинстве Причащения. Выражение это в древности много цитировалось в донаристских спорах. Донаристы настаивали, что Спаситель подразумевал здесь под полем не Церковь, а мир, и говорили, что нечестивые люди могут быть терпимы в мире, но не в Церкви. Августин настаивал на противном, утверждая, что Господь не считал временного состояния Церкви совер-

шенно чуждым зла. Что Христос называл поле миром (поле — подлежащее, а мир — сказуемое), в этом едва ли возможно сомневаться, но дальше Он говорит о Церкви, в которой существуют и доброе семя, и плевелы. Ни одного слова у Него нет о том, что плевелы должны быть истребляемы и уничтожаемы людьми, которые считают себя святыми. Слова «*оставьте расти то и другое до жатвы*» (стих 30) показывают, что плевелы будут существовать до скончания мира и основания нового Царства, хотя они и от той повроб — от лукавого. Здесь мужской род той повроб.

39. враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы.

Иоанн Златоуст замечает: «Когда сеет, то сеет Сам, когда же наказывает, то наказывает через других, именно через Ангелов». Выражение «*кончина века*» в Евангелиях только у Матфея и еще в Послании к Евреям (Евр. 9:26 — *веков*). Но оно встречается в иудейской, особенно апокалиптической, литературе. Жнецы отличаются от рабов, которые донесли хозяину поля о том, что сделал враг-человек. Если рабы люди, то жнецы — Ангелы.

40. Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего:

Мысль, здесь изложенная, подробнее объясняется в следующих стихах. Образы взяты от обычной уборки хлеба.

41. пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие,

Выражение «из Царства Его» следует толковать в том смысле, что когда придет Сын Человеческий, тогда и Царство Его также придет. Во время этого будущего пришествия и будут окончательно изъяты плевелы из Его Царства. В стихах 41 и 43 различаются Царство Сына Человеческого и Царство Отца. Нет надобности предполагать, что Царство Сына Человеческого наступает только при окончании мира (ср. Кол. 1:13), хотя до этого и может считаться неполным (ср. Мф. 25:34, 46). Напротив, как здесь, так и в 1 Кор. 15:24 выражается мысль, что Сын в конце *предаст Царство Свое Богу и Отцу*. Тогда праведники и *воссияют как солнце*.

42. и свергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов;

Выражение «печь огненная» встречается у Матфея только два раза, здесь и в стихе 50 (ср. Откр. 1:15; 9:2). Все эти и подобные выражения, несомненно, указывают на приговор столь тяжкий, что Господь сошел с небес и вкусил все мучения смерти, чтобы избавить людей от самого ведения тайны страданий, которая выражается в словах: *там будет плач и скрежет зубов*.

43. тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их.

Кто имеет уши слышать, да слышит!

Объясняя это место, Феофилакт говорит: «Так как солнце правды есть Христос, то праведники просветятся тогда подобно Христу, ибо они будут как боги». Некоторые еретики делали из слов Христа странные выводы и думали, что в воскресении тело наше преобразуется в шар и будет похоже на солнечное тело. Такое мнение разделял Ориген. Но здесь не говорится о том, что праведники сделаются солнцами, а только что они просветятся как солнце. Имеется в виду, конечно, духовный свет. Пророчество относится к будущему, и потому истолковывать его в каком-либо точно определенном виде было бы преждевременно.

44. Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то.

Перевод точный, но недостаточно грамматический, потому что можно догадываться больше по смыслу, что «которое» относится к сокровищу, а не к ближайшему слову «поле». То же и о «нем». В данном стихе выводится человек, который без намерения и труда находит скрытое в земле на чужом поле сокровище. Эта и следующая притча раскрывают больше природу учения о Царстве, чем указывают на его распространение, как в предшествующих притчах. Евангельские вести о Царстве так привлекательны, что человек

отдает все, что имеет, чтобы их услышать. Притча о сокровище, скрытом в поле, встречается только у Матфея.

45. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин,

46. который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее.

В 45-м стихе множественное число (жемчужины), в 46-м — единственное число (одна жемчужина). Купец отправляется за поисками многих жемчужин и находит их; среди них попадает одна, которая дороже всех. Иероним замечает, что здесь в других словах излагается то, о чем было сказано в предшествующей притче. Добрые жемчужины, которых ищет купец, по словам Иеронима, — закон и пророки, а драгоценнейшая жемчужина есть знание Спасителя и Таинств Его страдания и воскресения.

47. Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода,

48. который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон.

По мысли и форме притча есть вариант второй притчи о плевелах (стихи 30:40–43). Рыбаки, бросающие сеть в море — едва ли другие лица сравнительно с теми, которые вытаскивают сеть на землю и отделяют хорошее и худое. «Хорошие» ни в каком случае не превосходная степень и не равня-

ется *optimos*. Притча о неводе есть только у Матфея.

49. Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных,

50. и свергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов.

Грамматически и в греческом тексте, и в русском переводе слово «их» относится к слову «праведных», но по смыслу следует относить «их», конечно, к злым. Только третья притча второго ряда отчасти объяснена.

51. И спросил их Иисус: поняли ли вы все это? Они говорят Ему: так, Господи!

Остальные притчи Иисус Христос также готов был объяснить ученикам. Но они их понимали если не совершенно, то правильно.

52. Он же сказал им: поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое.

Слово «поэтому» (διὰ τοῦτο) одни относят к предыдущему учению в притчах вообще: «так как Я вам сказал, как следует понимать притчи, то вы должны знать, что всякий книжник» и т.д. Другие относят διὰ τοῦτο к предшествующему вопросу Спасителя: «потому Я спросил, что каждый книжник» и т.д. Согласно Августину, διὰ τοῦτο относится только к притче о сокровище (стих 44). Но естественнее всего как и большинство толкователей,

относить διὰ τοῦτο к непосредственно предшествующему ответу учеников. Смысл всей этой речи может быть понят из следующего перифраз: «так как вы говорите, что вы поняли все это, то поэтому Я сообщу вам, что не Я только один, но и всякий человек, который усвоил себе истины Царства Небесного, может уподобляться своему хозяину, т.е. Мне, и пользоваться для объяснения новых истин и старым и новым». Эта мысль поясняется образом, где духовный хозяин, т.е. духовный учитель, сравнивается с обыкновенным хозяином, который, когда бывает нужно, берет в своей кладовой и старые, и новые вещи, и употребляет их по мере надобности.

В притчах Христа можно различать новое и старое. Старое — это те знакомые всем образы, которыми Он пользовался: сеятель, семя, плевелы, сокровище, жемчужины и прочее. Новое принадлежало Ему и было пока понятно только ученикам — это новые нравственные истины, разъясненные в притчах. Он указывает здесь поэтому просто на новый метод Своего учения, который должен быть усвоен и всяким книжником, наученным Царству Небесному, строить новое на основании старого, всем хорошо понятного и известного.

53. И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда.

Ср. Мк. 6:1.

Из следующего стиха видно, что Иисус Христос пошел в Свое отечество — под словом «отечество» обычно

понимают Назарет. Так считают Иоанн Златоуст и многие другие. Дальнейший рассказ у Матфея и Марка сходен с рассказом Луки (Лк. 4:16–30), но многочисленные подробности, сообщаемые Лукой, у двух первых евангелистов опущены. Евангелист, как замечает Августин, не ведет здесь своего рассказа в последовательном порядке. Тожественность рассказов Матфея и Марка с Лукой (Лк. 4:16–30) одними отрицается, другими признается; в последнем случае говорят, что точная хронологическая последовательность соблюдена только у Луки. Разобраться, в каком порядке следовали действительные события, здесь крайне трудно. За приточной речью у Марка рассказывается о путешествии на восточный берег озера и об исцелении дочери Иаира. Но Матфей уже рассказал об этом в 8-й и 9-й главах, теперь опускает рассказ об этих событиях и продолжает с Мк. 6:1–6.

54. И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы?

55. не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда?

Ср. Мк. 6:3.

О братьях и сестрах Спасителя см. Ин. 2:12; Мф. 12:46 и параллельные места; 13:55–56 и параллельные места; Ин. 7:3 сл.; Деян. 1:14; 12:17; 15:13; 21:18; Гал. 1:18–19; Гал. 1:18–19; Гал. 2:9, 12; 1 Кор. 9:5.

Иаков (не Алфеев и не Зеведеев) был после епископом Иерусалимской церкви, а после него третий брат его Симеон (см. *Евсевий Кесарийский*. «Церковная История», III, 11). Он, по свидетельству Егесиппа у Евсевия (III, 32) пострадал при Траяне и консуле Аттике, кончив жизнь «почти той же смертью, какую претерпел Господь» 120 лет от роду. Это было в девятый год царствования Траяна, т.е. в 107 г. от Р.Х. Если так, то Симеон был старше Спасителя на 11 лет. Внуки четвертого брата Иуды были приведены к Домициану и отпущены им. О втором брате Спасителя, Иосии (так в русском переводе) ничего не известно, кроме одного имени, если только не принимать во внимание общих сведений о братьях Спасителя (см. о них вышеприведенные цитаты). Само имя Иосий пишется по-разному: Ἰωσήφ, Ἰωάννης, Ἰωσή (ς), родит. Ἰωσήτος, как у Марка (Мк. 6:3). Наиболее достоверное чтение у Матфея — Ἰωσήφ, а у Марка — Ἰωσήτος (родительный падеж).

Еще менее известно из Евангелия о сестрах Спасителя. О них упоминается только в Мф. 13:56; Мк. 3:32; 6:3, где они не называются по имени.

Между выражениями «сын плотника» (Матфей) и «плотник» (Марк) нет большой разницы, и едва ли можно говорить, что первое название «более почетительно». Выражение Марка «плотник» нашло отзвук у позднейших писателей; ср. Цельс у Оригена: ἦν τέκτων τὴν τέχνην. Ориген отрицает, что Иисус Христос называется «плотником» (τέκτων) где бы то ни было в Евангели-

ях. Иустин (*Dialogus cum Tryphone*, 88): τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο, ἐν ἀνθρώποις ὧν, ἄροτρα καὶ ζυγά (Христос «делал работы плотничьи, находясь среди людей — плуги и ярма»). К слову «плотника» в некоторых рукописях прибавлено «Иосифа». Правильное чтение у Марка, по-видимому, ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας.

56. и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него все это?

Согласно Феофилакту, у Спасителя были две сестры, которые назывались Мария и Саломия, по другим источникам — Есфирь и Фамарь. Выражение πρὸς ἡμᾶς εἶσιν значит: «с нами живут здесь».

57. И соблазнялись о Нем. Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем.

Ср. Мк. 6:3–4.

Это пословица, тогда употребительная в народе и вообще истинная, хотя и не всегда. Иоанн Креститель, также Исаия, Елисей, Даниил и другие были в большом почете. Но вообще в жизни обычное явление, когда мы «чужого любим, ближнего презираем». У Матфея речь сходна с речью Марка, но несколько сокращенная.

58. И не совершил там многих чудес по неверию их.

Ср. Мк. 6:5.

Отсюда видно, что немногие чудеса были совершены Спасителем и в Назарете. Иоанн Златоуст спрашива-

ет: ради чего немногие совершил чудеса? Чтобы не говорили: *врач, исцели Самого Себя* (Лк. 4:23); чтобы не говорили: враждебен нам и чужд и презирает Своих; чтобы не говорили, что если бы совершил чудеса, то и мы уверовали бы в Него.

С этого пункта в Евангелии Матфея группирование материала становится ближе к Марку.

ГЛАВА 14

1–2. Тревоги Ирода Антипы.

— 3–12. Казнь Иоанна Крестителя.

— 13–21. Возвращение учеников и насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами. — 22–33. Утишение бури на озере. — 34–36. Возвращение в землю Геннисаретскую.

1. В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе

Ср. Мк. 6:14; Лк. 9:7.

В этом и следующем стихах евангелист помещает то, что должен был бы поместить после 12-го стиха, если бы рассказывал в порядке времени, потому что слова 2-го стиха Ирод мог произнести уже после того, как Иоанн был казнен. «Молва об Иисусе» и замечание Ирода служат для евангелиста поводом припомнить об обстоятельствах казни Крестителя, о которых еще не было рассказано в Евангелии. Оба другие евангелиста рассказывают о тревогах Ирода гораздо позже, чем Матфей. При этом последовательность рассказа у Марка одинакова с Матфеем, но у Луки совсем нет рас-

сказа о казни Крестителя. Евангелист Лука ограничивается только замечаниями по поводу его смерти, сходными с замечаниями Матфея, но с тем различием, что (как и Марк) влагает слова о воскресении Иоанна из мертвых в уста не самого Ирода, а окружающих его лиц, Ирод же только повторяет мнения о Крестителе, высказанные ими. В существенном же сообщения синоптиков об этом предмете сходны. «*В то время*» здесь, как и во многих других местах, неопределенное обозначение времени. Марк и Лука относят события ко времени после посольства апостолов (Мф. 10:5), вследствие которого молва о Христе сильно распространилась.

«В то время услышал Ирод (дословно) слух (τὴν ἀκοήν) об Иисусе». Это был Ирод Антипа, родной брат Архелая и сын Ирода I, избившего виффлемских младенцев, родившийся от Мелфаки самарянки. Часть царства Ирода, назначенная Антипе во втором завещании его отца (в первом он был назначен царем), была Галилея и Перее, где он был утвержден Августом в достоинстве тетрарха. Он был женат на дочери арабского царя Арефы, которую отверг из-за Иродиады. Имя Ирод было первоначально чисто личным, но потом перешло к двум сыновьям Ирода, Ироду Боэту и Ироду Антипе, а потом к царю Агриппе I и другим младшим членам Иродова дома. Слово «тетрарх» по-гречески следует читать τετραρχῆς, а не тетράρχης, т.е. без элизии первого а (см. Бласс, Gram., § 28, 8). Вместо этого точного

титула (Лк. 3:1, 19; 9:7; Деян. 13:1; Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XVII, 8, 1; XXIII, 2, 3) Антипе дается в народной речи, как и другим правящим Иродам, еще неточный ти-

тул «царя» (Мф. 14:9; Мк. 6:14, 22). Подобная же неточность встречается и у иудейского историка Иосифа Флавия («Иудейские древности», XVIII, 4, 3; «Жизнь», 1).

Ирод (Великий) и его жены:

1. Дорида		2. Мариам-на Макк.		3. Мариам-на, дочь первосв.		4. Малфа-ка сама-рянка		5. Клео-патра Иерус.
		Аристовул		Ирод Боэт (Филипп) (первый муж Иродиады)	1. Архелай	2. Ирод Антипа, второй муж Иродиады	3. Олимпия (муж Иосиф) род. около 7–4 г. до Р.Х.	Филипп тетрарх (первый муж Саломии)
	1. Ирод Халкидский и жена его Мариам (род. Около 5 г. До Р.Х.)	2. Агриппа (род. около 5 г. до Р. Х.)	3. Иродиада	Саломия (род. около 10 г. по Р. Х.).			Мариам, жена Ирода Халкидского, мать Аристовула, второго мужа Саломии	
	Аристовул — сын Ирода Халкидского и Мариамы							

2. и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чуда делаются им.

Ср. Мк. 6:14–16; Лк. 9:7–9.

У Марка (Мк. 6:14 сл.) царь Ирод услышал о том, о чем сказано было евангелистом в предшествующих стихах, т.е. о проповеди учеников, посланных на проповедь, изгнании ими бесов и других исцелениях (Мк. 6:12–13), а не об Иисусе, как значится (под-

черкнутое) в русском переводе. Лука (Лк. 9:7) говорит об этом еще яснее: «услышал Ирод четвертовластник обо всем происходящем» (в Синодальном переводе: *о всем, что делал Иисус* — ἵπ' αὐτοῦ неподлинно) с указанием на те же обстоятельства, на какие указано и у Марка. Впрочем, Марк прибавляет: *ибо имя Его*, т.е. Христа, *стало гласно* (в Синодальном переводе этот текст поставлен в скобках). То, о чем подробнее рассказывается у

других синоптиков, Матфей излагает в сокращенных предложениях 1-го и 2-го стихов. У него Ирод говорит своим «отрокам» (т.е. рабам, или *служащим при нем*, как в русском переводе).

3. Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего,

Ср. Мк. 6:17; Лк. 3:19–20.

Этот стих есть возвращение назад к тому, о чем рассказал раньше евангелист Лука (Лк. 3:19–20). По времени так и должно быть, потому что Иоанн находился в темнице уже сравнительно продолжительное время, и евангелист желает теперь рассказать собственно о смерти Крестителя, приурочивая к своему рассказу и объяснения, взятые из ранней истории Крестителя. Самый краткий рассказ здесь у Матфея. Объяснение, столь же краткое, что брак Ирода был прелюбодейный, дается в следующем стихе. Марк (Мк. 6:17) добавляет: *потому что женился на ней*; а Лука (Лк. 3:19) — что Креститель обличал Ирода не только за то, что он женился на Иродиаде, но *и за все, что сделал Ирод худого*. Иосиф Флавий указывает («Иудейские древности», XVIII, 5, 2) на опасение со стороны Ирода политических смут как на причину заключения Иоанна. В том, что к политическим опасностям примешивалось, как сообщают Евангелия, и недовольство Ирода и Иродиады по поводу обличений Иоанном их незаконного брака, нет ничего удивительного.

4. потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее.

Ср. Мк. 6:18.

Иоанн Златоуст спрашивает: какой же это был древний закон, нарушенный Иродом и сильно поддерживаемый Иоанном? И отвечает: тот, что жена умирающего бездетным должна была выходить за брата его (Втор. 25:5). Так как «Ирод вступил в брак с женой брата, у которой была дочь, то Иоанн обличает его за это». Феофилакт, будучи согласен с Златоустом, добавляет: «Некоторые говорят, что Ирод отнял и жену, и тетрархию, когда Филипп был еще жив. Но так или иначе, сделанное было противозаконно». Незаконность, конечно, в том именно и заключалась, что Антипа взял себе жену своего, тогда еще живого, брата, как об этом можно заключать и из показаний евангелистов. *Наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего. Если кто возьмет жену брата своего: это гнусно; он открыл наготу брата своего, бездетны будут они* (Лев. 18:16; 20:21). Сюда нужно прибавить, что и первая жена Антипы была жива и убежала к своему отцу, услышав о его намерении жениться на Иродиаде. Этого достаточно, чтобы показать действительную незаконность совершенного брака, и нет надобности добавлять, что Антипа и Иродиада находились между собой в родственных отношениях или запрещенных степенях родства, потому что Иродиада была племянница Антипы, дочь его сводного брата Аристовула. Креститель признавал старые иудейские

права и на их основании вполне правильно говорил: «Тебе непозволительно брать ее».

5. И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка.

Ср. Мк. 6:19–20.

Евфимий Зигавин толкует это место на основании Марка и говорит, что против Иоанна первоначально неистовствовала Иродиада и желала убить его. Но Ирод не соглашался на это, зная, что Иоанн праведен и свят. Поэтому Антипа многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его.

6. Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду,

Ср. Мк. 6:21–22.

Как этот стих, так и весь рассказ, изложенный в стихах 6–12, сильно сокращен по сравнению с Мк. 6:21–29.

Дочь Иродиады, которая плясала перед Иродом, в Евангелиях не называется Саломией. Сведения, что у Иродиады была дочь Саломия, выпешшая замуж за тетрарха Филиппа, заимствуются из Иосифа Флавия.

Выражение «перед собранием» по-русски несколько неточно. В подлиннике ἐν τῷ μέσῳ, «посередине». Если бы у нас был только рассказ Матфея, то слово это само по себе было бы малопонятно, потому что о большом обществе Матфей ничего не говорит; о нем можно было бы только догадываться, если бы не рассказ Луки.

7. посему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит.

Ср. Мк. 6:23.

Предполагают, что царь и прежде в торжественные дни что-нибудь дарил Саломии, и если так, то это еще более могло побуждать ее угодить ему. Но такое предположение, конечно, и должно остаться только предположением. Клятва опьяненного царя, хотя он и мог не сдержать своего слова, если бы девица потребовала чего-нибудь невозможного, психологически вполне понятна.

8. Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя.

Ср. Мк. 6:24–25.

Феофилакт спрашивает: «Для чего прибавлено *«здесь»*? И отвечает: «Опасаясь, чтобы Ирод, одумавшись, не раскаялся впоследствии. Поэтому торопит Ирода, говоря: *дай мне здесь*». Слова «по наущению матери своей» (προβιβασθεῖσα, ср. Деян. 19:33) с греческого буквально не переводимы. Лучше всего переводить «принужденная» или «наученная», производя это слово от βαῖνω.

9. И опечалился царь, но, ради клятвы и возлежащих с ним, повелел дать ей,

Ср. Мк. 6:26.

Согласно Феофилакту, опечалился по причине добродетели, ибо и враг удивляется добродетели. Однако в силу своей клятвы дает бесчеловечный

дар. У Иеронима слова «*опечалился царь*» отнесены к 8-му стиху. Иероним говорит, что Ирод притворно обнаруживал печаль на лице, радуясь в душе. Но вообще в Евангелиях просьба девицы представляется совершенно неожиданной как для царя, так и для его гостей. Прибавка «*ради возлежащих с ним*» указывает, что Ирод желал и их сделать участниками своего злодеяния. Согласно Бенгелю, царь боялся гостей и гости боялись его. Они должны были просить за Иоанна, но не просили, и потому сделались участниками убийства. Назвав в 1-м стихе Ирода тетрархом, Матфей называет его теперь царем. Слово «*клятвы*» в греческом тексте во множественном числе; по-видимому, Ирод повторял свою клятву несколько раз.

10. и послал отсечь Иоанну голову в темнице.

Ср. Мк. 6:27–28.

Весь рассказ делается вполне понятен, если принять, согласно показанию Иосифа Флавия о заключении Крестителя в Махероне, что и сам пир происходил там же, а не в Тивериаде (резиденции Ирода) и не в Ливии (Бетарамта), городе, отстроенном и укрепленном Антипой, лежавшем на восточной стороне Иордана и недалеко от Иерихона. Махерон был первоначально укреплен Александром Йаннаем и потом Иродом I, который устроил там царский дворец. Он находился на восточной стороне Мертвого моря, на южной границе Переи. Это была самая сильная иудейская кре-

пость после Иерусалима. Теперь город находится в развалинах. Место же, где он стоял, известно у туземных арабов под названием М'кауp.

11. И принесли голову его на блюде и дали девице, а она отнесла матери своей.

Ср. Мк. 6:28.

Дело это не остается без примеров в те варварские времена. Согласно рассказу Иеронима, Фламиний, римский вождь, по просьбе своей любовницы, которая говорила, что никогда не видела обезглавленного человека, велел зарезать одного уголовного преступника на пиру. Другие примеры см. у Гейки, Жизнь и учение Христа II, 235–237. Точное время казни Крестителя определить довольно трудно. Шюрер (Geschichte), тщательно рассмотрев мнения Кейма и Визелера (I, 443 и сл.), приходит к следующему окончательному выводу: «В конце концов, мы должны, придерживаясь показаний Нового Завета, относить смерть Христа к Пасхе 30 года (по нашему счету), Крестителя — к 29, а брак Антипы с Иродиадой — к несколько более раннему времени, может быть, к 29 году или на несколько лет раньше».

12. Ученики же его, придя, взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу.

Ср. Мк. 6:29.

О возвещении Спасителю о смерти Крестителя учениками Иоанна у Марка не говорится.

13. И, услышав, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком.

Ср. Мк. 6:30–33; Лк. 9:10–11;
Ин. 6:1–2.

Следующий рассказ о чуде насыщения пяти тысяч пятью хлебами имеется у всех четырех евангелистов. Евангелист Иоанн здесь ясно сближается с синоптиками в первый раз. У Марка Спаситель говорит ученикам, чтобы они шли одни в пустынное место и немного отдохнули. Ибо много было отходящих и приходящих, так что и есть им было некогда. У Матфея не говорится об учениках, а об одном только Иисусе Христе. Причина удаления ясна из Евангелия Марка. Поэтому представляется неверным толкование, что Он удалился на восточный берег или из боязни смерти от руки Ирода Антипы, или даже для того, чтобы пощадить врагов Своих и помешать им присоединить к одному преступлению другое. Согласно Луке, события представляются в той же связи, как и у других синоптиков, но Спаситель удаляется на другой берег после того, как двенадцать, возвратившиеся с проповеди, рассказали Христу о том, что видели. У Иоанна на причины удаления не указывается. Из всего этого мы можем только вывести, что была не одна причина удаления, а несколько, и ничто не мешает объединить их. Специальная причина, указываемая Матфеем, есть

слух о смерти Иоанна. Ἐκεῖθεν значит «оттуда», но место, откуда отправился Спаситель, точно не указывается. Может быть, отправление через озеро было из того места, где Спаситель получил известия о смерти Иоанна; может быть из Назарета (Мф. 13:54), если принимать, что речь Мф. 13:54–58 находится в ближайшей связи с данным стихом. Вместо ἐρημὸν τόπον (*пустынное место*) у Лк. 9:10 город Вифсаида. По сопоставлению выражения Луки «в город, называемый Вифсаидой» (*в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою*), это чтение у Луки, как в русском переводе, не признается лучшим) с показаниями Матфея и Марка мы можем вывести, что местом удаления было *пустынное место* около Вифсаиды, которая, как ясно видно из контекста, находилась на другом берегу озера. Вифсаида была расположена на северной стороне Галилейского озера, несколько выше впадения в него Иордана. Она была вновь выстроена тетрархом Филиппом, который, в честь дочери Августа Юлии, назвал город Юлией. Он находился на восточном берегу Иордана. Впоследствии подарен был Нероном Агриппе II. И теперь на восточном углу равнины Butaiha путешественники находят пустынное место, которое отвечает всем требованиям евангельского рассказа. Как тогда, так и в настоящее время оно было пустынно, потому что земля здесь неудобна для обработки.

14. И, выйдя, Иисус увидел множество людей и сжалился над ними, и исцелил больных их.

Ср. Мк. 6:34; Лк. 9:11.

Слово «выйдя» (ἐξελθών) одни, согласно с Марком, толкуют и как «из лодки»; другие — «из пустынного места». Третьим и то, и другое толкование представляется неправильным, потому что оба толкования нечем доказать, и все это приводит к мысли, что в синоптическом предании здесь пропуск. Но то, что неясно у синоптиков, ясно у Иоанна, который говорит, что перед чудесным насыщением народа Иисус Христос взошел на гору и там сидел со Своими учениками. Ἐσταλαγχνήσθη относится не к больным, а к «народу», как и последующее αὐτῶν. Могло быть, что сожаление Христа вызвано было видом народа, у которого было много больных. Но у Марка несколько иначе: сострадание Христа вызвано было видом народа, который походил на овец, не имевших пастыря.

15. Когда же настал вечер, приступили к Нему ученики Его и сказали: место здесь пустынное и время уже позднее; отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи.

Ср. Мк. 6:35; Лк. 9:12; Ин. 6:5–7.

Согласно рассказу Иоанна, Спаситель, увидев народ, спросил у Филиппа, где купить хлебов, чтобы накормить народ. Матфей рассказывает, что сначала ученики говорили Христу, чтобы Он отпустил народ купить себе пищи в ближайших местах. Можно

предполагать, соглашаясь с Августин, что только после этих слов Господь сказал Филиппу то, о чем упоминает Иоанн; Матфей же и другие евангелисты это последнее опускают. Поэтому, говорит Августин, по поводу этих вопросов совсем нет надобности никому волноваться, потому что здесь один евангелист сообщает о том, что опускается другими. Некоторые предполагают, что ученики, по-видимому, для себя запаслись пищей раньше. Но такому предположению противоречит Мф. 14:17 и параллельные места. Наступил первый еврейский вечер (ὥψια) около 3-х часов вечера; ὥψια в стихе 23 указывает уже на позднее время, когда наступила ночь. Ἦν ὥρα παρήλθεν ἤδη значит «час», — настоящее время, — уже прошел». Смысл следующий: наступило крайнее время, когда нужно подумать о пище для народа. Другие синоптики высказывают ту же мысль в различных выражениях: ὥρος πολλῆς γενομένη (Марк), и: ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν (Лука). Апостолы здесь называются μαθηταῖ учениками. Рассказ синоптиков подтверждается рассказом четвертого евангелиста, хотя дело у него представляется местами несколько иначе сравнительно с другими евангелистами (например, Ин. 6:8–9).

16. Но Иисус сказал им: не нужно им идти, вы дайте им есть.

Ср. Мк. 6:37; Лк. 9:13.

Этот стих у Матфея несколько полнее, чем у других синоптиков.

У последних нет слов *«не нужно им идти»*.

Вы дайте им есть — эти слова одинаковы (в греческом тексте) у всех трех евангелистов, только у Луки, может быть, правильнее вместо ὁμεῖς φαγεῖν, как у Матфея и Марка, — φαγεῖν ὁμεῖς. У Иоанна эти слова пропущены. Согласно Зигавину, *«не нужно им»* сказано вместо *«не должно им»*.

17. Они же говорят Ему: у нас здесь только пять хлебов и две рыбы.

Ср. Мк. 6:37–38; Лк. 9:13; Ин. 6:8–9.

Следует заметить, что Матфей, Марк и Лука говорят о пяти хлебах и двух рыбах, но не сообщают, что хлеба были ячменные. Только один Иоанн говорит о ячменных хлебах. О мальчике, имевшем эти пять хлебов и две рыбки, читаем также у одного Иоанна. Подобное чудо в 4 Цар. 4:42–44, только там двадцать ячменных хлебов и сто людей. См. также Числ. 11:21–22.

18. Он сказал: принесите их Мне сюда.

19. И велел народу возлечь на траву и, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрел на небо, благословил и, преломив, дал хлеба ученикам, а ученики народу.

Ср. Мк. 6:39–41; Лк. 9:14–16;

Ин. 6:10–11.

Рассказ у Матфея короче рассказа всех других евангелистов. Живописнее и подробнее рассказ Марка. Лука добавляет, что Христос велел рассадить народ *рядами по пятидесяти*. У

Матфея и Луки не говорится о раздаче рыб, хотя и сообщается о том, что Христос взял рыбы; у Марка и Иоанна — о раздаче и рыб. Иоанн Златоуст говорит: «Когда (Иисус Христос) отпускал грехи, отверз рай и ввел в него разбойника, когда полновластно отменял ветхий закон, воскрешал многих мертвых, укрощал море, обнаруживал тайны сердечные, отверзал очи, — каковые дела свойственны одному Богу, а не другому кому, — ни при одном из этих действий не видим Его молящимся. А когда намерен умножить хлебы, что было гораздо менее важнее всех прежде исчисленных действий, тогда взирает на небо, как в подтверждение Своего посольства от Отца... так и в научение наше не прежде приступать к трапезе, как воздав благодарение Подающему нам пищу». Шюрер говорит: «У иудеев был прекрасный обычай — ничего не есть и не пить без молитвы (по заповеди Втор. 8:10)». Иларию неизвестно, где умножаются хлебы, на том ли месте, где была трапеза, или в руках принимающих, или же во рту вкушающих. Другие пытались определить явление ближе и говорили, что умножение происходило в руках учеников, потому что для Иисуса Христа осталось бы слишком мало времени, если бы Он Сам начал раздавать каждому из 5 000 людей куски хлеба и части рыбы. Но и ученики, раздававшие хлебы, по вычислению Де-Ветте, должны были бы раздать обеими руками около 216 раз. А если каждый из них еще протягивал руку, чтобы

получить хлеб и рыбу, то они 432 раза должны были протянуть руки. Такого рода вычисления, если только они не излишни, могут показывать, что некоторые сопровождающие чудо обстоятельства не выходили из пределов возможного или даже обычного. Иудейские хлебы обыкновенно бывали широки и тонки, походили на лепешки; вероятно, поэтому мы ни разу не слышим в Новом Завете о резании хлеба, а только о преломлении. Цан замечает, что обстоятельное описание раздачи хлеба учениками и согласное показание евангелистов относительно равного числу апостолов числа коробов, куда были собраны несъеденные и оставшиеся на земле хлебные куски, усиливают впечатление, что участие во всем этом действии апостолов с начала до конца имело для рассказа существенную важность. Апостолы должны были прежде всего научиться, что им следовало исполнить поручение насытить народ даже тогда, когда для этого не доставало естественных средств.

20. И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков двенадцать коробов полных;

Ср. Мк. 6:42–43; Лк. 9:17; Ин. 6:12–13.

Первое предложение стиха Матфея буквально сходно с Мк. 6:42; у Лк. 9:17 переставлено слово «все»: *и ели, и насытились все*. Иоанн дополняет: *когда насытились, то сказал (говорит) ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало*. Этого последнего повеления, которое

косвенно свидетельствует о действительности чуда, потому что при вымысле показалось бы странным, нет у других евангелистов. Но все они согласно говорят, что кусков собрано было 12 коробов (у Марка, кроме кусков хлеба, говорится и об остатках рыбы). «Тем (т.е. умножением хлебов) чудо еще не ограничилось. Господь сделал, что оказался избыток, и избыток не в цельных хлебах, а в кусках, чтобы показать, что это точно остатки от тех хлебов и чтобы не находившиеся при совершении чуда могли узнать, что оно было» (свт. Иоанн Златоуст). На вопрос, откуда взялись эти «короба» (κόφιναι), отвечают, что они были обыкновенной принадлежностью иудеев. О них говорит даже Ювенал (Saturnae, III, 14 и VI, 542: judaeis, quorum sophinus foenumque supellet). Иудеи часто пользовались ими во время путешествий. Впрочем, в настоящем случае коробов, по-видимому, было немного в сравнении с числом собравшихся. То, что в них было взято, было, вероятно, израсходовано на пути, и короба были уже пусты. Так как число коробов — 12, то, может быть, они принадлежали только апостолам.

21. а евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей.

Ср. Мк. 6:44; Лк. 9:14; Ин. 6:10.

Лука и Иоанн сказали об этом раньше. У Марка просто *около пяти тысяч мужей*, у Матфея — *около пяти тысяч человек* (мужей, ἄνδρες), *кроме женщин и детей*. Ориген эту

речь Матфея считает «двусмысленной» (ἀμφίβολον), потому что неизвестно, было ли при насыщении только пять тысяч мужей и не было ни одной женщины, и ни одного ребенка, или же что было пять тысяч мужей, не считая женщин и детей. Некоторые, по Оригену, так и толковали это место, что ни женщин, ни детей совсем не было при умножении пяти хлебов и двух рыб. Но если женщин и детей совсем не было, то зачем евангелисту нужно было присоединять эту прибавку? Он мог бы выразиться так же, как и другие евангелисты, которые ни о женщинах, ни о детях не упоминают. Нельзя согласиться с мнением, что у Матфея преувеличение, потому что чудо само по себе не представляется еще более великим, если среди собравшихся мужчин были еще женщины и дети. То, что последние были, Цан считает «самопонятным», потому что при таком большом числе мужчин, которые собрались преимущественно для того, чтобы получить исцеление, могли находиться и женщины, и дети. Сосчитаны были только мужчины. Женщин и детей было, вероятно, немного, и на них не обращали внимания при счете.

22. И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ.

Ср. Мк. 6:45; Ин. 6:14–15.

Лука пропускает весь дальнейший рассказ, Марк добавляет, что Спаситель понудил учеников отправиться на другую сторону к Вифсаиде, т.е.,

как нужно предполагать, к западной Вифсаиде у Капернаума. Это подкрепляется Ин. 6:17, где прямо указывается на Капернаум. Если бы у нас был только рассказ Матфея и Марка, то причины, почему Спаситель понудил Своих учеников отправиться на другую сторону озера, были бы совершенно неясны. Оба евангелиста ограничиваются объективно-историческим изложением фактов, причем их выражения, за исключением некоторых отдельных слов, буквально сходны. Причины переправы учеников через озеро объясняет в своем Евангелии только Иоанн. При этом из двух стихов Ин. 6:14–15 лишь последняя часть Ин. 6:15 несколько совпадает с Мф. 14:23 и Мк. 6:46.

23. И, отпустив народ, Он возшел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один.

Ср. Мк. 6:46; Ин. 6:15–17.

Евангелист Иоанн говорит ясно, почему Спаситель удалился на гору. Народ, увидевший чудо, хотел прийти, неожиданно взять Христа и сделать царем, очевидно, земным. Поэтому Христос удалился на гору. В это время была уже глубокая ночь.

24. А лодка была уже на середине моря, и ее било волнами, потому что ветер был противный.

25. В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю.

Ср. Мк. 6:48; Ин. 6:19, с довольно значительными различиями.

Марк добавляет: *хотел миновать их.* Ночные посты и стражи сменялись

у иудеев и греков три раза в течение ночи. У римлян было четыре стражи, и этот обычай со времени Помпея распространился и в Палестине. На четыре стражи намекается в Мк. 13:35; Деян. 12:4 и прямо говорится здесь у Матфея и Марка. Четыре воина, из которых обыкновенно состояла стража, назывались кватернионом, и четыре кватерниона сменялись в течение ночи (ср. Ин. 19:23). Так как насыщение народа было около времени Пасхи (Ин. 6:4), т.е. в последней половине марта или начале апреля, или около времени весеннего равноденствия, когда ночь равнялась дню, то четвертая стража ночи была около 3-х часов утра. Буря же продолжалась в течение трех ночных стражей до четвертой. В течение девяти часов ученики с трудом проплыли 25 или 30 стадий (185 метров).

26. И ученики, увидев Его идущего по морю, встревожились и говорили: это призрак; и от страха вскричали.

Ср. Мк. 6:49–50; Ин. 6:19.

На объективность явления указывает выражение Марка «все», т.е. бывшие в лодке, а у Матфея множественное число, в котором поставлены глаголы и причастия (ιδόντες, λέγοντες, ἐταράχθησαν, ἔκραξαν). Явление можно было бы считать галлюцинацией, если бы здесь говорилось только об одном лице. Но у нескольких людей не бывает одинаковой галлюцинации, как и снов.

27. Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: ободритесь; это Я, не бойтесь.

Ср. Мк. 6:50; Ин. 6:20–21.

Спаситель раскрывает ошибку учеников, вызвавшую в них страх, категорическим утверждением, что это Он. Это значило, что бывшее пред учениками явление было не призраком, а действительностью.

28. Петр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде.

Рассказ о хождении Петра по водам не встречается у других евангелистов, и он свойственен только Матфею. Дословно: «повели мне идти к Тебе на воды». Своей верой, говорит Иларий, Петр опережал других. Он первый отвечает Христу: *Ты... Сын Бога Живого* (Мф. 16:16); первый прекословит Христу, считая Его страдания злом (Мф. 16:22); первый торжественно обещается умереть со Христом и не отречься (Мф. 26:33); первый препятствует омыть себе ноги (Ин. 13:8); вынимает меч против тех, которые взяли Господа (Ин. 18:10). Почти то же говорит Иероним, только несколько подробнее. Слова «если это Ты» некоторые толковали в том смысле, что в них выражается не вера, а сомнение Петра. Но они могут указывать только на внезапную перемену в душе Петра, состояния неизвестности и страха на состояние полной веры в то, что пред Ним находилась действительно Личность Спасителя, идущего по водам.

29. Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу,

30. но, видя сильный ветер, испугался и, начав утонать, закричал: Господи! спаси меня.

Выражение «видеть сильный ветер» очень характерное. Петр, конечно, ветра, не видел, а видел только сильную бурю или вздымающиеся воды. На ветер здесь указывается как на причину волнения, и слово это употреблено для обозначения вообще всех обстоятельств бури.

31. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился?

Вместо «поддержал» лучше «взял» (ἐπέλαβετο). Глаголом διστάζω выражается сомнение, колебание, двойная мысль, мнение, положение. Вера Петра заставила его и дала ему возможность идти по водам, страх заставил его погружаться в воду (καταποντίζεσθαι). Златоуст говорит, что «это происшествие чудеснее прежнего, потому и случилось после. Когда Христос показал, что Он Владыка моря, Он производит перед учениками другое удивительнейшее знамение. Прежде Он запретил только ветрам, а теперь и Сам ходит по водам, и другому позволяет сделать то же». По поводу страха Петра Иоанн Златоуст говорит: «Так бесполезно быть близ Христа тому, кто не близок к Нему верою».

32. И, когда вошли они в лодку, ветер утих.

Ср. Мк. 6:51, где говорится только об одном Спасителе, что Он вошел в лодку. У Матфея — множественное число (вошли они). Марк говорит об одном Спасителе, потому что раньше сообщил о хождении только Его одного по морю. Иоанн (Ин. 6:21) говорит: *они хотели принять Его в лодку*. Отсюда выводили, что если ученики хотели, то Сам Христос не хотел этого, а вместе с Петром прошел много, чтобы утвердить его веру, но когда они подходили к берегу, то вошли в лодку.

33. Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий.

Ср. Мк. 6:51–52.

Во все время хождения Христа и Петра по водам буря продолжалась. Она утихла только тогда, когда они вошли в лодку недалеко от берега. У Марка вставлено: *и чрезвычайно изумлялись в себе и дивились* (Мк. 6:51). И далее: *ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено* (Мк. 6:52). Связь между этими выражениями не очевидна. Согласно Оригену, слова «истинно Ты Сын Божий» были сказаны учениками в лодке (ср. Мф. 14:22; Мк. 6:45).

34. И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую.

Ср. Мк. 6:53; Ин. 6:21.

Евангелисты не указывают точно на место выездки, говоря, что они высадились в земле Геннисаретской, но не в Вифсаиде (Марк) и не в Капернауме (Иоанн), куда первоначально хо-

тели направиться ученики. По всей вероятности, место высадки было несколько южнее Вифсаиды (западной) и Капернаума. Словом «Геннисарет», или «Геннисар» называлось не только Галилейское озеро, носившее еще названия «моря Галилейского», «моря Тивериадского», но и западный берег озера, некогда бывший одним из самых плодороднейших мест Палестины, но теперь совсем одичавший. Древние еврейские названия Киннерет (Числ. 34: 11), Киннерот (Нав. 11:2; 19:35; 3 Цар. 15: 20) служили обозначением озера (от еврейского «киннор» — арфа, которую озеро напоминает по внешнему виду), города в колене Неффалимовом (Нав. 19:35) и местности около него.

35. Жители того места, узнав Его, послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех больных, 36. и просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикасались, исцелялись.

ГЛАВА 15

1–20. Споры и учение по поводу «предания старцев».

— 21–28. Исцеление дочери хананеянки. — 29–39. Насыщение четырех тысяч семью хлебами.

1. Тогда приходят к Иисусу Иерусалимские книжники и фарисеи и говорят:

Ср. Мк. 7:1.

Вся эта глава совпадает по изложению с Мк. 7:1–37; 8:1–10. То, что это было в Геннисарете, видно из Мф. 14:34,

и это косвенно подтверждается евангелистом Иоанном, который, изложив беседу в Капернауме, говорит, что *после сего Иисус ходил по Галилее* (Ин. 7:1). Весьма вероятно, что это было через некоторое время после Пасхи, близкой к событиям насыщения пяти тысяч. Книжники и фарисеи прибыли из Иерусалима, о чем единогласно свидетельствуют Матфей и Марк. Это были люди более почетные, по сравнению с провинциальными, и отличались более сильной ненавистью ко Христу, чем эти последние. Вероятно, эти фарисеи и книжники были отправлены Иерусалимским синедрионом.

2. зачем ученики Твои преступают предание старцев? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб.

Ср. Мк. 7:2–5.

В дальнейшем рассказе Матфей отступает от Марка, который приводит подробную справку о том, в чем именно заключались предания иудейских старцев относительно омовения рук и за что книжники и фарисеи обвиняли Спасителя и Его учеников. Показание Марка весьма хорошо подтверждается имеющимися у нас талмудическими сведениями об этих иудейских обрядах. У фарисеев было множество омовений, и соблюдение их доходило до крайней мелочности. Различались, например, разные сорта воды, имевшие разную очистительную силу, числом до шести, причем было точно определено, какая вода годится для тех или иных омовений. Особенно обстоятельны

были определения об омовении рук. Говоря об омовениях рук, евангелисты, и особенно Марк, обнаруживают весьма близкое знакомство с тогдашними обычаями иудеев, изложенными преимущественно в небольшом талмудическом трактате об омовении рук «Ядаим». Омывения рук, как показывает Эдершейм (1901, II, 9 и сл.) преимущественно на основании этого трактата, были не законным установлением, а «преданием старцев». Иудеи так строго соблюдали обряд омовения рук, что раввин Акиба, будучи посажен в тюрьму и имея воды в количестве, едва достаточном для поддержания жизни, предпочел умереть от жажды, чем есть неумытыми руками. За несоблюдение омовения перед обедом, считавшегося установлением Соломона, полагалось малое отлучение («нидда»). Фарисеи и книжники обвиняют учеников, а не Самого Спасителя, подобно тому, как они сделали это при срывании колосьев.

3. Он же сказал им в ответ: зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?

Ср. Мк. 7:9.

Фарисеи и книжники обвиняют учеников в нарушении предания старцев, а сами виновны в нарушении заповедей Божией. Эта последняя нарушается «преданием вашим», относящимся не к омовениям, а совсем к другому предмету. Согласно Златоусту, Спаситель предложил этот вопрос, «показывая, что согрешающий в великих делах не должен с такой заботливос-

тью подмечать в других маловажные поступки. Вас бы надлежало подвергнуть обвинению, говорит Он, а вы сами обвиняете других». Спаситель раскрывает заблуждение фарисеев в том, что они обращали внимание на мелочи и упускали из виду важнейшее в человеческих отношениях. Омывение рук и почитание отца и матери — противоположные полюсы в человеческих нравственных отношениях. Как Иоанн Златоуст, так и Феофилакт и Евфимий Зигавин говорят, что Спаситель здесь не оправдывает учеников в несоблюдении мелочных фарисейских установлений и допускает, что был некоторый род нарушения со стороны Его учеников человеческого установления. Но вместе с тем утверждает, что со стороны книжников и фарисеев было также нарушение и в гораздо высшем смысле, и, что имеет гораздо большее значение, в нарушении этом было виновато их предание. Господь здесь ставит *clavum clavo retundit*.

4. Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет.

Ср. Мк. 7:10.

Цитаты из Исх. 20:12; 21:17; Втор. 5:16; Лев. 20:9.

Согласно святителю Иоанну Златоусту, Спаситель «не тотчас обращается к учиненному проступку и не говорит, что он ничего не значит, иначе Он увеличил бы дерзость обличителей, но сперва сражает дерзость их, поставляя на вид преступление гораздо важнейшее и возлагая его на главу

их. Он не говорит и того, что нарушающие постановление хорошо поступают, чтобы не подать им случая к обвинению Себя, но и не осуждает поступок учеников, чтобы не подтвердить постановления. Равно не обвиняет и старцев, как людей законопреступных и порочных, но, все это оставив, избирает другой путь и, порицая, по-видимому, подошедших к Нему, касается между тем сделавших сами постановления».

5. А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался,

6. тот может и не почитать отца своего или мать свою; таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим.

Ср. Мк. 7:11–12.

У Матфея почти тождественно с Марком, но с пропуском слова «*корван*» и с заменой слов Марка: *тому вы уже попускаете ничего не делать для отца своего или матери своей*, другими выражениями, изложенными в первой половине 6-го стиха. Конструкция стиха у Матфея менее ясна, чем у Марка. Слово «*корван*» есть буквальный перевод часто употребляемой иудейской обетной формулы, подвергавшейся многим злоупотреблениям.

Основания обетной практики были даны в Священном Писании Ветхого Завета (см. Быт. 28:20–22; Лев. 27:2–4, 9–12, 26–29; Числ. 6:2–3, 13–15, 21; 21:2–3; 30:2–17; Втор. 23:21–23; Суд. 11:30–31; 1 Цар. 1:11). Впоследствии обеты сделались предметом иудейской

казуистики. Слово «*корван*» было переименовано в «*конам*» «из благочестия». Стали говорить не только «данная вещь *конам*», но и «*конам* глаза мои, если они будут спать», «*конам* руки мои, если они будут работать» и даже просто «*конам*, что я не буду спать» и прочее (см. Талмуд. Пер. Переферковича, III, 183). Дар Богу по-еврейски назывался «*корван*» (как у Мк. 7:11), и о нем часто упоминается в Лев. 1–3, где агнцы, козлы, тельцы, принесенные Богу во всесожжение, мирную жертву или в жертву за грех, называются «*корван*», т.е. «жертва». Газофилакия (казнохранилище) в храме, куда складывались приношения от народа, метонимически называется «*корван*» или «*корвана*» Мф. 27:6. Обеты могли и должны были часто отменяться, главная причина этого заключалась в том, что в них раскаивались («харата»), и в этом случае законники должны были их отменять. Обычай, который порицает Спаситель, заключался в том, что книжники дозволяли человеку этой формулой посвящать свою собственность храму и таким образом уклоняться от обязанности помогать своим родителям. Законническая формула, таким образом, была более священна, чем божественная заповедь, изложенная в Писании.

7. Лицемеры! хорошо пророчествовал о вас Исаия, говоря:

8. приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня;

9. но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.

Ср. Мк. 7:6–8.

У Марка эти слова пророка Исаии (Ис. 29:13) были сказаны Христом раньше обличения книжников и фарисеев. Смысл этой цитаты в приложении к настоящему случаю вполне понятен. Соблюдением преданий своих старцев фарисеи и книжники хотели угодить Богу, потому что все эти предания, как и вообще все еврейское законодательство, имели религиозный характер. Книжники и фарисеи думали, что, умывая руки перед вкушением пищи, они исполняют религиозные требования, которые обязательны для всех, и тем более для таких религиозных учителей, какими являлись Христос и Его ученики. Несоблюдение преданий старцев могло служить и в глазах врагов Христа, и в глазах народа признаком отступления от истинных религиозных учений. Но враги Христа не замечали, что, соблюдая эти мелочи, не имевшие никакого отношения к религии, они не обращали внимания на более важное и нарушали не предания старцев, а заповеди Божии. Отсюда было ясно, что не религия Христа, а их собственная религия была ложной. Они приближались к Богу только устами своими и языком чтили Его.

10. И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумеите!

Ср. Мк. 7:14.

Поставив Своих врагов в безвыходное положение чрезвычайной силой

Своей аргументами, Спаситель оставляет их и обращается с речью ко всему народу. На это и указывает *προσκαλεσάμενος* — «призвав» или «подзвав» народ, который стоял тут же, может быть, только расступившись перед своими учителями и руководителями, беседовавшими со Христом.

11. не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека.

Ср. Мк. 7:15 — с небольшой разницей в выражениях.

Когда фарисеи обвиняли учеников в том, что они ели неумытыми руками, Спаситель говорит, что никакая пища не оскверняет человека. Но если пища не оскверняет, то тем более вкушение ее неумытыми руками. Тут был изложен совершенно новый принцип, который, как ни прост сам по себе, и до сих пор еще не понимается многими как следует. В нем выражается мысль, противоположная той, что какая-нибудь пища может быть причиной духовного или религиозного осквернения. Здесь Иисус Христос мыслит, очевидно, не о законном, а о нравственном осквернении, которое имеет отношение не к тому, что входит в уста (ср. 1 Тим. 4:4), а к тому, что выходит из уст (безнравственные речи). Судя по контексту, против Моисеевых установлений Спаситель не говорит, но применение Его речи к ним неизбежно, так что вследствие этого закон и его господство подвергаются материальной отмене. В соответствии

ющем месте у Марка правильно находят некоторую двусмысленность. Матфей подставляет объяснительное «из уст» вместо «из человека».

12. Тогда ученики Его, приступив, сказали Ему: знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие, соблазнились?

У Марка и других евангелистов нет стихов, соответствующим стихам 12–14. Но у Марка (Мк. 7:17) можно найти пояснительное примечание, которого нет у Матфея, и на основании его заключать, что ученики приступили к Спасителю не при народе, а тогда, когда Он с ними вошел в дом. Впрочем, об этом можно догадываться и из показаний Матфея в стихах 12 и 15 по сравнению с Мф. 13:36, где употреблены почти одинаковые выражения.

«Слово сие» многие относят к изложенному в стихах 3–9. Но лучше с Евфимием Зигавином здесь понимать 11-й стих. Потому что это *слово*, если было обращено к народу, могло показаться особенно соблазнительным для фарисеев. Фарисеи сильно соблазнялись именно этими словами Христа, потому что видели в них уничтожение и открытое поправление не только своих преданий, но и всей Моисеевой общности.

13. Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится;

Согласно Иоанну Златоусту, Спаситель говорит это о самих фарисеях

и их преданиях. Растение здесь служит образом фарисеев как партии или секты. Мысль, выраженная здесь Христом, сходна с мыслью Гамалиила (Деян. 5:38).

14. оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму.

Ср. Лк. 6:39.

Согласно Иоанну Златоусту, если бы Спаситель говорил это о законе, то назвал бы его слепым вождем слепых. Ср. Мф. 23:16, 24. У Луки (Лк. 6:39) подобное изречение вставлено в Нагорную проповедь.

15. Петр же, отвечая, сказал Ему: изъясни нам притчу сию.

Ср. Мк. 7:17.

Речь совпадает по смыслу со второй половиной указанного стиха у Марка. Различие от Мк. 7:17 Мейер называет «несущественным». Лучшее чтение — просто «притчу», без добавления «сию». Если принимать слово «сию», то просьба Петра будет, конечно, относиться к 14-му стиху. Но здесь вопрос вполне разъясняется Марком, у которого слова Петра, несомненно, относятся к Мк. 7:15, а у Матфея, следовательно, к 11-му стиху. Дальнейшая речь Спасителя подтверждает такое толкование.

16. Иисус сказал: неужели и вы еще не разумеете?

Ср. Мк. 7:18.

Смысл тот, что даже *вы*, — слово, на котором особенное ударение, —

так долго со Мною пребывавшие и у Меня учившиеся, неужели даже и вы еще не понимаете?

17. еще ли не понимаете, что все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон?

Ср. Мк. 7:18–19.

У Марка гораздо подробнее: *Неужели и вы так непонятливы? Неужели не понимаете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон.* Для рассматриваемого места встречается параллель у Филона (*De opificio mundi*, I, 29), который говорит: «Через уста, по словам Платона, входит смертное, а выходит бессмертное. Через уста входит пища и питье, тленного тела тленное насыщение. А слова, бессмертные законы бессмертной души, которыми управляется разумная жизнь, из уст выходят».

18. а исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека,

Ср. Мк. 7:20.

То, что входит в человека (пища), не оскверняет его. А то, что выходит из его сердца, может его осквернять. Дальнейшее точное объяснение дается в следующем стихе

19. ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лже-свидетельства, хуления —

20. это оскверняет человека; а есть неумытыми руками — не оскверняет человека.

Ср. Мк. 7:23.

Христос не отменял закона Моисеева и не говорил, что всякий род пищи или питья полезен человеку. Он говорил только, что никакая пища и никакие способы ее принятия не оскверняют человека.

21. И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские.

Ср. Мк. 7:24.

Как у Матфея, так и у Марка совершенно неясно слово «*оттуда*». Ориген полагал, что из Геннисарета, по которому Спаситель путешествовал (Мф. 14:34; Мк. 6:53); а удалился, может быть, вследствие того, что слушавшие Его фарисеи соблазнялись по поводу речи о предметах, оскверняющих человека. Удалившись от Израиля, Иисус Христос приходит в пределы Тирские и Сидонские. У Иоанна Златоуста, Феофилакта и других при толковании настоящего места много рассуждений о том, зачем же Спаситель говорил ученикам, чтобы они на путь язычников не ходили, когда Сам идет к ним. Ответ дается в том смысле, что Спаситель отправился в пределы Тирские и Сидонские не для проповеди, а чтобы «скрыться», хотя и не мог этого сделать.

Из этих толкований ясно, что Спаситель, вопреки обычному мнению, «переступал границы Палестины» и, хотя и немного, находился в язычес-

кой стране. Если мы согласимся с этим, то дальнейшая история представится нам несколько понятнее.

Тир (по-еврейски «цор» — скала) был знаменитый финикийский торговый город. Около времени завоевания царства Израильского Салманассаром (721 г. до Р.Х.) ассирийцы осадили его, но не могли взять после пятилетней осады и только наложили на него дань (Ис. 23). Около времени разрушения Иерусалима (588 г. до Р.Х.) Навуходоносор обложил Тир и взял его, но не разрушил. В 332 году до Р. Х. после семимесячной осады Тир был взят Александром Македонским, который распял 2 000 тирян за сопротивление. Тир теперь называется Эс-Сур. С 126 г. до Р.Х. Тир был самостоятельным городом с эллинистическим устройством.

Сидон (рыбный город, рыбная ловля, рыболовство — корень одинаковый с [Виф]саида) был древнее Тира. О Сидоне часто упоминается в Ветхом Завете. В настоящее время в нем до 15 000 жителей, но его торговое значение уступает Бейруту. Сидон называется теперь Саида.

22. И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется.

Ср. Мк. 7:25.

Рассказа, изложенного в 22-м стихе и далее в стихах 23–24, ни у Марка, ни у других евангелистов нет. Выражения Марка (Мк. 7:25) совсем иные, чем у Матфея. Матфей и Марк называют эту женщину различными на-

званиями: Матфей — хананеянкой, Марк — гречанкой (ἑλληνίς) и сиро-финикиянкой. Первое название — хананеянка — согласуется с тем, что сами финикияне называли себя хананеями, а свою страну — Ханааном. В Быт. 10:15–18 перечисляются потомки Ханаана, сына Хама, в числе которых первым значится Сидон. Из показания Марка, что женщина была гречанка, можно заключать, что она называлась так только по языку, на котором, по всей вероятности, говорила. В Вульгате это слово переведено, впрочем, через gentilis — язычница. Если этот перевод верен, то слово указывает на религиозные верования женщины, а не на ее наречие. Что же касается названия «сиро-финикиянка», то так назывались финикияне, жившие в области Тира и Сидона или Финикии, в отличие от финикиян, живших в Африке (Ливии) на северном ее берегу (Карфаген), которые назывались Λιβυφῶνικες, карфагенянами (лат. роепі). Откуда эта женщина узнала о Христе и о том, что Он — Сын Давидов, неизвестно, но весьма вероятно, что по слухам, потому что в Евангелии Матфея встречается прямая заметка, что слух о Христе распространился по всей Сирии (Мф. 4:24), бывшей поблизости от Финикии. О последней в Евангелиях не упоминается. Женщина называет Христа сначала Господом (κύριε) и потом Сыном Давидовым. Название Христа Господом в Новом Завете обычно. Так называет Христа сотник (Мф. 8:6, 8; Лк. 7:6) и самарянка (Ин. 4:15, 19). Против

мнения, что женщина была прозелиткой врат, говорит стих 26 (Мк. 7:21). Но выражение «Сын Давидов» может указывать на ее знакомство с иудейской историей. В предании она известна под именем Юсты, а дочь ее — Вероники. Женщина говорит: помилуй не дочь мою, а меня. Потому что болезнь дочери была болезнью матери. Она не говорит: приди и исцели, но — помилуй.

23. Но Он не отвечал ей ни слова.

И ученики Его, приступив, просили Его: отпусти ее, потому что кричит за нами.

Сопоставляя рассказы Матфея и Марка, мы должны представить дело так. Спаситель прибыл в языческую территорию вместе со Своими учениками и вошел в дом, чтобы *утаить*ся или скрыться (λαθεῖν — Марк). Причины того, что Спаситель *не хотел, чтобы кто узнал* о Его пребывании в Финикии, нам неизвестны. Но здесь не было ничего неестественного или несогласованного с Его другими действиями, потому что Он поступал так и в других случаях, удаляясь от толпы и для молитвы (Мф. 14:23; Мк. 1:35; 6:46; Лк. 5:16 и др.). Можно предполагать, что в настоящем случае удаление Христа от израильского общества произошло ввиду великих событий, требовавших уединения, о которых рассказывается в Мф. 16–17 (исповедание Петра и преображение). Крик женщины, как казалось ученикам, не соответствовал намерению Христа остаться наедине, и они просят Его отпустить

ее (ср. Мф. 19:13). В слове «отпусти» (ἀπόλυσον) не выражается того, что ученики просили Христа удовлетворить просьбу женщины.

Согласно Марку, женщина вошла в дом, где был Спаситель, и там кричала о помощи (Мк. 7:25 — εἰσελθοῦσα), а согласно Матфею, это было, когда Спаситель был на пути. Противоречия нет, потому что то и другое было возможно. Дальнейшее объяснение в комментариях к следующему стиху.

24. Он же сказал в ответ: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева.

Ключ для объяснения всего этого дают Иоанн Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигавин, которые полагают, что целью отказа Христа было не испытание, а открытие веры этой женщины. Это нужно точно заметить, чтобы понять дальнейшее. Хотя Златоуст и говорит, что женщина слышала слова Христа: *послан только к погибшим овцам дома Израилева*, но вероятнее, что не слыхала, потому что сказано: *Он не отвечал ей ни слова*. Ответ ученикам был и практически, и теоретически верен, потому что Христос должен был ограничить и ограничивал Свою деятельность только домом Израилевым, и в этой индивидуализации Его деятельности заключался ее универсальный характер. Евангельское выражение нельзя объяснять в том смысле, что здесь разумеется духовный Израиль. Если бы Христос прямо отпустил женщину, как просили Его ученики, то у нас не было бы прекрас-

ного примера, который поясняет, каким образом *Царство Небесное силою берется* (Мф. 11:12). Оно берется несмотря на все препятствия и даже унижения, которым подвергаются или могут быть подвергнуты язычники.

25. А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне.

Ср. Мк. 7:25–26.

У Марка подробнее сообщается, что женщина упала к ногам Спасителя и просила Его, чтобы Он изгнал демона из ее дочери. О προσέκυψε см. комментарии к Мф. 2:2. Женщина теперь не называет Христа Сыном Давидовым, а только Господом и поклоняется Ему как Богу.

26. Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам.

Ср. Мк. 7:27 с добавлением: «дай прежде насытиться детям».

Буквально: «нельзя (не должно) взять хлеб у детей и бросить псам» (у Марка — *нехорошо*). Думают, что Спаситель говорит здесь «ex publico iudaeorum affectu» (Эразм), или, что то же, обыкновенной речью иудеев, которые называли язычников псами; израильтяне же, как чада Авраама, — *сыны царства* (Мф. 8:12) и имеют первое право на хлеб благодати и истины. Иудеи называли язычников псами по причине идолопоклонничества и нечистой жизни.

27. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их.

28. Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот час.

29. Перейдя оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому и, взойдя на гору, сел там.

Ср. Мк. 7:31.

Согласно Марку, Христос, *выйдя из пределов Тирских* (так по некоторым чтениям), *опять пошел* через Сидон (в русском переводе этого нет) *к морю Галилейскому*, в среднюю часть (ἀνὰ μέσον — ср. 1 Кор. 6:5; Откр. 7:17) пределов Десятоградия (в русском переводе — *через пределы Десятоградия*). Под горой понимают какую-нибудь высокую местность на берегу озера, а не какую-нибудь отдельную гору. Из рассказа Матфея не видно, на какой стороне Галилейского озера это было, но Марк говорит ясно, что на восточной.

30. И приступило к Нему множество народа, имея с собою хромых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их к ногам Иисусовым; и Он исцелил их;

31. так что народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева.

Ср. Мк. 7:37.

У Марка — только первое предположение 31-го стиха Матфея, выраженное совсем иначе. Затем Матфей

добавляет слова, которых нет у других евангелистов. Выражения «славить, прославлять Бога» встречаются в Новом Завете много раз (Мф. 9:8; Мк. 2:12; Лк. 5:25–26; 7:16; 1 Пет. 2:12; 4:11; Рим. 15:9; 1 Кор. 6:20; 2 Кор. 9:13 и др.). Но нигде нет прибавки «Израилева», как здесь. На этом основании думают, что теперь Христос находился среди язычников, которые прославляли чуждого им Бога — *Бога Израилева* (ср. Мк. 8:3 — *некоторые из них пришли издалека*).

32. Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге.

33. И говорят Ему ученики Его: откуда нам взять в пустыне столько хлебов, чтобы накормить столько народа?

Ср. Мк. 8:1–4 со значительным различием в выражениях.

Если о насыщении пяти тысяч человек рассказали все четыре евангелиста, то настоящий рассказ принадлежит только Матфею и Марку. По общему содержанию он настолько похож на рассказ о насыщении пяти тысяч пятью хлебами, что многие принимали его за вариант одного и того же события. Если бы так, то это могло бы, с одной стороны, повлиять на истолкование первого рассказа, а с другой — дало бы повод считать оба рассказа легендарными. Но другие держатся иных мнений. Еще в древ-

ности обращали внимание на различия обоих рассказов и на этом основании утверждали, что в них изображаются два действительных события. Так, Ориген писал между прочим: «Теперь же, после исцеления немых и прочих, (Господь) милосердствует о народе, пребывавшем около Него уже три дня и не имевшем пищи. Там ученики просят о пяти тысячах, здесь же Сам Он говорит о четырех тысячах. Те вечером насыщаются, проведя с Ним день, об этих же говорится, что они с Ним пробыли три дня, и они получают хлебы, чтобы не ослабеть на пути. Там говорят ученики о пяти хлебах и двух рыбах, которые имелись у них, хотя Господь об этом не спрашивал, здесь же отвечают на вопрос, что у них было семь хлебов и немного рыбок. Там Он повелевает народу возлечь на траве, здесь же не велит, а возвещает народу о том, чтобы возлечь... Эти на горе насыщаются, а те — в пустынном месте. Эти три дня пребывали с Иисусом, а те — один день, в который вечером насытились». Проведением различия между двумя насыщениями занимались также Иларий и Иероним. То, что это были действительно два события, решительно подтверждается Самим Спасителем, Который указывает на это в Мф. 16:9. Предположение, что оба события тождественны, основывается на мнимой трудности вопроса учеников: «Откуда нам взять в пустыне столько хлебов?», — так скоро забывших прежнее чудо, но подобная медлительность в вере встре-

чается среди людей и в других случаях, и примеры ее сообщаются в самом Писании (ср. Исх. 16:13 с Числ. 11:21–22; см. Исх. 17:1–7; Элфорд). Весь этот рассказ имеет, по-видимому, связь с предыдущим рассказом об исцелении дочери хананейки и крохами, которые падают со стола господ псам. Чудо было совершено в Десятоградии, т.е. там, где население состояло если не исключительно, то преимущественно из язычников. Отношение чисел первого и второго насыщения таково: 5000:4000; 5:7; 2:х; 12:7 (число людей, хлебов, рыб и наполненных хлебами коробов).

34. Говорит им Иисус: сколько у вас хлебов? Они же сказали: семь, и немного рыбок.

Ср. Мк. 8:5.

Матфей добавляет *и немного рыбок*. Слово «рыбок» (ἰχθῦδια) здесь уменьшительное, вместо прежнего «рыбы» (ἰχθῦς) у синоптиков и ὀψάρια у Иоанна (Ин. 6:9).

35. Тогда велел народу возлечь на землю.

Ср. Мк. 8:6.

«Во всем прочем поступает подобно прежнему: рассаживает народ на земле и делает так, что в руках учеников не убывают хлебы» (свт. Иоанн Златоуст). Внешне событие отличается теперь от прежнего только числами.

36. И, взяв семь хлебов и рыбы, воздал благодарение, преломил

и дал ученикам Своим, а ученики народу.

37. И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных,

Ср. Мк. 8:7–8.

Добавление к рассказу «*благовив, Он велел раздать и их*» (т.е. хлеба) встречается только у Марка. Параллель 37-го стиха — Мк. 8:8, с некоторой разницей в выражениях. У Матфея добавлено: *(семь корзин полных)*, чего нет у Марка. Вместо «коробов», в которые собраны были куски после насыщения пяти тысяч, теперь говорится о «корзинах» (σπυρίδες). Слово это, кроме Евангелий, употреблено еще только один раз в Новом Завете (Деян. 9:25), где говорится, что апостол Павел спущен был в корзине по стене в Дамаске. На этом основании предполагают, что это были большие корзины. Откуда они были взяты, совершенно неизвестно. Может быть, они были принесены людьми, ходившими за Христом, и первоначально наполнены провиантом. Число корзин, наполненных кусками от оставшихся хлебов, теперь соответствует числу преломленных и розданных народу хлебов.

38. а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей.

Ср. Мк. 8:9.

Матфей и здесь добавляет «*кроме женщин и детей*», чего нет у Марка (см. комментарии к Мф. 14:21).

39. И, отпустив народ, Он вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские.

Ср. Мк. 8:9–10.

Вместо «в пределы (τὰ μέρη) Магдалинские» (согласно русскому переводу) у Марка «в пределы (τὰ μέρη) Далмануфские». Августин не сомневается, что это одно и то же место, только имеющее другое название. Поэтому что в многочисленных кодексах и у Марка также пишется «Магедан». Но в таком случае почему же одно и то же место означено разными названиями? Прежде всего заметим, что правильное чтение у Матфея не Магдала, а Магадан. Так в Синайском, ВД, древних латинских, сиро-синайском. Слово Магадан или Магедан считают тождественным с Магдалой (современный Медждель). Магдала значит «башня». Так называлось местечко на западном берегу Галилейского озера, может быть, упоминаемое в книге Иисуса Навина (Нав. 19:38). Оно было родиной Марии Магдалины. Почему оно называлось еще Магаданом, неизвестно. О самом Магадане, если он не был тождествен с Магдалой, ничего неизвестно. Большинство путешественников полагало, что Магдала находилась верстах в пяти к северу от Тивериады, где теперь селение Медждель. В настоящее время это маленькое селение. В нем до полдюжины домов, без окон, с плоскими крышами. Здесь царят теперь лень и нищета. Дети бегают по улицам полуобнаженными. Далмануфа, упомянутая у Марка, находилась, по-видимому, где-нибудь

по близости от Магдалы. Если так, то в показаниях евангелистов нет противоречия. Один место, куда прибыл Христос со Своими учениками на лодке, называет Магаданом (Магдалой), другой указывает на местечко поблизости от него.

ГЛАВА 16

- 1–4. Просьба фарисеев и саддукеев о знамении с неба и ответ им Спасителя. — 5–12. Закуска фарисейская и саддукейская. — 13–20. Исповедание Петра. — 21–23. Речь Христа о страданиях. — 24–28. Учение о кресте.*

1. И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показать им знамение с неба.

Ср. Мк. 8:11; Лк. 11:16, 29.

У Марка (Мк. 8:11–13) рассказ несколько короче, чем у Матфея (стихи 1–4). Уже древними толкователями была замечена некоторая несообразность и неестественность указанной здесь в Евангелиях связи фарисеев с саддукеями. Объясняли это тем, что хотя фарисеи и саддукеи различались между собой догматами, но против Христа действовали согласно. Объединение фарисеев и саддукеев может указывать и указывает на дальнейшее и зловещее развитие вражды ко Христу. До столицы доходят все более и более тревожные вести о движении в Галилее, и это вызывает опасения как в правящих религиозных классах, так и среди ревнителей. Психологически это вполне понятно. В среде людей

постоянно замечается склонность к соблюдению установившихся религиозных форм, и они враждебно относятся к нововведениям, особенно тогда, когда этим затрагиваются их материальные интересы. Поэтому вражда против учения, совершенно выходящего из круга этих общих положений, была естественна. У Марка говорится только об одних фарисеях (Мк. 8:11), но саддукеи Матфея могли быть и иродианами. О фарисеях и саддукеях упоминается здесь у Матфея пять раз (стихи 1:6, 11–12).

Какого знамения хотели фарисеи и саддукеи? Согласно Златоусту, эти враги Христа просили Его остановить солнце, или же сделать недвижимой луну (τὴν σελήνην χαλινῶσαι), или низвести молнию, иди произвести перемену в воздухе, иди сделать что-нибудь подобное. Согласно Феофилакту, фарисеи и саддукеи просили Христа остановить только солнце или луну. Но Евфимий Зигавин говорит, что они хотели видеть чудо над солнцем или луной, или над звездами. Фарисеи и саддукеи, говорит Феофилакт, думали, что знамения на земле совершаются дьявольской силой и Веельзевулом. Не знали неразумные, что и Моисей в Египте сделал много знамений на земле, огонь же, сошедший с неба на имущество Иова, был от дьявола. Поэтому не все, что с неба, от Бога, и не все, что бывает на земле, от демонов. Мысли верные и характеризуют фарисеев и саддукеев.

Настоящий рассказ представляет некоторым толкователям повторе-

нием рассказа Мф. 12:38 и сл., и тождественным с ним. Но если Матфей рассказывает почти то же во второй раз и при других обстоятельствах, то можно ли предполагать, что он позабыл то, что было говорено им раньше? Совершенно было естественно, если враги Спасителя отвечали несколько раз на Его чудеса требованием знамения с неба. Так как в иудейском предании существовало мнение, что демоны и ложные боги могли совершить знамения на земле и только истинный Бог преподает знамения с неба, то фарисеи и саддукеи и просили теперь об этом Христа, вполне предполагая, что Он не будет в состоянии удовлетворить их просьбы. Если для врагов Христа были неубедительны совершенные Христом на земле чудеса, то небесные чудеса были бы для них убедительны. Об обычае иудеев требовать знамения см. 1 Кор. 1:22.

2. Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет ведро, потому что небо красно;

3. и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете.

Текст этот в настоящей связи встречается только у Матфея. (Сходные выражения совершенно в другой связи встречаются в Лк. 12:54–56). В словах Христа содержится чрезвычайно тонкое и богатое смыслом обличение Им Своих врагов. Ошибку их мышления и просьбы Он делает для

них наглядной. Они просили какого-нибудь земного, необычайного знамения и именно с неба. Христос указывает им на вещи, совершенно обыденные и им известные, бывающие на небе, о которых они умеют рассуждать. Но будучи опытни в метеорологических наблюдениях, почему же они не могут или не хотят понять и убедиться в истинности мессианского достоинства Христа, когда Он являет великие знамения? «В низшей области, — говорит Цан, — они столь же ясновидящи, как пророки, в высшей — они столь слепы, что не видят знамений уже начавшегося *καιρός* (времени) и не считают их знамениями. Эти знамения — те, на которые Спаситель уже указывал Иоанну и народу (Мф. 11: 4–14)».

4. Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дается ему, кроме знамения Ионы пророка. И, оставив их, отошел.

Ср. Мф. 12:39; Мк. 8:12; Лк. 11:29.

Буквальное повторение Мф. 12:39. У Марка (Мк. 8:12) эта речь предваряется словами «и Он, глубоко вздохнув, сказал», которых нет у других евангелистов. Резкие обличительные слова были, следовательно, сказаны с выражением глубокого сожаления и глубокой скорби по поводу ослепления и заблуждения фарисеев и саддукеев. Очень хорошо выражает это Златоуст: «Хотя такой вопрос должен был возбудить гнев и негодование, однако человеколюбивый и милосерд-

ный Господь не гневается, но сожалеет и болезнует о них как о неисцельно больных, которые после стольких доказательств Его могущества все еще искушали Его. Они спрашивали Его не для того, чтобы уверовать, но чтобы уловить». «Так как они просили знамения не для того, чтобы уверовать, то Спаситель называет их в другом месте и лицемерами за то, что они одно говорили, а другое делали». Зигавин к этому прибавляет, что Он называл их лицемерами не только потому, что они одно говорили, а другое делали, но за то, что считали себя мудрыми, будучи глупыми. Церковные писатели думают, что знамение Ионы было знамением с неба потому, что во время смерти Христа солнце помрачилось и вся тварь изменилась. В словах «оставив их, отошел» правильно находят обозначение «праведной суровости» и замечают, что Спаситель «никогда не оставлял так народа».

5. Переправившись на другую сторону, ученики Его забыли взять хлебов.

6. Иисус сказал им: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской.

Ср. Мк. 8:15.

Под закваской следует понимать вообще весь образ мыслей, направление, дух учения фарисеев и саддукеев и их деятельность. Как зло, так и добро развиваются, хотя и в противоположных направлениях. Движущей силой при этом служит закваска. Связь этих слов Христа с предыдущим вопросом

фарисеев и саддукеев о знамении с неба не очевидна. Могло быть, что их просьба подала только повод к речи о закваске фарисейской и саддукейской, и эта речь отличалась общим характером, не относясь, собственно, к тому, что изложено в начале 16-й главы. Христос Своими словами хотел обозначить развращающее влияние на народ учения и деятельности фарисеев и саддукеев.

7. Они же помышляли в себе и говорили: это значит, что хлебов мы не взяли.

Ср. Мк. 8:16.

Спаситель думал об одном, ученики — о другом. Он думал и говорил о закваске фарисейской и саддукейской, ученики — о хлебах, которые позабыли взять. Слово διηλοῦρίζοντο (*помышляли*) показывает, что ученики не говорили вслух о том, что у них нет хлебов.

8. Уразумев то, Иисус сказал им: что помышляете в себе, маловерные, что хлебов не взяли?

9. Еще ли не понимаете и не помните о пяти хлебах на пять тысяч человек, и сколько коробов вы набрали?

Ср. Мк. 8:17–19.

Выражение «сколько коробов вы набрали» (как и подобное же в следующем стихе) есть эллиптическое вместо «хлеба во сколько коробов вы набрали», потому что ученики, конечно, собирали не короба и не корзины, а хлеб в них.

10. ни о семи хлебах на четыре тысячи, и сколько корзин вы набрали?

Ср. Мк. 8:20.

Употребление различных слов: κόφινος (короба) и σπυρίδες (корзины) в точности соответствует терминам, употребленным в рассказах о двух чудесных насыщениях (Мф. 14:20; 15:37).

11. как не разумеете, что не о хлебе сказал Я вам: берегитесь закваски фарисейской и саддукейской?

12. Тогда они поняли, что Он говорил им беречься не закваски хлебной, но учения фарисейского и саддукейского.

У Марка (Мк. 8:17–21) рассказ гораздо подробнее, чем у Матфея. Но текста, соответствующего стихам 11–12, нет у других евангелистов, кроме Матфея.

13. Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?

Ср. Мк. 8:27; Лк. 9:18.

Евангелист Марк (Мк. 8:22–26) вставляет здесь рассказ об исцелении слепого и говорит, что это было в Вифсаиде, очевидно, Юлии, на северо-восточной стороне от Галилейского озера и что именно оттуда Спаситель пошел с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой (Мк. 8:27). Какие это были селения, Марк не указывает. Разговор с учениками, согласно Марку,

произошел, когда они шли со Спасителем этой дорогой. Таким образом, мы в состоянии с достаточной точностью определить место, где был разговор, но скоро ли это было по прибытии на северо-восточный берег, сказать трудно. Начиная речь об исповедании Петра, Матфей и Марк (Мк. 8:22) сходятся друг с другом, а потом к ним присоединяется и Лука (Лк. 9:18), так что о дальнейших событиях рассказывается с небольшими различиями всеми тремя синоптиками. Подробнее всех рассказывает здесь Матфей, у которого с конца 16-го до 19-го стиха идет рассказ, не встречающийся у других евангелистов.

Кесария называется Филипповой, вероятно, для того, чтобы отличить ее от Кесарии Палестинской или Стратоновой. Спаситель спрашивал учеников о Себе Самом вдали от иудейского, враждебного к Нему, мира. По сообщению Иеронима, Филипп, брат Ирода (Антипы), тетрарх Итурей и Трахонитиды, выстроил (construit) Кесарию в честь Тиверия кесаря и самого себя, и она во время Иеронима называлась Панеей. Находилась ли Кесария в провинции Финикии, как утверждает Иероним, трудно сказать. Здесь начинается Иордан у отрогов Ливана из слияния двух маленьких речек, из которых одна, по свидетельству Иеронима, называлась Иор, а другая — Дан, откуда и получилось название реки — Иордан. Город был расположен у подножия Ливана недалеко от так называемого «верхнего» истока Иордана на день пути от Сидона. Некогда он на-

зывался Лаис (Суд. 18:7, 29) и после — Дан, но в латинские времена — Паней или Паниас от горы Пания, у подножия которой находился (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XV, 10, 3; тж. Евсевий, «Церковная история», VII, 17: ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισαρείας, ἣν Πανεῶδα φοίνικες προσαγορεύουσιν). В настоящее время Кесария называется Баниас. Город и его окрестности были преимущественно населены язычниками (Иосиф Флавий, «Иудейская война», III, 9, 7). Согласно Мк. 8:27 (τὰς κόμας = τὰ μέρη Матфея), Иисус Христос, по-видимому, не входил в него. Христос не спрашивал, за кого считают Его книжники и фарисеи, хотя они и часто приходили к Нему и разговаривали с Ним. Согласно Зигавину, Он спрашивал учеников не как незнающий, но назидательно, чтобы Петр сказал открытое ему.

14. Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков.

15. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня?

16. Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живаго.

*Ср. Мк. 8:29 — просто: Ты Христос;
Лк. 9:20: за Христа Божия.*

Феофилакт замечает, что Петр не сказал: «Ты Христос, Сын (υἱός) Божий», т.е. без артикля ὁ, но с артиклем — истинный — ὁ υἱός, т.е. Он Сам, Единый и единственный, Сын не по благодати, но из самого существа От-

чего рожденный, ибо христами (χριστοί) были многие: все ветхозаветные цари и священники, истинный же Христос (ὁ χριστός) — один». Написание в греческом артикля перед словом «Христос» почти равнялось тому, что это слово превращалось в собственное имя Христа, каким оно и сделалось в первоначальной Церкви. Все другие христы были, таким образом, только нарицательные. Один Спаситель был собственно и истинно Христос. Таков смысл исповедания Петра. Христос есть Сын Бога Живаго, Бог называется так в Священном Писании Ветхого Завета (Числ. 14:21; Втор. 32:40; 3 Цар. 17:1; Пс. 41:3; 83:3; Ис. 37:4, 17 и др.) и часто в Новом (Мф. 26:63; Ин. 6:57; Деян. 14:15; Рим. 9:26; 14:11 и др.). По мнению Златоуста, Петр был в это время как бы устами апостолов и не только от себя, а от всех них дал свой ответ. Слова Петра были свидетельством об истинном человечестве Христа и истинном Его Божестве, на признании которых зиждется вся жизнь Церкви.

17. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах;

«Сын Ионы» — еврейское Вар — Иона, переданное буквально по-гречески. Отец Симона Петра назывался Иоанн (греч. Тишендорф), как видно из Ин. 1:42; 21:15–17. В Евангелии Матфея он называется сыном Ионы (только здесь), что означает собствен-

но «голубь». Как сокращенная форма от имени Иоанн она больше нигде не встречается. Слово «открыли» (ἀπεκάλυψεν) указывает не на полученное всеми учениками уже при первом последовании за Христом откровение, но на откровение, специально данное Петру. «Плоть и кровь» соответствует еврейскому «бешпар ведам» (у раввинов) — описательное выражение вместо «человек», обозначающее его слабость, обусловленную телесной стороной человеческой организации. В Талмуде этим выражением часто обозначается человеческая природа в противоположность божественной.

18. и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее;

«Так как Петр исповедал Христа Сыном Божиим, то Он говорит: это исповедание, которое ты исповедал, будет основанием верующих, так что каждый, кто намеревается строить здание веры, положит в основание это исповедание» (Феофилакт). В двух случаях в греческом употреблены два разных слова: в первом случае πέτρος и во втором — πέτρα. Πέτρος, конечно, не то же, что πέτρα. Об этом изречении возникали огромные споры, особенно со времени реформации. Одни (католики) говорили, что Христос на личности Петра намерен был создать Свою Церковь, и это подало повод к возникновению известного учения о главенстве над Церковью римских пап как преемников Петра. Другие утверждали,

что выражение «*ты — Петр*» соответствует словам Петра «*ты — Христос*»; что дальнейшее *пётра*, в отличие от *пётрос*, указывает не на личность Петра, а на его исповедание, на котором Христос и создал Свою Церковь. Разница между практическими следствиями, которые выводятся из этих двух толкований, легко понятна. Мы уклонились бы от истины, если бы в таком важном изречении стали подразумевать только игру слов. Но что Христос действительно обещал воздвигнуть Свою Церковь не на личности Петра, на это указывает именно обстоятельство, что изменил слово *пётрос* на *пётра*. Таким образом, вопрос разрешается, если мы сосредоточим толкование только на слове *пётра*, следуя буквальному смыслу евангельского выражения. Под скалой или «петрой» никогда не разумелись люди в Ветхом Завете, а выражение это было усвоено Иегове (Втор. 32:4; 2 Цар. 22:32; Пс. 61:3; 94:1; Ис. 26:4; 44:8). Только Бог, Бог во Христе или Христос в Боге есть вечная скала, на которой должна быть создана Церковь. В Новом Завете *пётра* ни разу не употреблено об обыкновенных людях (Мф. 7:24–25; 27:51:60; Мк. 15:46; Лк. 6:48; 8:6, 13; 1 Пет. 2:4–7; Рим. 9:33; 1 Кор. 10:4; Откр. 6:15–6), а или об обыкновенных камнях, или о Самом Христе. Таким образом, естественен вывод, что Христос, воспользовавшись именем Петра, указал здесь только на Самого Себя, и именно в том смысле, в каком исповедал Его перед учениками Петр (отсюда — *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*). Признание и испо-

ведение Его Сыном Бога Живаго, вышедшее из уст Петра, должно было сделаться основанием Церкви. Выражение, по-видимому, имеет ближайшую аналогию в Ин. 2:19, 21, когда Христос указывал на храм, а в действительности говорил о Самом Себе.

Слово *Церковь* встречается в Евангелиях только здесь и Мф. 18:17, но часто в Деяниях, у апостола Павла, четыре раза в Соборных Посланиях и несколько раз в Апокалипсисе соответствует еврейскому «кагал».

Феофилакт под вратами адовыми понимает убийство и прелюбодеяние. Но выражение *πύλαι ᾗδου* (врата адовы) основывается на образном представлении ада как здания с крепкими воротами (Прем. 16:13; 3 Мак. 5:36). Это часто встречается у классиков. Форма «ворота» и теперь сохранилась в выражении «Оттоманская порта», которое значит «оттоманские ворота». Слово «ад» у нас означает место вечного мучения. Но еврейский «шеол» или греческий ад имели тогда более широкий смысл. Они означали царство смерти вообще и, таким образом, область смерти или разрушения. Всякий, кто умер или погиб, находился в аду. Церковь в выражении Христа сравнивается со зданием; так с ним же сравнивается и ад. Понятно, что одно здание против другого не может вести борьбы. Ее ведут люди, находящиеся и живущие в здании. Выражение *πύλαι ᾗδου*, следовательно, образное и употреблено потому, что борьба сил ада против Церкви ведется из его ворот. Последнее слово «*ее*» можно относить (в грече-

ском тексте) или к скале (τῇ πέτρῃ), или к Церкви (ἐκκλησίαν), и это дало повод Оригену предложить объяснение, что то и другое возможно. Но за отношение «ее» к слову «Церковь» говорит ближайшее положение «ее» к этому слову, и главным образом то, что, по смыслу слов Христа, враждебные нападения сил ада направляются не на один камень в фундаменте, а на все здание.

19. и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах.

Если раньше Церковь была представлена под видом здания, то теперь образ изменяется: речь о здании заменяется речью о Царстве Небесном. Образ же ключей, взятый, очевидно, от здания, применяется теперь к Царству Небесному. Последнее, таким образом, представляется опять под видом здания, в которое входят через запираемые и отпираемые двери. Выражение «Царство Небесное» означает то же, что и предшествующее — «Церковь». Только последнее указывает больше на Церковь с ее видимой стороны, тогда как Царство Небесное — на невидимую и вечную сторону Церкви. О ключах ада упоминается в Откр. 1: 18; ср. 9:1; 20:1.

«Писатель изображает воскресшего Христа как имеющего ключи ада, т.е. власть над ним, силу входить в него и освобождать из него или ввер-

гать в него. Подобно этому, и Царство Небесное приравнивается к крепости с запертыми воротами. Кто имеет ключи, тот может войти в нее, допустить или исключить. По Откр. 3:7 эта власть принадлежит Самому Христу. Образ имеет аналогию у Ис. 22:22 и выражает высшую власть. Иметь ключи значит иметь абсолютное право, не оспариваемое никем. Возможно, что в слове «ключи» первоначально выражена была мысль о проникновении Петра в божественную истину. Его мысль, что Иисус есть Сын Бога Живаго, была ключом, с которым Петр допускал в Христово Царство. Приводя других к той же вере, он мог также открывать им Царство в противоположность книжникам и фарисеям, которые запирали его перед глазами желавших войти в него (Мф. 23:13)». Это место обыкновенно понимается в смысле права духовных лиц отпускать людям или удерживать за ними грехи.

20. Тогда [Иисус] запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Иисус Христос.

Ср. Мк. 8:30; Лк. 9:21.

Евангелисты Марк и Лука, пропускаемая изложенное у Матфея в стихах 17–19 и связывая Мк. 8:30 и Лк. 9:21 со своей предыдущей речью, говорят о том же, о чем и Матфей, но выражаются совершенно иначе, чем он. Если бы Матфей здесь только повторил слова Марка и Луки, то речь евангелиста относилась бы к запрещению говорить о

том, что сказано было Христом Петру. Но так как Христос запретил говорить не об этом, а о том, что Он — Христос, то Матфей изменяет выражения *περὶ αὐτοῦ* — *о Нем* (Марк) и *τοῦτο* — «это» (Лука) и говорит точно: *ἵνα μηδὲν εἰπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός* (*чтобы никому не сказывали, что Он есть Христос*), чего нет у других синоптиков, выражения которых, однако, столь же точны, как и у Матфея. Этот стих составляет переход к дальнейшему учению о том, в чем заключается истинный смысл приписанного Христу Петром и, без сомнения, другими учениками достоинства. Что Иисус есть Христос, Мессия, Сын Божий, это еще могло быть понятно и ученикам, и народу. Но что с такими названиями соединялись predetermined страдания, это было непонятно даже и самим ученикам. Если бы ученики преждевременно раскрыли перед народом мысль о страдающем Христе, то это могло бы помешать исполнению божественных предначертаний о страданиях и, таким образом, сделать как бы неполным истинное и правильное осуществление мессианской идеи. Поэтому Спаситель, как видно из выражений евангелистов, настойчиво и строго запрещает ученикам говорить о том, что им было открыто не плотью и кровью, а Отцом Его Небесным.

21. С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от

старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

Ср. Мк. 8:31; Лк. 9:22.

Галилейское служение Христа простому народу теперь окончилось.

Слово «старейшины» или «пресвитеры» первоначально прилагалось к таким старым людям, которые могли быть в совете пригодными представителями остального народонаселения, но задолго до времени Христа это название перестало означать возраст и сделалось названием должности. Оно означало лиц, которые считались пригодными по своему высокому или влиятельному положению в обществе войти в состав сената. Старейшины Синагог были, без сомнения, главными лицами в государстве. Они были как бы шейхами народа. Слово «шейх» значит «старик».

22. И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!

Марк (Мк. 8:32) только один прибавляет слова «и говорил о сем открыто». Слов, которые произнес Петр, Марк не помещает, и они встречаются только у Матфея. Возражение Петра основывалось на том, что его исповедание было совершенно противоположно настоящей речи Христа о Его страданиях.

23. Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому

что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое.

Ср. Мк. 8:33.

Возражение Петра свидетельствует о том, что ни он, ни другие ученики не понимали достаточно речь Христа о Его истинном мессианском величии. «Петр, заключая о деле по человеческому и плотскому рассуждению, думал, что страдание Христа позорно и Ему несвойственно» (свт. Иоанн Златоуст). Согласно Златоусту, Христос, отвечая Петру, сказал, что препятствовать Ему и сокрушаться о Его страдании не только вредно и пагубно для Петра, но что он и сам не может спастись, если не будет всегда готов умереть. Некоторые толкователи думали, что не Петр был теперь порицаем, а злой дух, который внушил апостолу такие речи. Здесь употреблено такое же выражение, какое Спаситель употребил в Мф. 4:10, и, без сомнения, Он высказал его относительно того же самого искушения. Он взглянул на мгновение через Петра и увидел за ним прежнего Своего врага, искусно воспользовавшегося предрассудками, вспыльчивостью и честностью простодушного апостола. В действительности же это было прежнее искушение, которое теперь было сделано через Петра, — избежать страданий, гонения, злобной ненависти, презрения и смерти и вместо этого воздвигнуть земное владычество с полной властью над земными престолами.

24. Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за

Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною,

Ср. Мк. 8:34; Лк. 9:23.

Матфей говорит, что эта речь была сказана только ученикам; Марк — ученикам и народу; Лука — всем. Очень трудно объяснить, откуда взялся здесь народ. Речь евангелистов показывает, что события не происходили с такой быстротой, как это у них представляется.

Златоуст объясняет стих так: «Я, — говорит Спаситель, — не заставляю, не принуждаю; но предоставляю это собственной воле каждого. Поэтому и говорю: *если кто хочет*. Я приглашаю на доброе дело, а не на злое и тягостное, не на казнь и мучения, к чему Мне нужно было бы принуждать. Дело само по себе таково, что может вас привлечь. Говоря таким образом, Христос только сильнее привлекал к последованию за Ним». Крест здесь не может означать насильственной смерти.

25. ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее;

Ср. Мк. 8:35; Лк. 9:24.

«Нефеш» (душа) в позднейшем еврейском тексте означает личность. Поэтому у Луки (Лк. 9:25) выражение двух первых евангелистов (Мф. 16:26; Мк. 8:36) «*душе своей*» заменено местоимением «себе». Так же у Семидесяти и Иов. 32:2; Притч. 1:18; 19:8; Ам. 6:8. Значит, смысл слов Спасителя таков: кто хочет себя сберечь, тот потеряет себя и т.д. Здесь один из парадоксов,

которыми вообще богат Новый Завет. Указывается на жизнь вследствие самоотречения, простирающегося до полной потери этой самой жизни.

26. *какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?*

Ср. Мк. 8:36–37; Лк. 9:25.

Слово «выкуп» (ἀντάλλαγμα) у Семидесяти и в еврейском тексте обозначается по-разному (Руфь 4:7; 3 Цар. 21:2; Иов. 28:15; Иер. 15:13; Ам. 5:12; Сир. 6:15; 26:17). Смысл слов Христа понятен. Душа человеческая имеет такую ценность, что весь внешний мир ее не стоит. Если человек действительно, а не мнимо погубит душу свою или самого себя, то такое погубление для него невознаградимо ничем. Поэтому человек должен заботиться о том, чтобы спасти душу свою, а такое спасение находится в полной зависимости только от следования за Христом и подражания Ему.

27. *ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его.*

Ср. Мк. 8:38; Лк. 9:26 — с добавлениями «кто постыдится» и прочее, чего у Матфея нет.

Связь между этим стихом и предыдущим недостаточно ясна, ее нужно отыскивать в 24-м стихе, ставя с ним в ближайшее отношение стих 27, а промежуточные стихи 25 и 26 считать вставочным объяснением 24-го стиха. Таким образом, ход мыслей та-

ков: от Сына Человеческого получается спасение, спасается только тот, кто следует за Ним, отрекаясь от самого себя (стих 24). Такое самоотречение необходимо, потому что кто не отречется от самого себя, тот может погубить душу свою и ничем не будет в состоянии ее выкупить (стихи 25–26). Сын Человеческий будет Судьей человека при втором Своем пришествии, во время которого будет обнаружено, кто следовал и не следовал за ним, кто отрекался от самого себя ради Него и кто не отрекался. Тогда Он воздаст каждому по делам его. Так как слова «кто постыдится» и прочее (Мк. 8:38; Лк. 9:26), определяющие и выражающие связь ближе и конкретнее, уже приведены были Матфеем раньше (Мф. 10:33), то он их теперь не повторяет, но добавляет опущенное другими евангелистами выражение: *и тогда воздаст каждому по делам его*. Подобные же выражения встречаются в Иов. 34:11; Пс. 61:13; Притч. 24:12; Иер. 32:19; Иез. 33:20.

28. *Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем.*

Ср. Мк. 9:1; Лк. 9:27.

У Марка и Матфея выражения почти одинаковы, у Луки — несколько иначе. Смысл изречений понятен. Не как земной царь, но как небесный, после гонения, страданий и смерти Христос войдет в славу Свою. Некоторые из слушавших Его лиц доживут

до этого, будут свидетелями Его страданий, смерти и воскресения. Нет надобности говорить, как это предсказание Христа исполнилось, и притом с буквальной точностью.

ГЛАВА 17

1–8. Преображение.

— 9–13. Вопрос учеников об Илии.

— 14–21. Исцеление бесноватого отрока. — 22–23. Речь о смерти и воскресении. — 24–28. Уплата подати на храм.

1. По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних,

Ср. Мк. 9:2; Лк. 9:28; 2 Пет. 1:16.

Стих почти дословно сходен с Мк. 9:2, за исключением того, что Марк не называет Иоанна «братом Иакова» и добавляет в конце «одних» (μόνους) — этого слова, по некоторым чтениям, нет у Матфея. В русском переводе Мк. 9:1 отнесен к 9-й главе, но в греческих изданиях присоединен к 8-й главе (см. у Тишендорфа). В начале стиха в русском переводе (но не в славянском) пропущено слово «и» (опущенное только в Сирокьюрт.). У Луки (Лк. 9:28) вместо *шести* дней указывается *восемь*. Рассказ его не сходен с рассказом первых двух синоптиков. В конце стиха у Луки указывается на цель восхождения на гору — *помолиться*. Прежде всего обращает на себя внимание разница в показании двумя первыми синоптиками и Лукой времени: шесть и

восемь дней. Она объясняется довольно легко. Уже Иероним считал ответ на это «легким» (facilis responsio est), потому что Матфей и Марк говорят о промежуточных днях, а Лука добавляет первый и последний. Кроме того, нужно добавить, что Лука не указывает здесь точного количества дней и употребляет слово ὥσεί, т.е. около восьми дней.

Нужно предполагать, что время преображения было ночью, которая была обычным временем молитвы Спасителя (Мф. 14:23, 25; Лк. 6:12; 21:37; 22:39 и др.); апостолы в это время были отягчены сном и заснули. С горы Спаситель и Его ученики сошли в следующий день (Лк. 9:37). Когда Спаситель взшел на гору, то девять учеников были оставлены у ее подножия, и Он взял с Собой дальше на гору только троих: Петра, Иакова и Иоанна. По общему мнению толкователей, так было потому, что эти ученики «превосходили» всех других (οὗτοι τῶν ἄλλων ἦσαν ὑπερέχοντες — свт. Иоанн Златоуст). Такое толкование значило бы, что у Спасителя были особенно доверенные и любимые ученики. Но здесь следует, по-видимому, объяснять дело несколько проще. Иисусу Христу нужно было уединение для молитвы, и Он должен был удалиться. Это было естественное желание, и все ученики Его понимали. На лицах трех, несомненно, наиболее преданных Ему учеников, было, может быть, написано, что они не желают оставлять Его одного, и они были взяты и вознаграждены за эту свою преданность необычайным небесным

видением. Взяв с Собой троих учеников, Спаситель, несомненно, удалился и от них, как это было в Гефсимании, что видно как вообще из обстоятельств преображения, так и, особенно, из того, что Он после «подошел» (προσέλθων, в русском переводе — *приступив*, стих 7) к ученикам, когда видение окончилось. Слово «возвел» («возводит» — ἀναφέρει) только здесь у Матфея и Марка, и еще у Лк. 24:51.

Вопрос о том, на какую гору возшел Спаситель с учениками, очень труден. Евангелисты не указывают, какая это была гора. У Матфея и Марка слово употреблено без артикля (какая-то гора, неопределенно), у Луки — с артиклем: на известную, определенную гору, также, впрочем, не названную по имени. В параллельном месте 2 Пет. 1:16 о горе вовсе не упоминается. Матфей и Марк согласно указывают только, что это была гора «высокая». У древних толкователей — Златоуста, Илария, Зигавина и других — также встречаемся с полным молчанием об этом предмете. Но кое-где у Оригена, святителя Кирилла Иерусалимского (IV в.) и Иеронима встречаются известия, что это была гора Фавор. После них известие о том, что гора Фавор считалась в древности горой преображения, доходит до нас из VI и VII века. Некоторые путешественники, жившие в это время, согласно сообщают, что в их время на вершине Фавора были три церкви соответственно трем кущам, которые хотел построить апостол Петр. Церкви были круглые и «чрезвычайно заросшие травой и цве-

тами». Около этого же времени Фавор сделался любимой святыней для богомольцев, а во время крестовых походов был предметом особенного интереса. Большинство новейших толкователей, однако же, принимают, что преображение было на одном из отрогов Ермона, недалеко от Кесарии Филипповой. Английский путешественник Стенли стоит за Ермон, так же считает и Томсон, хотя и не без колебаний. Но все это, конечно, только одни предположения. Вопрос о горе до настоящего времени следует считать нерешенным. Молчание о ней древних экзегетов основательно.

2. и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет.

Ср. Мк. 9:2–3; Лк. 9:29; 2 Пет. 1:16–17.

Преобразился, т.е. обыкновенный образ Христа получил некоторый совершенный, высший вид.

3. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие.

Ср. Мк. 9:4; Лк. 9:30–32.

Матфей и Марк говорят об этом кратко, с небольшими отличиями. Но у Луки сообщается то, чего нет у первых двух синоптиков, а именно что явившиеся мужи говорили с Христом об исходе Его в Иерусалиме, что ученики *отягчены были сном и, пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним*. Когда же эти последние начали отходить от Него, то Петр сказал слова о кущах.

Откуда, спрашивает Феофилакт, узнали ученики, что это были Моисей и Илия? Не по изображениям, ибо делать изображения людей тогда считалось делом незаконным. По-видимому, они их узнали по словам, которые те говорили.

4. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илию.

Ср. Мк. 9:5–6; Лк. 9:33 с небольшими различиями в речи.

У Марка добавлено: *ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе*. У Луки то же, но гораздо короче: *не зная, что говорил*. У Матфея все это пропущено. Слова Петра, обращенные ко Христу, по мнению Иоанна Златоуста, являются выражением любви и необычайной восхищенности, причиной которой было видение. Под «кущами» следует понимать не палатки, но шалаши из древесных ветвей, как на празднике кущей.

5. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте.

Ср. Мк. 9:7; Лк. 9:34–35; 1 Пет. 1:17–18.

Слова, сказанные из облака, были, очевидно, словами Самого Бога. Они одинаковы с теми, какие были сказаны при крещении. Но здесь у всех синоптиков встречается одинаковое добавление: *Его слушайте*.

6. И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались.

7. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь.

Согласно Марку (Мк. 9:6), страх учеников обнаружился тогда, когда Петр еще говорил о кущах, а по свидетельству Луки (Лк. 9:34) — когда ученики вошли в облако. Страх был вполне естественным для учеников при обстоятельствах, в которых они находились. Сама необычайная красота и привлекательность явления могла устранивать их (ср. Мф. 28:5, 8; Мк. 16:6, 8).

8. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса.

Ср. Мк. 9:8 — со значительной разницей в выражениях.

Здесь мелкая подробность, указывающая на реальность события. О том, что было бы более важно и для нас интересно, евангелисты молчат. В настоящем случае было бы достаточно, если бы евангелист Матфей окончил свою речь 7-м стихом. Но он так не сделал, а добавил стих 8, живописно изобразив происходившее.

Историческая действительность события лучшими экзегетами вполне признается. Оно связано определенными признаками с тем, что было раньше, т.е. с исповеданием Петра, и имеет близкую связь с тем, о чем рассказывается дальше. Событие не может быть выделено из контекста без того, чтобы не образовался пробел. В точности согласный во всех подробностях

рассказ синоптиков подтверждается намеком четвертого евангелиста, который, правда, прямо не говорит о преображении, хотя и был сам его свидетелем, но ясно на него намекает (Ин. 1:14). А другой очевидец прямо сообщает о нем (2 Пет. 1:16–18). «Истина это, или ложь, или отчасти то и другое, это преобразование на горе Ермон? — спрашивает Эдершейм. — Одно, по крайней мере, несомненно: если это истинный рассказ, то в нем не говорится только о субъективном видении без объективной реальности. Но в этом случае было бы не только трудно, но и невозможно отделить одну часть рассказа от другой — явление Моисея и Илии и преобразование Господа — и приписать последнему объективную реальность, а первое считать только видением». Попытки представить видение мифом или истолковать его на рационалистических началах, по словам Эдершейма, несостоятельны.

9. И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не рассказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых.

Ср. Мк. 9:9; Лк. 9:36.

Матфей передает собственные слова Спасителя (выделяя их знаками препинания), Марк излагает их своими словами в виде так называемой косвенной речи. Лука же указывает только на результат запрещения, говоря, что ученики *умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели*. Причиной запрещения рас-

сказывать о преображении, как обыкновенно в таких случаях, отцы и церковные писатели считают смиренномудрие и вместе с тем нежелание соблазнять тех, которые, узнав о преображении, увидели бы после этого Христа распятым. Может быть и так. Но, по-видимому, правильнее думать, что рассказ о преображении мог показаться не только истинным, но и понятным только по своей связи с воскресением. Поэтому о нем и можно было рассказывать только после воскресения. В такую именно связь составляет оба эти события Сам Спаситель. Невероятно, чтобы причиной запрещения было то, что Иисус Христос хотел отклонить учеников и народ от ложных ожиданий пришествия Илии.

10. И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?

Ср. Мк. 9:10–11.

Вопрос, предложенный учениками во время схождения с горы, предполагает, что учение книжников, по которому до учреждения мессианского царства придет Илия, находилось в противоречии с тем, что ученики только что пережили, или с мыслями, какие появились у них вследствие преобразования. Не явление Илии само по себе, а немедленное после явления исчезновение его, казалось, противоречило учению раввинов. Где же было место для деятельности Илии, когда Христос должен был скоро умереть и воскреснуть? На основании слов про-

рока Малахии (Мал. 4:5) ожидали, что Илия не только обратит отдельных израильтян и приготовит их ко дню откровения, но и будет содействовать восстановлению всей нации.

11. Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все;

Ср. Мк. 9:12 — подробнее.

Возможно, что русский перевод этого стиха неточен. У Матфея вместо «надлежит», как у Марка, поставлено подчеркнутое «должен». Буквально: «Илия приходит и восстановит все». Возможно, неточен и славянский перевод рассматриваемого стиха у Матфея: *Илия убо приидет прежде*.

В словах Спасителя содержится ответ на вопрос учеников. Сначала формулируется переданное учениками мнение книжников, а затем Спаситель поправляет его в следующем стихе. То, что говорят книжники, справедливо, но не о том Илии, который явился во время преображения, а о другом.

12. но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них.

Ср. Мк. 9:13 — нет слов «и не узнали его» и опущен конец стиха.

Иисус Христос говорит, что пришел Илия, разумея Иоанна Крестителя. Иоанн, не будучи Илией в собственном смысле, несомненно, пришел в духе и силе Илии (Лк. 1:17). В этом последнем смысле и называет Иоанна

Илией Спаситель. Что Иоанн не был признан или, лучше, узан как Илия, это понятно. Сложнее понять выражение «поступили с ним, как хотели». Здесь, конечно, намек на исторические обстоятельства смерти Крестителя, но, может быть, и на противоположность жизни первого Илии и второго. С первым Илией люди не могли поступать как хотели. Он был взят живым на небо, а Иоанн — казнен.

13. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

В предыдущих стихах Спаситель ни одного слова не сказал об Иоанне Крестителе, но образная речь Его показывала, что Он говорил именно о нем. Ученики поняли теперь это.

14. Когда они пришли к народу, то подошел к Нему человек и, преклоняя пред Ним колени,

15. сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется и тяжело страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду,

16. я приводил его к ученикам Твоим, и они не могли исцелить его.

Ср. Мк. 9:18; Лк. 9:40.

Вместо русского «приводил» (стих 16) возможно «привел» (πρόσῆυκα, obtuli). Говоря так, отец отрока косвенно обвиняет учеников. Но многие древние толкователи замечают, что в действительности он сам был виновен

в том, что ученики не могли исцелить его сына, и вместо того, чтобы обвинять себя, обвинял их в бессилии. Евфимий Зигавин говорит, что ученики не могли исцелить мальчика вследствие неверия пришедшего. С последними толкователями нельзя согласиться.

17. Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведите его ко Мне сюда.

Ср. Мк. 9:19; Лк. 9:41.

Подробности Мк. 9:20–24 у Матфея опущены. Иероним, Иларий, Иоанн Златоуст, Феофилакт и другие относят обличительные слова Иисуса Христа к отцу больного юноши и к бывшим под горой иудеям и книжникам. Но эти мнения древних толкователей совершенно отвергаются новейшими экзегетами, которые говорят, что здесь Иисус Христос порицает не книжников, а Своих учеников, потому что они не в состоянии были исцелить отрока. Но почему же Он не говорит прямо об учениках, а о «роде неверном и развращенном», т.е. вообще о живших тогда людях, о поколении? Потому, отвечают, что недостаток деятельной веры в учениках ставил их в один ряд с прочими людьми современного Христу поколения. Бенгель: «Суровым обличением ученики причисляются к толпе». То, что здесь имеются в виду ученики, видно из 20-го стиха: отец больного имел веру и потому просил о помощи. Сильные выражения *γενεῶν ἄπλητος*

καὶ διεστραμμένῃ (род неверный и развращенный) можно объяснять из противопоставления веры отца и, по-видимому, других лиц, просивших о помощи, вере учеников.

18. И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час.

Ср. Мк. 9:25; Лк. 9:42.

«Ему» (αὐτῷ) относится к «демону», это видно из параллельных мест Марка и Луки, где запрещение ясно относится к демону.

19. Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его?

В Мк. 9:28 говорится, что это было, когда Спаситель вошел в дом. Где находился этот дом, неизвестно.

20. Иисус же сказал им: по верею вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас;

Ср. Лк. 17:6.

Речь Христа нельзя понимать в буквальном смысле. Эта речь образная, указывает на возможность достижения при помощи веры чрезвычайных результатов.

21. сей же род изгоняется только молитвою и постом.

Ср. Мк. 9:29.

Некоторые экзегеты, ссылаясь на то, что 21-го стиха нет в некоторых

рукописях и переводах, признают этот стих позднейшей вставкой или заимствованием из Мк. 9:29.

Сей род относится, конечно, к демонам.

Изгоняется только молитвою и постом, т.е. только истинно верующий делается способным при помощи молитвы изгонять демонов.

22. Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человеческий предан будет в руки человеческие,

Ср. Мк. 9:30–31; Лк. 9:43–44.

Vulgata: Conversantibus autem eis in Galilea. Греческое слово συντρέφουσιν указывает на тесное сближение, пребывание вместе с исключением посторонних лиц. С этим согласны показания Марка и Луки. Марк и Лука указывают далее на недостаточное понимание учениками речи Спасителя, Матфей — на их скорбь (стих 23). «Сын Человеческий» здесь, очевидно, поставляется в связь с выражением «в руки человеческие».

23. и убьют Его, и в третий день воскреснет. И они весьма опечалились.

Ср. Мк. 9:31–32; Лк. 9:44–45.

По свидетельству Марка, слова Спасителя о страданиях, смерти и воскресении были ученикам непонятны, а спросить Его они боялись. Матфей об этом не говорит, но только добавляет, что ученики *весьма опечалились*. Печаль эта была вызвана, конечно, скорбными сообщениями Христа. «По-

тому они и скорбели, что весьма любил Учителя» (свт. Иоанн Златоуст). На основании слова «*опечалились*» нельзя, впрочем, заключать, что слова Христа были ученикам вполне понятны. Этим соображением устраняется кажущееся разноречие между Матфеем и другими синоптиками.

24. Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы?

Ср. Мк. 9:33 — ограничивается заметкой, что Спаситель и Его ученики прибыли в Капернаум и вошли в дом.

Весь дальнейший рассказ об уплате подати встречается только у Матфея. В слеполенное время (Исх. 30:13 сл.; ср. 2 Пар. 24:6; 4 Цар. 12:12; Неем. 10:33) было установлено, чтобы все израильские мужчины, которым исполнилось 20 лет, ежегодно платили полсикля, или две аттические драхмы, или же одну александрийскую драхму (LXX; Быт. 23:15; Нав. 7:21) в пользу храма для поддержания богослужения. Временем собирания денег, по талмудическому трактату Шекалим, был месяц адар (см. Переферкович. Т. 2, с. 269; сведения об этом налоге в гл. 2 и 7 этого трактата). Что налог существовал во время Христа, видно из сообщений Филона (Quis rerum divinarum heres sit, ed. P. Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 3. Berlin 1898, repr. De Gruyter, 1962, 186, 1–3) и Иосифа Флавия («Иудейские древности» XVIII, 9, 1; «Иудейская война» VII, 6, 6). Он был настолько всеобщим, что даже иудеи

рассеяния платили его. Это не был римский налог, хотя после разрушения Иерусалима деньги и отправлялись в Рим на храм Юпитера Капитолийского (см. Schürer, Geschichte, II, S. 314–315). Был ли этот налог принудительным или нет, неясно. Из вопроса, предложенного сборщиками податей, можно было бы заключить, что налог был добровольным и потому некоторыми отклонялся. При взимании податей богатые не могли давать больше того, что было установлено; бедные — меньше. Цена души каждого была одинакова (Исх. 30:11–16). Греческое слово *δίδραχμον* означает двойную драхму. Согласно Талмуду, «все деньги, о которых говорит закон, суть тирские деньги» (Тосефта Кетувот XII, конец, цит. У Шюрера, т. II, с. 315 прим.). Четыре тирские драхмы равнялись одному еврейскому сиклю. Одна драхма на наши деньги стоила около 20–30 копеек (4–6 г серебра); дидрахма — 40–60 копеек (8–12 г серебра). Статир же был равен 4 драхмам. Вместо *«Учитель ваш не даст ли дидрахмы»* точнее было бы — «не дает ли дидрахм», потому что в подлиннике множественное число поставлено в обоих случаях. Цан объясняет множественное число тем, что сборщики спрашивали не о дидрахме, которую следовало платить в этот именно год, а вообще о том, согласен ли Иисус Христос уплатить этот налог. Подобно этому и мы говорим: «не даст ли кто-нибудь денег», хотя под «день-

гами» и подразумевается иногда только одна монета. Рассказ, несомненно, указывает на положение дел в Палестине до 70 г. по Р.Х.

25. Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних?

26. Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны;

Петр сказал, что во всяком царстве сыны царские свободны, т.е. не обложены налогами. Тем более, следовательно, должны быть свободными в каком-либо земном царстве сыны того Царя, Которому подчинены все царства земные. Смысл сравнения тот, что Иисус Христос есть Сын Божий (стих 5) и Наследник всего, но дом Бога есть храм Его, и в пользу этого храма собирались дидрахмы. Вопрос дан был именно Петру и имел близкую связь с его исповеданием (Мф. 16:16).

27. но, чтобы нам не соблазнить их, пойди на море, брось уд, и первую рыбу, которая попадет-ся, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя.

Статир состоял из четырех драхм, поэтому назывался тетрадрахмой. Его не следует смешивать с золотым статиром (20 драхм).

ГЛАВА 18

1–5. Спор учеников о том, кто больше в Царстве Небесном.

— 6–9. Учение о соблазнах.

— 10–14. Учение о спасении погибших. — 15–20. Учение о примирении

с братьями. — 21–22. Учение прощении обид. — 23–25. Притча о жестоком рабе.

1. В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном?

Ср. Мф. 9:33–34; Лк. 9:46–47.

Параллельный рассказ синоптиков (до Мф. 17:23; Мк. 9:32; Лк. 9:45) был прерван вставкой у Матфея (Мф. 17:24–27) рассказа об уплате подати, которого нет у других евангелистов. В выражении русского перевода *«в то время»* следует подразумевать правильное греческое чтение — ἐν ἐκεῖνῃ τῇ ὥρᾳ, которое, впрочем, если переводить его буквально, значит *«в тот час»*. Это чтение подтверждается некоторыми греческими кодексами и переводами, но в некоторых (между прочим, Сиропинайский, Кюр., армян.) это слово заменено ἡμέρα, день. Последнее считается позднейшей поправкой. ὥρα, впрочем, нельзя и здесь принимать за точное обозначение времени, как и вообще у Матфея. Но что выражение это поставлено у евангелиста не только для обозначения связи, видно из указанного выше параллельного места Марка, который говорит, что Спаситель, когда пришел в Капернаум и был в доме, Сам спросил учеников, о чем они рассуждали на дороге. Таким

образом, это последнее и фактически могло совершиться *«в тот час»*. Судя по тому, что споры учеников, кто из них больше, происходили не один раз и всякий раз вызывали обличения Спасителя (см. Мф. 20:20 сл.; Мк. 10:35 сл.; Лк. 22:24 сл.; Ин. 13:5 сл.), нужно думать, что мысль о земных преимуществах в связи с предполагаемым земным господством такого Лица, Каким был Спаситель, укоренилась в умах учеников, они лелеяли ее, не желали с нею расстаться и при подходящих обстоятельствах выражали ее в присутствии Самого Спасителя, не сдерживаясь и почти не обращая внимания на Его обличения. Может быть, этим объясняется, что Спаситель раскрывал ученикам неправильность подобных мнений не только на словах (как у Лк. 14:7–11), но иногда и при помощи сильных пластических образов, которые должны были неизгладимо напечатлеться в сознании учеников и всех людей мысль о необходимости в Царстве Небесном не господства, а служения и смирения. Ближайшие причины настоящего спора учеников о том, кто из них больше в Царстве Небесном, впрочем, недостаточно ясны, и определить их довольно трудно. Обращая внимание на ὥρα (час), думали, что причиной вопроса была зависть к Петру со стороны других учеников по поводу того, что Христос предпочтительно пред другими повелевал ему уплатить чудесно подать и за Себя, и за него. Что все ученики займут высокое положение в основываемом Царстве — это для них казалось

несомненным. Но кто из них и будет ли кто в нем самый главный, самый больший? Они рассуждали об этом в мирском смысле: кто займет высшее положение при Мессии в Его Царстве? Здесь не прямое, но весьма важное подтверждение факта, что сами апостолы признавали Спасителя за Мессию-Царя, хотя и в земном еще смысле, иначе вопрос, предложенный ими, не имел бы смысла.

2. Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них

Ср. Мк. 9:35–36; Лк. 9:47.

Наставление и назидание дается не только словом, но и примером. Так часто бывает в обыкновенной жизни; подобные же, высочайшие и в полном смысле классические (если можно так выразиться) способы наставлений и научения употреблялись и Христом. Настоящий пример, Им избранный, отличается крайней простотой, но он подразумевает целый переворот в тогдашнем мышлении и воззрениях и указывает на него. Истина, которая запечатлевается в уме и сердце этим примером, отличается такой глубиной, что и в настоящее время не вполне всеми понимается.

3. и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное;

Ср. Мк. 9:36; Лк. 9:48.

Совпадение здесь заключается у синоптиков только в двух словах (Матфей: καὶ εἶπεν; Марк и Лука: εἶπεν

αὐτοῖς). Дальнейшие слова Спасителя у Матфея Марк и Лука пропускают. Слова, помещенные в Мк. 10:15 и совершенно сходные с ними Лк. 18:17, сказаны были в другое время и по другому поводу.

Справедливо замечают, что если в предыдущих разделах Евангелия Матфея речь шла об отношении собиравшихся ко Христу людей к иудейскому народу вообще и к общественному богослужению, то дальнейшие наставления до Мф. 20:28 касаются внутренней жизни основанного Христом общества. В словах Христа, обращенных к ученикам, очевидно, дается им, как взрослым людям, наставление и нравоучение оставлять свои прежние помыслы, расположения и стремления (στροφῆτε, как некоторые считают = μετανοεῖτε = покайтесь) и уподобляться детям. Но что значит уподобляться детям, походить на детей? Что должны делать взрослые, желая уподобиться детям? На эти вопросы можно ответить, что детский характер достаточно известен и мысль, высказанная Христом, вполне понятна без дальнейшего анализа.

Так как дитя поставлено было среди учеников и для примера им вследствие их желания решить вопрос, кто больше, то от общих рассуждений о детском характере и «подобном детям взрослому человеку» нам теперь можно перейти к более частным определениям. Здесь встречается одно из сильнейших и убедительнейших доказательств мысли, что, по общему новозаветному воззрению, последователи Христа должны

как дети уклоняться от присвоения себе какой-либо внешней власти и какого-либо предпочтения себя своим братьям. «Высоко подниматься вверх — это значит опускаться пропорционально низко». Идея Нового Завета заключается не в господстве над людьми, а в служении им. Не внешняя власть должна быть свойственна последователям Христа, а нравственная. Власть над людьми служители Христа приобретают, уподобляясь детям. Эта идея — чисто христианская и отличается чрезвычайной нравственной красотой и привлекательностью, поясняется вообще в Евангелиях самопреданным служением Раба Иеговы и, в частности, несколькими другими примерами, в которых также выражается мысль о христианском служении.

4. итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном;

Ср. Мф. 23:12; Лк. 14:11; 18:14.

Нельзя думать, что мысли, изложенные в 3-м и 4-м стихах, совершенно тождественны. В 3-м стихе излагается общая мысль, что ученики должны уподобляться детям, т.е. всем свойственным им хорошим качествам. Стих 4 представляется выводом из предыдущего, на что указывает частица *οὕτως* (итак), указывает на частную черту детского характера, действительно заключающуюся в смирении. Буквально: «итак, кто смирит себя, как это дитя, тот — больший в Царстве Небесном».

5. и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает;

Ср. Мк. 9:37; Лк. 9:48.

Подробнее излагается этот стих у Луки, самая сокращенная речь — у Матфея. Связь этого стиха с предыдущим объяснить трудно. По нашему мнению, объяснение возможно только при допущении, что в словах Христа «Меня принимает» выражается мысль столько же о Царе, т.е. Христе, сколько и об Его Царстве. При таком толковании в данном стихе можно видеть ответ на последнюю часть вопроса, изложенного в 1-м стихе. Этот вопрос можно расчленить так: 1) кто больше? и 2) кто больше в Царстве Небесном? На первую часть был дан ответ в том смысле, что кто больше, тот должен быть всех меньше, уподобляясь дитяти. На вторую часть — в том, что желающий быть больше всех в Небесном Царстве, должен принимать Христа. Таким образом, Царь и Царство здесь как будто не только не разделяются, но отождествляются, и одновременно с этим сообщается ближайшее представление о том, что такое Небесное Царство. Согласно Матфею, это есть принятие (в свою душу и сердце) Христа, но по Марку и Луке — и Пославшего Его Отца. Так и у Иоанна: *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). Разница в том, что синоптики, говоря о том же, о чем Иоанн, выражают свою мысль в образах.

Спаситель не говорит просто «принимает Меня», но *«кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает»*, с прочими добавлениями Марка и Луки. Выраженная здесь мысль сходна с Мф. 25:35–36, 40, 42–43, 45, где Христос отождествляет Себя с алчущими, жаждущими, странниками, нагими, больными и заключенными в темницу. Здесь же Он отождествляет Себя с детьми. Христос был смирен, незлобив и т.д. как «это дитя» или «одно из этих детей». Кто принимает дитя, тот в лице его принимает и Самого Христа, и Пославшего Его Отца и, следовательно, делается участником Царства Небесного. Но что значит *«принимает»* или, лучше, *«кто принял бы»* (ὅς ἐάν δεῖται у всех трех евангелистов)? Почему сказано не просто «принимает дитя», но *«принимает во имя Мое»*? Что значит это последнее выражение «принимать дитя во имя Христа»? Очевидно, что на эти вопросы можно ответить только установлением точного значения здесь глагола δεῖται, который, конечно, значит «принимаю» и в таком смысле обыкновенно переводится (в Вульгате — *susceperit*, в немецком переводе — *aufnimmt* и прочее), но не всегда. В отличие от λαμβάνω, имеющего почти то же значение, но безотносительно к чувствам, с которыми что-нибудь берется или принимается, δεῖται вообще и большею частью означает «принимаю с расположением, любовью, радостью, дружелюбно» и в таком смысле употребляется как у классиков, так и в

Ветхом и в Новом Заветах (в Библии ни разу во враждебном смысле). См., например, перевод Семидесяти: Притч. 1:3; 2:1; 4:10; 9:9; Иер. 5:3; 17:23; Ин. 4:45; Гал. 4:14; Еф. 6:17; Кол. 4:10; Евр. 11:31 и др. Таким образом, смысл слов Христа таков: «кто принимает с любовью одно такое дитя, тот Меня принимает». А где с любовью принят Христос, там принято и Его Царство, и человек, их принявший, близок ко Христу, следовательно, занимает высшее место в Царстве, подобно тому, как люди, близкие к какому-нибудь земному царю, бывают высшими государственными сановниками. Но, очевидно, между простым приемом, хотя бы и с любовью, и таким, который делается во имя Христа (ἐν τῷ ὀνόματι μου), проводится здесь различие. Принимать дитя с любовью, относиться к нему дружелюбно, подражать ему, ценить его смирение, скромность — это еще не значит принимать с любовью Самого Христа. Он принимается только тогда, когда дитя принимается во имя Его, т.е. когда существует известное отношение принимающего и принимаемого к Его имени, когда дитя принимается в христианском смысле. Таков ближайший, точный смысл слов Христа. Так как дитя поставлено было среди апостолов как живой образец идеи, которую Иисус Христос хотел запечатлеть в уме и сердце Своих учеников, то понятно, что под дитятей можно понимать здесь и взрослых, похожих на детей по своему характеру, в частности, самих апостолов. Значит, Спаситель не говорит

здесь исключительно только о детях или взрослых, а безразлично о тех и других.

Какой же вывод можно сделать из всего сказанного? Речь Христа и ее связь будут еще более понятны, если мы изложим все в таком перифразе. Вы спрашиваете, кто больше в Царстве Небесном. Это вы можете понять, если посмотрите на это дитя, поставленное здесь среди вас. Вам нужно спрашивать не о том, кто больше, а изменить свой образ мыслей (στροφῆς) и сделаться похожими на это дитя. Задает ли оно кому-нибудь подобные вопросы? Нет, оно и не думает о них. И вы также должны прежде всего смирить себя, подобно дитяти, и только при этом условии достигнете первенства, которого желаете. Достижение господства и первенства в мирском смысле не для всех возможно, да в этом нет никакой и надобности. Но для всех возможно достижение такого господства и такого первенства, какие свойственны этому дитяти; они совершенно противоположны мирским. Стараясь подражать детям, вы будете смотреть на них и принимать их с любовью, а принимая с любовью детей, вы будете и ко Мне иметь такие же близкие отношения, как к ним, будете с любовью принимать и Меня и, таким образом, сделаетесь высшими, великими гражданами основанного Мною Небесного Царства.

О числительном ἓν Бенгель замечает: frequens unius in hoc hapite mentio (слово «один» часто употребляется в этой главе).

6. а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской.

Ср. Мк. 9:42. У Луки 17:1–2 — сходные выражения, но в другой связи. У Мк. 9:38–41 и Лк. 9:49–50 здесь вставлены рассказы о человеке, который изгонял бесов именем Спасителя; затем речь Спасителя приводится у Матфея и Марка почти с буквальным сходством.

Сказанное в рассматриваемом стихе, очевидно, противопоставляется речи в предыдущем. Там говорится о принятии с любовью, здесь — о вреде, происходящем вследствие соблазна. Это последнее слово (σκανδαλίστη), как и в других случаях (см. комментарии к Мф. 5:29), указывает на падение. Как в предыдущем стихе «если кто примет» (буквально), так и здесь «если кто соблазнит». Но если в предыдущем стихе «одно дитя», то в данном — «один из малых сих, верующих в Меня». Речь, таким образом, расширяется и обобщается. Стоящее среди учеников дитя служит образом для разъяснения сложных отношений, которые бывают среди взрослых, верующих во Христа. На первый взгляд кажется, что Спаситель переходит здесь к речи почти о совершенно новом предмете, и притом по простой ассоциации, так что данный стих как будто имеет только внешнюю связь с тем, что сказано было раньше. Но несомненно, что он имеет с предыдущими

стихами и более внутреннюю, глубокую, сокровенную связь. Эта последняя выражается, по-видимому, преимущественно словом «соблазнит» (σκανδαλίση). Если в предыдущих стихах был указан достижимый для всех и надежный путь к приобретению себе не мнимых, а действительных преимуществ в учрежденном и учреждаемом Христом Царстве Небесном, то в данном стихе указывается на препятствия, отклоняющие от этого пути, и последствия такого рода деятельности.

Слово πνευμάτων показывает, что здесь имеются в виду не только малые дети сами по себе и как таковые, потому что детям вообще не свойственна сознательная вера, обнаруживающаяся в смирении и унижении, а взрослые, ставящие себя на одну ступень с младенцами.

Греческое слово συμφέρει можно переводить, как в Синодальном переводе, через «лучше было бы» в смысле «полезнее». Таково значение этого глагола у классиков и в Новом Завете (в непереходном значении — Мф. 5:29–30; 19:10; Ин. 11:50; 16:7; 18:14; 1 Кор. 6:12; 2 Кор. 8:10; 12:1 и др.). Смысл дальнейшей речи показывает, в чем заключается польза для лица, которое производит соблазн. Прежде, чем он соблазнит кого-нибудь, для него было бы полезнее, если бы ему повесили на шею мельничный жернов и потопили в морской глубине. Тогда тело его погибло бы, но душа была бы спасена вследствие воспрепятствования ему производить соблазн.

Мельничный жернов — перевод неточен; в славянском переводе точно: *жернов оселский*, т.е. большой жернов, который вертит осел; последний назывался поэтому ὄνος μυλικός (осел жерновный). Неточный перевод в русской Библии сделан, по-видимому, ввиду ассимиляции Лк. 17:2 (λίθος μυλικός — камень жерновный или мельничный жернов). Здесь, конечно, имеется в виду верхний жернов, или так называемый бегун. Потопление в море не было иудейской казнью, но такая казнь практиковалась у греков, римлян, сирийцев и финикиян.

7. Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит.

Ср. Лк. 17:1.

Раньше было сказано, что человек, производящий соблазны, подвергнется тяжкому наказанию; теперь возвещается ему в более общем смысле *горе*.

При толковании данного стиха можно различать первую его половину и вторую, отделенную от предыдущей наречием *πλὴν* (в русском переводе — *но*). Толкуя первую половину стиха, некоторые утверждали, что «если необходимо прийти соблазнам, то необходимо и грешить; если же необходимо грешить, то несправедливо подвергаются наказанию согрешающие, подчиняясь необходимости». Здесь, таким образом, *necessitas consequentiae*. Такое мнение приводит, между прочим, Евфимий Зигавин и

опровергает его тем, что «соблазнам прийти необходимо вследствие необходимости существования демонов, но нет необходимости преданным добродетели производить соблазны, потому что людям свойственна свободная воля. Когда появляются соблазны, то это не зависит от нас, но не подвергаться соблазнам — это вполне от нас зависит». Или Иоанн Златоуст: «Отсюда ясно, что если и необходимо прийти соблазнам, т.е. тем людям, которые наносят вред, то не необходимо нам вредить».

8. Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный;

Ср. Мк. 9:43–45.

Буквально: «...хорошо тебе войти в жизнь увечному или хромоу (κὺλ-λὸν ἢ χωλόν)...». Русский перевод сделан скорее по смыслу, чем буквально. В славянском: *добрейше ти есть вни-ти в живот хрому или бедну* и т.д., причем словом «добрейше», как и в русском, неточно выражено греческое καλόν ἐστιν, а через «бедну» — χωλόν. Впрочем, замечают, что καλόν нужно принимать здесь в значении сравнительной степени вследствие далее встречающегося ἢ (чем). У Семидесяти такая конструкция встречается часто; основание для нее есть в еврейской конструкции, где сравнительная степень употребляется с дальнейшим «мин».

Связь стиха с предыдущим определяют так: «хочешь ли ты не быть таким человеком, которому возвещается горе? ... отсеки их и брось от себя» и т.д. Смысл тот, что «соблазнами не только вредит один человек другому, но они возникают для ученика и из его собственной природы» (Цан), т.е. зависят от его свободной воли, и он обладает возможностью соблазнять и не соблазнять себя и других. Это дает повод к изречениям стихов 8–9, смысл которых по существу тот же, какой в Мф. 5:29–30 (см. комментарии к этому месту).

Выражение «в жизнь» в греческом с артиклем, «известная жизнь», истинная, действительная, не мнимая, не призрачная; и соответствующее выражение «огонь вечный» — также с артиклем, действительный, не призрачный огонь. Идея вечного наказания свойственна была тогдашней иудейской апокрифической литературе (Пр. Сол. 2, 35; Енох. 91:9; 27:3 и др.).

По словам Иоанна Златоуста, Спаситель говорит здесь не о членах тела, а о друзьях и родственниках наших, которые составляют как бы необходимые для нас члены. Это толкование считается «слишком ограничительным». Наши поступки и привычки, как и лица, могут быть столь же дороги нам, как рука или нога.

9. и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя

глазами быть ввержену в геенну огненную.

Ср. Мк. 9:47–48.

Конструкция данного стиха одинакова с предыдущим. Одинаковая мысль повторяется ради выразительности.

10. Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного.

Данный стих содержит «удивительно прекрасную мысль о том, что малые как таковые пользуются особенной защитой у Бога, которая подается им Ангелами — посредниками, видящими лицо Божие». Поэтому попытки добавить и изменить эту мысль в том виде, что под «малыми» понимаются только «верующие во имя Мое» или «пребывающие в Церкви» (как в стихе 6), представляются ограничениями, не соответствующими общей мысли Христа и общему тону Его речи. Мысль Его заключается в том, что ни физически, ни духовно «малые» не только не должны быть соблазняем, но даже не следует и относиться к ним высокомерно и с презрением. Здесь весьма тонкое продолжение ответа на вопрос, кто больше в Царстве Небесном. Так как больше всех «малые», то ошибочно умалять и унижать их.

Толкование, что Христос заимствовал эти образы из существовавшей тогда иудейской ангелологии и что слова Его имеют более или менее

близкие параллели в обычаях тогдашней придворной жизни при царях (ср. 3 Цар. 10:8; Есф. 1:14; Мф. 5:84 Евр. 12:14), собственно, ничего не объясняют. Ближе к евангельским выражениям Тов. 12:15; Дан. 9:13, 20–21. Правильнее думать, что здесь новое учение об Ангелах, самостоятельная мысль о них, выраженная Христом и Его апостолами в многочисленных местах Нового Завета и представляющая собственную, самобытную новозаветную ангелологию, хотя, может быть, и имеющую некоторое формальное сходство с ветхозаветной и иудейской ангелологией. Во всяком случае, мысль, что у «малых» имеются Ангелы, которые защищают их пред Богом, нигде не встречается в таком именно виде, как в Новом Завете. Под «малыми» нужно, скорее всего, понимать детей, которые служат образами для поучения и назидания взрослых, но затем и этих последних; этих «малых» мы должны не соблазнять, а «подражать Ангелам и их попечению о малых сих» (Бенгель).

Видеть лицо Отца Небесного — значит находиться в особенной близости к Богу.

11. Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее.

Многие экзегеты признают данный стих позднейшей прибавкой, заимствованной у Лк. 19:10. По их мнению, вставкой этого стиха затемняется связь 10-го стиха с 12-м, без 11-го стиха совершенно ясная. Морисон, одна-

ко ж, говорит, что свидетельства о неподлинности этого стиха не превышают свидетельств о его подлинности, и последние встречаются в большей части древних рукописей, унциальных и курсивных, древних латинских и сирийских переводах и в Вульгате.

12. Как вам кажется? Если бы у кого было сто овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся?

13. и если случится найти ее, то, истинно говорю вам, он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся.

Ср. Лк. 15:3–5.

Лука называет эту речь Христа притчей. То, что изображается в притче, постоянно бывает в жизни каждого пастуха. Кто, например, не знает, как часто пропавшие животные отыскиваются нашими деревенскими пастухами? Пастух не заботится об остальном стаде, потому что уверен в нем, знает, что порученные его надзору животные не заблудятся, не подвергнутся опасности и не пропадут. Но заблудившееся животное может пропасть.

Сто овец и одна — противопоставление. «Сто» имеет общий (неточный) смысл и употреблено просто вместо слов «большое стадо» (в противоположность «малому стаду», Лк. 12:32); это просто круглое число. Связь стиха с предыдущим 10-м стихом (если бы

даже был исключен 11-й стих) объяснить нелегко. Для пояснения можно указать на то, что в 12-м стихе продолжается речь о ценности в очах Божиих *малых сих*. Они имеют Ангелов — защитников, стоящих пред лицом Божиим, и Бог не попускает, чтобы эти «малые» погибли. Мысль 12-го стиха делается ясной из дальнейшего 14-го стиха.

14. Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих.

Ср. Лк. 15:7.

Некоторые экзегеты, считающие подлинным 11-й стих, принимают, что в этом разделе сначала излагаются «введение к притче» (стих 11), а затем — сама притча (стихи 12–13) и послесловие притчи (стих 14).

15. Если же согрешишь против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего;

Ср. Лк. 17:3 — в другой связи.

Как Бог относится к людям с любовью, так и люди должны любить друг друга. Примирение с братьями, и именно с теми, которые нанесли нам какие-либо обиды, представляется как одна из сторон этой братской любви. Раньше Спаситель говорил, что люди не должны соблазнять *малых сих*; теперь говорит о том, как поступать, когда нам самим наносятся соблазны. «Направив сильное слово против тех, кто соблазняет, Господь

исправляет теперь и соблазняемых» (Феофилакт). Понятно, что под этими наставлениями понимаются не вообще грехи, а именно частные грехи обид и оскорблений. Поэтому некоторые неправильно толковали этот стих в том смысле, что здесь речь идет не о частных лицах, а о самой Церкви, и что она, замечая в своих членах какие-либо грехи, должна поступать так, как здесь указано: обличать и затем отпускать или удерживать грехи.

Выражение *«приобрел ты брата твоего»* Иоанн Златоуст толкует так: «Не сказал (Спаситель): ты достаточно отомстил ему, но: *приобрел брата твоего*, показывая, что от вражды происходит вред тому и другому. Не сказал: он получил пользу только для себя; но: и ты, со своей стороны, приобрел его. А этим показал, что и тот, и другой прежде много теряли, один терял брата, а другой — собственное спасение».

16. если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово;

Очень хорошо объяснено это место у Златоуста: «И врач, видя, что болезнь не прекращается, не оставляет больного и не гневается на него, но тем более прилагает попечения. То же самое и здесь повелевает делать Спаситель. Ты был слаб, когда был один; будешь сильнее при помощи других».

17. если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не по-

слушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь.

Будучи свидетелями, лица, упомянутые в предыдущем стихе, должны также убеждать и содействовать примирению. Если убеждаемое лицо их не послушает, то обиженный может обратиться к церкви и представить дело на ее суд. Что здесь разумеется под церковью? Думали, что еврейский «кагал» или синагога. Такое мнение основывали на том, что в то время, когда говорил Спаситель, еще не было Христианской Церкви и что это слово Он мог употребить только в иудейском смысле, потому что иначе Его речь была бы непонятна слушателям. Против этого мнения возражают: Он никогда не называл синагогу церковью, само слово «синагога» ни разу не произнес. Можно ли думать, что Спаситель подразумевал здесь иудейскую синагогу, особенно по связи 17-го стиха с дальнейшими стихами 18–20? Из этих последних совершенно очевидно, что никакой речи о синагоге здесь действительно нет. Несомненно, что Христос понимал здесь и мог иметь в виду только Свою собственную Церковь как общество верующих, и эта речь Его была понятна ученикам (которым теперь Он, собственно, и говорил), потому что речь о Церкви уже была несколько раньше (Мф. 16:18). Но за этим вопросом тотчас же возникает дальнейший. Подразумевает ли Спаситель здесь Церковь как общество верующих во всей их совокупности или же только «предстоятелей Церкви»? По-

следнее толкование, можно сказать, утвердилось в древности. «Повеждь Церкви, т.е. ее представителям» (свт. Иоанн Златоуст). «Церковью называет теперь предстоятелей Церкви, состоящей из верующих» (Евфимий Зигавин). Так считают и многие другие древние греческие и латинские толкователи.

Как язычник и мытарь. Для Самого Христа язычники и мытари не были погибшими, и Он не говорил, что все обязанности и отношения к ним должны быть прекращены (ср. Мф. 8:5–13; 9:9–13). Однако «демаркационная линия» между членом Церкви и осужденным ею должна быть все-таки проведена. Не считай его, говорит Августин, в числе твоих братьев, но ты не должен небрежно относиться к его спасению, ибо хотя мы и не включаем язычников в число братьев, но всегда заботимся об их спасении.

18. Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.

Подобные же слова сказаны были Петру в Мф. 16:19 и имеют тот же смысл. Вместо «что» (ὅ) Мф. 16:19 здесь ὅσα — также средний род и указывает на действия, а не на лица.

19. Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного,

Сила учеников и вообще всех верующих основывается на внутреннем

духовном единении общины между членами ее (συνφωνεῖν) и с Богом.

20. ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них.

В кодексах D, Сиро-синаяском и у Климента Александрийского этот стих приводится в отрицательной форме: «ибо нет двух или трех собранных во имя Мое, у которых (близ которых) Я не был бы (Я не есмь) среди них». Здесь указывается на церковный minimum. Христос истинно присутствует среди людей даже тогда, когда двое или трое из них собираются во имя Его.

21. Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?

Ср. Лк. 17:4.

Вопрос Петра не имеет близкой связи с речью Христа в стихах 18–20, но имеет связь со стихами 15–17. Христос, по-видимому, окончил теперь Свою речь. Слова Его о прощении обид ближним побудили Петра попросить у Него дальнейших разъяснений. Предлагая вопрос, Петр, как можно думать, знал о существовавших в то время у иудеев обычаях и мнениях относительно прощения обид. «Человеку, согрешающему против другого, однажды прощают, во второй раз прощают, в третий раз прощают, но в четвертый раз не прощают». Таково часто цитируемое изречение Вавилонского Талмуда (Йома, л. 86, 2), которое подкреплялось

Иов 33:29–30; Ам. 1:3 и др. Петр хочет, очевидно, стать выше современных ему книжников и увеличивает количество прощений почти вдвое, до семи.

22. Иисус говорит ему: не говори тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз.

Спаситель опровергает мысль Петра сначала кратким замечанием. Если Петр думал, что нужно прощать ближнему до семи раз, может быть, каждый день в течение целой недели, — то Господь говорит, что прощать нужно *до седмижды семидесяти* (ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά). Что значит это последнее выражение? Тертуллиан и Иероним поставляли в связь это выражение с Быт. 4:24, где Ламех говорит, что *если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро*. Поэтому думают, что в Евангелии «определенный намек на рассказ в книге Бытия весьма вероятен» и что евангельское выражение образовано на подобной же фразе в указанном месте книги Бытия. Справедливо замечают, что точный счет здесь не имеет важного значения. Как видно из последующей притчи, Иисус Христос хотел указать только, что мы должны прощать братьям личные оскорбления неограниченное число раз.

23. Посему Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими;

Об ὁμοίωθῃ см. комментарии к Мф. 13:24.

Царство подобно царю — особенность речи в притчах Спасителя.

Царь называется человеком, указывается на какое-нибудь событие в человеческой жизни, тогдашней или прошлой.

Выражение «*сосчитаться с рабами своими*», употребленное еще в Мф. 25:19, считают латинизмом — rationes conferre. Чистое греческое выражение было бы иное: διαλογίζεσθαι πρὸς τινά. Под рабами здесь обыкновенно имеют в виду не простых, низких рабов, но придворных — министров, казначеев, домоправителей. Они называются рабами по восточному обычаю, по отношению к восточным деспотам они имели столько же прав, сколько и обыкновенные рабы по отношению к своим владельцам. Поэтому евангельское выражение отличается полной точностью и картинно рисует отношения, свойственные тогдашнему времени и вполне понятные тогдашним слушателям Христа.

Рассказанное в притче служит образом людских отношений к Богу и ближним. Под царем-человеком здесь разумеется Бог, Который считается с людьми (Ис. 1:18). «Бог начинает считаться, когда посредством скорбей и немощей приводит людей к одру и смерти». Это, впрочем, не окончательный расчет и, следовательно, не тождественный с тем, о котором говорится в Мф. 25:19; 2 Кор. 5:10; Откр. 20:11–12, но скорее сходный с Лк. 16:2 и сл. (Тренч).

24. когда начал он считаться, приведен был к нему некто, ко-

торый должен был ему десять тысяч талантов;

Огромная сумма долга (12 000 000 рублей, а по другим вычислениям — 25 000 000 рублей) показывает, что этот раб занимал при царе высшую должность, был у царя высшим чиновником. О том, что человек, если перенести эти физические ценности на духовные, может быть таким неоплатным должником пред Богом, не может быть и речи. Положа руку на сердце, каждый скажет, что он совершает много поступков, за которые обличает его совесть, противных нравственному закону, и совершает каждый день. Сколько же он совершает их в каждую неделю, каждый год и, наконец, в течение всей своей жизни? Ко многим делам мы так привыкли, что и во все перестали замечать, что они были нравственными преступлениями, оскорбительными для правды Божией.

25. а как он не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и все, что он имел, и заплатить;

Права римских граждан известны были под техническим названием *caput*. Раб был лишен этих прав, и это означалось технической формулой *nullum habet caput*. «Раб был практически лишен всяких прав, то, чем он, по-видимому, обладал, было его собственностью больше из милости, чем по праву. Он был имуществом и не мог быть субъектом, а только объектом права». «Права господина были практически абсолютны. Так как имуще-

ство раба, его жена и дети считались также собственностью господина, то последний мог поступать с ними как хотел» (Тренч). По иудейским законам рабы находились в несколько лучшем положении (Лев. 25:39–55; см. также 4 Цар. 4:1 и др.).

26. тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! потерпи на мне, и все тебе заплачу.

В словах «*потерпи на мне, и все тебе заплачу*» справедливо усматривают самомнение раба, который обещает заплатить долг, которого он не мог заплатить.

27. Государь, умиловившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему.

Долг раба не только облегчается, но и совсем прощается. Несправедливо мнение, что в притче не говорится, на каком основании был прощен долг. Главным основанием для этого было милосердие (σπλαγχνισθεΐς) царя, а потом, как нужно подразумевать, и большое его богатство, потому что огромная растрата, очевидно, не приносит ему никакого ущерба и беспокойства. Ни о каком посредничестве, ходатайстве или поручительстве за раба в притче не говорится.

28. Раб же тот, выйдя, нашел одного из товарищей своих, который должен был ему сто динариев, и, схватив его, душил, говоря: отдай мне, что должен.

Слово «*выйдя*» показывает, что прежние действия происходили в

чертогах или во дворце царя. В духовном смысле здесь, может быть, имелся в виду храм. То, что изображается в данном стихе, не могло, конечно, быть во дворце в присутствии царя и его слуг (стих 24). «Нашел» указывает на случайность. Товарищ прощенного раба (σύνδουλος) должен был ему незначительную сумму, всего сто динариев (если динарий равен 20 копейкам, то 100 динариев равны 20 рублям, что равно 400 г в серебряном эквиваленте).

29. Тогда товарищ его пал к ногам его, умолял его и говорил: потерпи на мне, и все отдам тебе.

30. Но тот не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга.

31. Товарищи его, увидев происшедшее, очень огорчились и, придя, рассказали государю своему все бывшее.

32. Тогда государь его призывает его и говорит: злой раб! весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня;

33. не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя?

Логически совершенно правильное рассуждение. Тот, кому прощается большой долг, тем самым обязывается простить и другим небольшие долги. Но люди злы и в погоне за житейскими благами часто поступают вопреки всякой логике и здравому смыслу. Поэтому то, что изображается в прит-

че, встречается весьма часто в обыденной практической жизни.

34. И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга.

«Истязатели, подвергавшие пытке, представляют собой некоторое чужеземное учреждение и располагают нас думать, что действие притчи происходило в одной из восточных монархий, а не в Иудее» (Тренч). Раввинские законы относительно взыскания долгов были гораздо мягче по сравнению с этим, очевидно, суровым (римским или иродианским) распоряжением о должнике. Если кто-нибудь был должен храму деньгами или натурой, то его имущество могло подвергнуться описи или аресту, но при этом должнику оставлялась часть имущества, необходимая для прожития. Так должно было происходить и между обыкновенными кредитором и должником (см. Эдершейм. *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1892, т. 2, с. 295, прим. изд.).

Римокатолики стараются подтвердить свое учение о чистилище словами 34-го стиха, «как будто они означают предел, далее которого кара не простирается, но выражение это — ходячая пословица, и оно означает лишь, что преступник должен теперь испытать крайнюю строгость закона, суд без милости, нескончаемый платеж вечного долга» (Тренч). В этом выражении Спасителя не содержится учения о чистилище. Но здесь есть некоторая трудность, нелегко разреши-

мая. Долг был уже прощен царем должнику, и потому предлагается вопрос: *utrum peccata semel dimissa redeant* (грехи, однажды отпущенные, не вменяются ли снова)? На это отвечают, что форма притчи определяется ее духовным смыслом. Кто удаляется из состояния благодати, тот вступает в состояние осуждения.

35. Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его.

Бессмертная по простоте, глубине, живости, наглядности притча заканчивается столь же бессмертным по своему достоинству практическим приложением в высшей области — к отношениям между Богом и человеком.

ГЛАВА 19

1–2. Путешествие в Иерусалим.

— 3–12. Учение о браке и разводе.

— 13–15. Благословение детей.

— 16–30. Богатый юноша.

1. Когда Иисус окончил словеса, то вышел из Галилеи и пришел в пределы Иудейские, Заиорданскую сторону.

2. За Ним последовало много людей, и Он исцелил их там.

Ср. Мк. 10:1; Лк. 9:51; Ин. 7:10.

Могут ли действительно эти три места служить параллелями Мф. 19:1, это, конечно, служит только предметом догадок. Речь синоптиков отли-

чается здесь такой краткостью, что трудно утверждать положительно, совпадают ли, в частности, их показания с Ин. 7:10. Но если такое совпадение может быть признано, то дело представится в следующем виде. Матфей пропускает рассказ Иоанна (приглашение Христа Его братьями идти в Иерусалим на праздник кушцей Ин. 7:2–9). Согласно Иоанну, Христос первоначально отказался от этого путешествия. Но когда братья Его ушли в Иерусалим, то и Он пришел туда на праздник (кушцей) не явно, а как бы тайно. Думают, что об этом именно путешествии и говорит Мф. 19:1 и Мк. 10:1. Затем у Иоанна идет рассказ о самом пребывании Христа на празднике кушцей (Ин. 7:11–53), о женщине, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8:1–11), о беседе с иудеями (Ин. 8:12–59), об исцелении слепорожденного (Ин. 9:1–41), о добром пастыре (Ин. 10:1–18), о распре между иудеями относительно личности Христа и намерении их Его убить (Ин. 10:19–39). Дальнейшие слова Иоанна «и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там» (Ин. 10:40) могут совпадать с Мк. 10:1 καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου (буквально: «за Иордан»). Здесь Иоанн, так сказать, прервавший речь синоптиков (Ин. 7:2 — 10:40), в свою очередь прерывается ими, и именно рассказом Лк. 9:51, с которым может совпадать последняя часть 1-го стиха рассматриваемой главы Евангелия Матфея. У Луки (Лк. 9:51–62) рассказывается о намерении Христа идти в Иерусалим через Самарию,

отказе самарян принять Его и затем о двух просителях, желавших следовать за Ним; затем о посольстве 70-ти учеников и возвращении их (Лк. 10:1–24), милосердном самарянине (Лк. 10:25–37), посещении Марфы и Марии, и излагаются другие притчи и события (Лк. 10:38 — 16:17) с небольшими вставками у Матфея, Марка и Иоанна (например, Ин. 11:1–16). Только затем уже начинается параллельный рассказ преимущественно двух первых евангелистов, опять прерываемый длинными вставками Лк. 14:18 — 18:1–14 и Ин. 11:17–54.

Из сказанного можно видеть, что стихи 1–2 являются весьма кратким и сжатым обозначением сложных событий, и потому весьма неясным, прежде всего, по причине своей краткости. Слова *«когда Иисус окончил слова сии, то вышел из Галилеи»*, хотя и не служат, как вообще у Матфея, точным обозначением времени, могут быть поставлены в ближайшее отношение к рассказанной в предыдущей главе притче о злом рабе. Что касается дальнейших выражений, помещенных в 1-м стихе, то они настолько непонятны, что их трудно не только правильно истолковать, но даже правильно перевести. В греческом переводе несколько иначе, чем в русском, буквально: «пришел в пределы Иудеи за Иорданом». Трудность в том, как следует понимать эти слова, в смысле ли, что Иисус Христос входил в саму Иудею, или же что Он только приближался к ней. Если входил, то почему сказано «за Иорданом»? Значит ли

это, что Иудея, находясь на западной стороне Иордана, простиралась и на восток от этой реки, по мнению, конечно, самого евангелиста? Или, может быть, евангелист, когда писал свое Евангелие, сам находился или жил на восточной стороне от Иордана и выражением «за Иорданом» хотел лишь обозначить саму Иудею, лежащую действительно «за Иорданом»? Вопросы эти ставились еще Оригеном, и он дал на них ответ столь же неясный, как и в Евангелии; «пришел к (ἐλπί вместо εἰς, т.е. иначе, чем у Матфея) пределам Иудеи, не в середине (οὐκ ἐπὶ τὸ μέσῳ), но как бы к краю ее». Златоуст сходно с Оригеном: «в самый Иерусалим не входит еще, но посещает только пределы иудейские». Новейшие толкователи единогласно утверждают, что Перее и Иудея были различные страны, и некоторые склонны поэтому видеть здесь в словах евангелиста просто географическую ошибку, означающую, что Иисус Христос «пришел в заиорданскую область Иудеи». Но исторически можно установить с достаточной точностью, что область Иудеи не простиралась на восток за Иордан и что последний был границей между Иудеей и заиорданской областью, которая называлась Переей. Выражение «за Иорданом» (πέραν τοῦ Ἰορδάνου) не может поэтому служить определением слов *«в пределах Иудейские»*; т.е. не значит «пределы Иудейские заиорданские». На этом основании принимают, что «за Иорданом» относится просто к слову пришел (ἦλθεν), и, чтобы лучше по-

нять речь евангелиста, нужно расположить слова иначе, чем он, а именно так: «пришел за Иордан (пошел по ту сторону Иордана) в пределы Иудейские». Смысл, следовательно, будет как раз именно тот, который выражен в русском переводе. Подобное же выражение у Мк. 10:1 (буквально: «в пределы Иудеи и за Иордан») такому толкованию не противоречит. Что же касается выражения «в пределы Иудейские», то можно согласиться как с древними, так и с новыми толкователями, что оно не значит «в саму Иудею». Сущность дела заключается просто в том, что вместо путешествия в Иудею через Самарию, т.е. по более короткому и обычному пути, Спаситель отправился туда через Перею. Это было не поспешное, а медленное приближение к Иерусалиму (Мф. 20:17, 29; 21:1).

3. И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволено человеку разводиться с женою своею?

Ср. Мк. 10:2.

На причины, почему фарисеи подошли к Иисусу Христу именно теперь и предложили Ему именно такой вопрос, ясно не указывают ни Матфей, ни Марк. Но можно наблюдать, что, по сообщениям евангелистов, подобные выступления были результатом все более и более развивающейся вражды ко Христу. Теперь об этом ясно свидетельствует употребленное обоими евангелистами слово «искушая» (πειράζοντες), указывающее на

желание фарисеев уловить Христа, поставить Его в затруднительное положение, особенно перед Его простыми слушателями, подорвать к Нему доверие, чтобы легче достигнуть своей цели — избавиться от Него даже при помощи убийства. Нам известно, что Христос уже несколько раз разоблачал эти ухищрения Своих врагов Своими ответами. Но враги Его не только не удерживались от новых выступлений против Него, а становились все злее и злее. «Такова, — говорит Иоанн Златоуст, — злость и такова зависть, бесстыдна и дерзостна. Хотя тысячу раз отразишь ее, она опять столько же раз будет нападать!» Фарисеи хотели искусить Христа при помощи так называемого «рогатого» (cornutus) силлогизма. Если бы Он сказал, что можно разводиться с женой по всякой причине и брать себе других жен, то стал бы учить тому, что противно здравому смыслу, или, как выражается Иероним, «стыдливости» (puditiae praedicator sibi videbitur docere contraria). Если же Спаситель ответил бы, что можно разводиться не по всякой причине, то сделался бы виновным как бы в святотатстве (quasi sacrilegii reus tenebitur — Иероним) и выступил бы против учения Моисея, или, точнее сказать, против учения, данного Самим Богом через Моисея.

Феофилакт высказывается несколько яснее, чем Иероним, сходное мнение встречается и у Евфимия Зигавина. Оба они обращают внимание на прежнее учение Христа о разводе,

данное в Нагорной проповеди (см. комментарии к Мф. 5:31–32), и говорят, что фарисеи хотели теперь поставить Христа в противоречие с Самим Собой, с Его собственными сказанными тогда словами и учением. Если бы Он сказал, что можно по всякой причине разводиться с женой, то фарисеи могли бы возразить: как же Ты говорил прежде, что не должно разводиться с женой, кроме вины прелюбодеяния? А если бы Он сказал, что нельзя разводиться с женой, то они оклеветали бы Его как предлагающего новые законы, несогласные с законами Моисея. Следует прибавить, что вопрос о разводах в то время сделался острым вследствие спора двух фарисейских школ, Гиллеля и Шаммая, относительно того, как следует толковать встречающееся во Втор. 24:1 еврейское выражение, указанное как причина для развода, «эрват дабар». Нам нет необходимости входить в обсуждение ближайших поводов к этому спору, а достаточно только указать на сам факт его существования. Гиллель, живший лет за двадцать пред тем, учил, что человеку можно разводиться с женой по всякой причине. Шаммай, наоборот, утверждал, что развод дозволителен только вследствие непотребства жены.

4. Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их?

Ср. Мк 10:3–5.

Русский текст данного стиха следует признать весьма неясным. Сла-

вянский перевод: *сотворивый искони, мужеский пол и женский сотворил я есть*. Здесь «*сотворивый искони*», очевидно, уже относится не к сотворению мужчины и женщины (как в русском переводе), а вообще к творению. Иначе сказать: Творец, создавший мир, сотворил также мужеский пол и женский. В немецком переводе Лютера яснее: «не читали ли вы, что Тот, Кто вначале создал людей, сделал так, чтобы получили свое существование мужчина и женщина». Английский перевод (Authorised version): «... не читали ли вы, что Тот, Который сотворил их вначале, сотворил их мужеским и женским (полом) и сказал...». Некоторые позднейшие английские переводчики, в свою очередь, изменяют перевод так: «не читали ли вы, что Творец изначала сотворил их мужеским полом и женским?» Эти переводы показывают, как трудно здесь точно передать греческую речь. Наиболее точным и близким к подлиннику должен считаться славянский и последний из изложенных переводов, английский, где слово «сотворивший» выражено просто словом «Творец» (по-гречески — ὁ ποιῆσας). Смысл тот, что по божественному установлению с самого начала должен был существовать мужской пол и женский, следовательно, брак есть божественное, а не человеческое установление. Мысль эту с особенной ясностью выражает Евфимий Зигавин: «(Сотворил) один мужеский пол и женский, чтобы один (муж) имел одну (жену). Потому что если бы Он хо-

тел, чтобы муж одну жену оставлял, а другую опять брал (ἡγάληται), то изначально сотворил бы многих женщин; но так как не сотворил многих, то, конечно, Он хочет, чтобы муж не развёлся с женой своей».

5. И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью,

Ср. Мк. 10:7–8.

Речь, изложенная у Матфея, служит продолжением предыдущей. Христос пока оставляет без ответа заковыстый вопрос фарисеев, который они на самом деле хотели предложить, а именно может ли человек после развода со своей первой женой брать себе другую, и рассуждает исключительно в пределах предложенного вопроса как такового. Человек не должен оставлять женщину, потому что, по данному Богом закону, не может оставаться одиноким и жить в безбрачном состоянии. Чтобы не быть одиноким и безбрачным, он оставляет даже самых близких ему людей, своего отца и мать. Цитата заимствована из Быт. 2:24, где эти слова приписываются не Богу, а Адаму.

6. так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

Ср. Мк. 10:8–9.

Слова Христа в рассматриваемом стихе есть вывод из сказанного Им раньше. Оставление мужчиной жены, или развод, противоречит прежде

всего природе, потому что при этом «рассекается одна и та же плоть» (свт. Иоанн Златоуст), и, далее, закону Господню, потому что «вы покушаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять». Обращает на себя внимание обстоятельство, что Спаситель не говорит «кого» Бог сочетал, тех человек да не разлучает, но «что» (ὅ) Бог сочетал и т.д. Речь, как правильно толкуют это место, не о двух телах, а об одном теле, что и выражается через «что».

7. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?

Ср. Мк. 10:3–4.

Возражение, сделанное Христу, казалось фарисеям очень сильным и неопровержимым. Это выражается в слове ἐνετείλατο, которое значит не «позволил», «допустил», а — «заповедал». Судя по предыдущим словам Христа, Бог заповедал, чтобы муж и жена были одним телом, и, следовательно, согласно намерению и закону Божию, развод недопустим. Эта заповедь, данная Богом, изложена была Моисеем в написанной им книге. Но тот же Моисей изложил и другую заповедь, содержащуюся также в написанной им книге Второзаконие (Втор. 24:1). Возражавшие Христу продолжают, таким образом, держаться текста Второзакония, тогда как Сам Спаситель ссылается на книгу Бытия. Избранное фарисеями слово ἐνετείλατο (заповедал, дал обязательную заповедь) несколько сильно, потому что из

указанного места Второзакония не видно, что человек непременно должен и обязан давать своей жене разводное письмо даже и при наличии «эрват дабар». Но если не обращать на все это внимания, то будет видно, что между первоначальным учением о браке, как оно разъяснено Христом, и дозволением давать разводные письма существовало явное противоречие, и чтобы устранить его, требовалась школьная казуистика. Как разрешает это противоречие Христос? Если лучшие иудейские казуисты Гиллель и Шаммай спорили об этом и были между собой несогласны, то как выйдет Иисус Христос из затруднительного положения, в которое, по мнению фарисеев, они Его поставили?

8. Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так;

Ср. Мк. 10:5.

В русском переводе не выражено в речи Христа начальное ὅτι (в славянском переводе — *яко*), которое соответствует τί стиха 7 (в русском переводе — *как же*, но лучше «итак, почему» или «почему же»). Фарисеи спрашивают: почему же? Спаситель отвечает: потому что (ὅτι) Моисей и т.д. Имя Моисея (а не Бога) имеет также очевидное соответствие с тем же именем в вопросе 7-го стиха. Фарисеи не могли говорить, что Бог заповедал давать разводные письма. Спаситель подтверждает это, говоря, что это позволил Моисей.

Слово «жестокосердие» (σκληροκαρδία) употреблено у Матфея только здесь и еще в Новом Завете у Мк. 10:5; 16:14. В последнем месте оно поставлено в связь с ἀπιστία (неверие). Считают «высокохарактеристичным» обстоятельство, что в Своем ответе Христос заменил ἐνετείλατο (*заповедал* — стих 7), употребленное фарисеями, словом ἐπέτρεψεν — *позволил, допустил*. Но у Марка (Мк. 10:3–4) Иисус Христос и фарисеи выражаются наоборот, и там эти изменения столь же уместны, как и у Матфея. Мысль, выраженная здесь, сходна с Гал. 3:19. Некоторые полагают, что дозволение давать жене разводное письмо происходило вследствие той необходимости, что в противном случае муж вследствие своего «жестокосердия» мог подвергать истязаниям свою жену, и разводное письмо было, таким образом, «защитой» жены против жестокого обращения с ней мужа. Это, конечно, могло быть одним из поводов для дозволенных Моисеем разводов, но не единственным. Главный же повод был в «жестокосердии» вообще — слово, указывающее на «необрезанность сердца», на грубость нрава ветхозаветного человека, на его умственную и нравственную недоразвитость. Очевидно, что и Сам Спаситель считает это Моисеево установление человеческим, а не божественным. Оно было дано как временное приспособление высшего и вечного закона к духу времени и имело лишь временный характер. Ошибка фарисеев заключалась в том, что они смотрели на этот временный закон, данный

Моисеем, слишком высоко, считали его равным заповедям Божиим. Но это был «*consilium hominis*», «*non imperium Dei*» (Иероним). В Ветхом Завете было дано много таких постановлений, имеющих только временный характер. В состоянии жестокосердия разводы и разводные письма были дозвольтельны, но *сначала не было так*.

9. но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

Ср. Мк. 10:10–12; Лк. 16:18.

Если в речи Спасителя (стихи 4–8) был дан ответ на вопрос фарисеев (стих 3), то здесь Он, очевидно, отвечает на недосказанную ими мысль, что можно после развода брать другую жену. Кто делает так, тот прелюбодействует, если только развод совершается по каким-либо другим причинам, кроме *πορνεία*. Спаситель не говорит, что для развода обязательно нужно допустить *πορνεία*. См. подробные комментарии к Мф. 5:32. Нужно заметить, что, согласно Матфею, эта речь Христа сказана была тем же фарисеям, с которыми Спаситель беседовал раньше, но, по свидетельству Марка (Мк. 10:10), она была сказана в ответ на вопрос учеников, когда они вместе со Спасителем вошли в какой-то дом. Так как Мф. 19:9 и Мк. 10:10–12 имеют не одинаковую связь, то вероятнее думать, что Мф. 19:9 сказано было фари-

сеям, а у Марка повторены были эти выражения в речи только ученикам и в доме.

10. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться.

Стихи 10–12 встречаются только у Матфея. Речь, как нужно думать, была сказана ученикам в доме и частным образом. Слово «*обязанность*» (в русской Библии), по-видимому, неточно и неверно выражает мысль подлинника. Греческое слово *αἰτία* значит не «*обязанность*», а «*вина*», «*причина*» и в таком смысле употреблено во многих местах Нового Завета (Деян. 10:21; 22:24; 2 Тим. 1:6, 12; Тит. 1:13; Мф. 27:37; Мк. 15:26; Ин. 18:38; 19:4, 6 и др.). Но буквальный перевод «если, таким образом, есть причина (или вина) человека с женщиной, то неудобно (не полезно — *οὐ συμφέρει*) жениться» не имел бы смысла. Поэтому здесь возможен не точный, а только описательный перевод. Смысл: «если причиной развода человека с женщиной может быть только прелюбодеяние, то лучше не жениться». Другие переводы, как и русский, также нельзя признать совершенно точными и ясными. Ученики, очевидно, поняли предыдущую речь Спасителя правильно в смысле полной недопустимости развода, если нет прелюбодеяния с той или другой стороны. Прелюбодеяние одной из сторон есть, конечно, крайне тяжелое семейное несчастье, полное нарушение брачной связи и семейных отношений, делающее

продолжение совместной жизни не только тяжелым, но даже и невыносимым и недопустимым. В ветхозаветном законе за прелюбодеяние была установлена смертная казнь (Лев. 20: 10). Но кроме прелюбодеяния могут быть и другие причины, отягчающие семейную жизнь. Иероним предлагает такие вопросы, касающиеся женщины: *quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jurgatrix, si maledica, tenenda erit istiusmodi?* (что если (жена) склонна пьянствовать, будет гневлива, безнравственна, расточительна, жадна, ветрена, сварлива, злоязычна, неужели следует ее удерживать и в таком случае?) Затем, выражая кратко и правильно учение Христа, Иероним отвечает: *volumus nolumus sustinenda est* (волей-неволей нужно удерживать и такую). Дальнейшая прибавка у Иеронима характерна и написана, очевидно, в аскетическом духе: *cum enim essemus liberi, voluntarie nos subjecimus servituti* (хотя и будучи свободными, мы добровольно подчинились такому рабству). Сущность вопроса учеников как раз и заключалась в том, что изложил более подробно Иероним. Известно изречение Катона: *mulier est malum necessarium* (женщина есть необходимое зло). Но если она есть необходимое зло, то не лучше ли, не благоразумнее ли, не полезнее ли человеку от такого зла быть свободным? Не лучше ли отречься от брачных связей, когда от них можно ожидать столько зол, и притом без всякой надежды от

них освободиться, когда жена, при всех своих недостатках, будет сохранять супружескую верность и не допустит такой вины, как прелюбодеяние?

11. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано,

По поводу слов учеников «лучше не жениться» Спаситель здесь дает разъяснения, заимствованные отчасти из исторического, а отчасти из психологического опыта. Отвечая фарисеям, Он противопоставил их неправильным и ошибочным мнениям божественный закон об установлении брака. Отвечая ученикам, Он противопоставляет их мнениям физический закон. Так как последний действует в людях, как и в животных, то естественно, что не все могут подчиниться условию, при котором одобрительна безбрачная жизнь, а именно соблюдать нравственную чистоту в безбрачном состоянии. В Своем ответе ученикам Спаситель не мог сказать: «не должно вступать в брак». Такая речь противоречила бы не только физическому (установленному Богом), но и нравственному (также установленному Богом) и имеющему притом возвышенный характер закону, равно как и собственным словам Христа о святости брака. С другой стороны, Он не мог сказать: «все должны вступать в брак», потому что существуют условия, при которых необходимо уклонение от соблюдения физического закона. Кто же эти люди, неподчиненные физическому закону? Это разъясняется в следующем стихе.

12. ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

Вместо «сделали сами себя скопцами» правильное перевести «оскотили самих себя» (ἐκὸνόχισαν ἑαυτοὺς), хотя смысл в том и другом случае одинаков. Стих этот, буквально понимаемый скопцами, служит фактическим основанием чудовищного явления — скопчества; эта секта, особенно у нас, в России, существует и даже процветает до сих пор. В оправдание своих мнений скопцы ссылаются не только на рассматриваемый стих, но и на слова пророка Исаии: *Да не говорит евнух: «вот я сухое дерево».* Ибо Господь так говорит о евнухах: *которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, — тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится* (Ис. 56:3–5). Слова пророка не могут, конечно, служить основанием или поощрением скопчества, а имеют только пророческий смысл и относятся, конечно, только к евнухам первой и второй категории, указанной Спасителем, т.е. к лицам, которые сами не виновны были в своем оскотлении и не занимались оскотлением других. Но не одни только скопцы-сектанты держались и держатся мнений, что слова Спасителя дают право на искус-

ственное поддержание и распространение скопчества. Известен случай с Оригеном, который оскотил себя в молодости, обнаружив в этом деле свой «незрелый юношеский ум» (Евсевий Кесарийский, «Церковная история», VI, 8). Будучи стариком, замечает Цан, Ориген раскаялся в своем поступке, и его раскаяние повлияло на толкование им разбираемого места. Вообще в древности, если не утверждалось буквальное толкование 12-го стиха, то было, по-видимому, свойственно некоторым, даже выдающимся, людям. В числе других неправильно понимал слова Спасителя Иустин, без порицания рассказывая (Apologia, I, 29) о случае, как около 150 года, один христианин в Александрии, тщетно просил у властей разрешения кастрировать себя врачом. Евсевий знал многих христиан, которые добровольно подвергали себя кастрации (см. Zahn, «Das Evangelium des Matthäus», S. 586, прим.). Такое буквальное толкование (в скопческом смысле) правильно или ложно? Несомненно, ложно, потому что Христос, во всяком случае, не мог здесь предлагать учения, которое противостоит естеству, сопряжено с опасностью для жизни и не достигает той цели, которая при этом имеется в виду, а, напротив, служит только к усилению любострастия и тайного разврата.

Далее, в законе Моисеевом были сделаны ясные постановления относительно скопцов, которые также совершенно не согласуются с буквальным пониманием и толкованием слов Спасителя. Так, во Втор. 23:1 о скопцах

говорится, что они не могут *войти в общество Господне*, а в Лев. 22:24–25 повелевается не приносить в жертву даже оскопленных животных и принимать их от иноземцев *в дар Богу, потому что на них повреждение, порок на них: не приобретут они вам благоволения*. Кроме того, заповедуется: *и в земле вашей не делайте сего*. Ввиду всего этого было естественно, если не только в среде первых христиан встречались лишь исключительно редкие случаи буквального понимания слов Спасителя относительно «третьей категории евнухов», но и прямые и сильные выступления против такого понимания. Особенно горячо вооружается против него святитель Иоанн Златоуст. «Когда Христос говорит: «скопиша себе», то понимает не отсечение членов — да не будет этого! — но истребление злых помыслов, потому что отсекающий член подвергается проклятию, как говорит Павел: «О, дабы отсечены были развращающие вас!» (Гал. 5:12). И весьма справедливо. Таковой поступает подобно человекоубийцам, содействует тем, которые унижают творение Божие; отверзает уста манихеев и преступает закон, подобно тем из язычников, которые отрезают члены. Отсекать члены искони было дело диавольское и злоухищрение сатаны, чтобы через это исказить создание Божие, чтобы нанести вред человеку, созданному Богом, и чтобы многие, приписывая все не свободе, а самим членам, безбоязненно грешили, сознавая себя как бы невинными... Все это

измыслил диавол, который, желая расположить людей к принятию этого заблуждения, ввел еще и другое ложное учение о судьбе и необходимости и таким образом всячески старался уничтожить свободу, дарованную нам Богом, уверяя, что зло есть следствие физической природы, и через это распространяя многие ложные учения, хотя и скрытно. Таковы стрелы диавольские!»

Слова Спасителя «*кто может вместить, да вместит*» нельзя рассматривать как требование, чтобы все последователи Христа принимали на всю жизнь обеты о безбрачии, которых большинство людей не может исполнить. Христос имел здесь в виду только особенные людские характеры, особенные натуры, которые способны силой своего духа возвыситься над семейной жизнью, чтобы полнее отдаться служению Христову Царству.

13. Тогда приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им.

Ср. Мк. 10:13; Лк. 18:15.

Причина того, что ученики препятствовали приносить детей к Иисусу Христу, заключалась, по обычному объяснению, в том, что боялись, как бы не помешать Его учению и не отвлечь Его к более низкой, по их мнению, деятельности. Златоуст выражает эту причину в двух словах: *ἀξιωματός ἐνεκεν* (из уважения к Иисусу Христу).

14. Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное.

Ср. Мк. 10:14; Лк. 18:16.

Слово «вознегодовал», встречающееся у Марка, Матфея и Лука пропускают. Вместо «пустите» можно переводить «оставьте» или «отпустите». Дальнейшие слова «приходить ко Мне» зависят не от этого глагола, а от «не препятствуйте им» (в греческом тексте). Несомненно, что этот простой евангельский рассказ имел огромное значение и влияние на установление правильных отношений взрослых к детям и служит основой всей современной педагогики. Учение Христа было совершенно противоположно суровым мнениям ветхозаветных людей (например, Сир. 30:1–13).

15. И, возложив на них руки, пошел оттуда.

Ср. Мк. 10:16.

Марк добавляет: «и, обняв их». Рассказ этот можно считать добавлением и разъяснением всего предыдущего учения, изложенного в настоящей главе. Сначала в ней излагается глубочайшее учение о браке и случайных исключениях из всеобщего, вложенного в человеческую природу, естественного и нравственного закона. Затем Спаситель как бы возвращается к Своей первоначальной мысли о святости брачного союза и возлагает руки на детей как на плод брачных отношений и супружеской верности. После этого Он отправляется в даль-

нейший путь, что особенно ясно из начальных слов Мк. 10:17.

16. И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?

Ср. Мк. 10:17; Лк. 18:18.

В этом и следующем стихах у Матфея огромная масса разночтений. Правильным признается у Матфея такое чтение: Учитель! Что доброе сделаю и т.д. Матфей называет подошедшего «юношей» (νεανίσκος) не здесь, а в стихах 20 и 22. Слово это, несомненно, указывает на молодость. У Марка подошедший не называется ни юношей, ни каким-либо другим наименованием; из слов Мк. 10:20 и Лк. 18:21 нельзя заключать, что он был молод. У Луки он называется ἄρχων — начальник, но над чем — неизвестно. Слово это встречается много раз в Новом Завете. Некоторые считали подошедшего к Христу одним из начальников иерусалимского Синедриона и даже отождествляли его с Лазарем, которого воскресил Христос. Самое вероятное мнение, что юноша был просто одним из начальников местной синагоги (Слово «архонт» зачастую обозначает просто члена муниципалитета из числа богатейших жителей города. — *Прим. ред.*). Слова юноши, которые как нельзя лучше подходят к личности Христа, Его учению и деятельности («Учитель», «доброе», «вечная жизнь», а у Марка и Луки прибавка Учитель «благий»), показывают, что юноша, если прежде не знал

Христа лично, то, по крайней мере, достаточно наслышан о Нем, чтобы обратиться с такой необыкновенной просьбой. «Это, — говорит Цан, — не был вопрос человека, раздраженного своей греховностью и нравственным бессилием в своих стремлениях к достижению святости, но вопрос такого человека, которого не удовлетворяли требования других учителей относительно благочестия и нравственного поведения. Напротив, Иисус произвел на него впечатление, и он возымел к Нему доверие, что Он возвысит Своих учеников над неудовлетворительной массой дотоле существовавшего иудейского благочестия (ср. Мф. 5:20)».

17. Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди.

Ср. Мк. 10:18; Лк. 18:19.

Согласно Марку и Луке, Спаситель, как бы возражая юноше по поводу того, что он называл Его благим, на самом деле присваивает Себе это свойство Божие, благость; и смысл Его вопроса, следовательно, таков: ты называешь Меня благим, но никто не благ, кроме одного Бога; поэтому ты и ко Мне обращаешься не просто как к обыкновенному Учителю, но Учителю благу и потому имеющему равное достоинство с Богом. Другими словами, в ответе Христа юноше мы встречаемся с прикрытым и чрезвычайно тонким, почти незаметным для окружающих Христа лиц, учением Его о

Своем Богосыновстве и о равенстве Богу Отцу. Согласно Матфею (в греческом тексте) иначе: «что спрашиваешь Меня о добром?»

18. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лже-свидетельствуй;

19. почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя.

Ср. Мк. 10:19; Лк. 18:20.

Вопроса «какие?» нет у других синоптиков, кроме Матфея. Порядок заповедей одинаков у Марка и Луки, но иной у Матфея. Марк добавляет: *не обижай*.

На первый взгляд представляется несколько странным, что юноша, утверждавший, что он *все это сохранил от юности* своей (стих 20), на приглашение Христа соблюсти заповеди спрашивает: *какие?* Как будто он не знал, были ли даны заповеди и какие именно! Но вопрос юноши делается понятен, если предположить, что он не ожидал от Христа такого именно ответа. Юноша не думал, что Христос будет говорить ему именно о том, что ему было так хорошо известно, было им так хорошо исполнено и, однако, его не удовлетворяло. Здесь мы встречаемся с весьма интересным *qui pro quo*. Юноша думает об одном, Христос говорит ему о другом. Юноша ожидает получить от нового великого и доброго Учителя сведения о каких-нибудь новых заповедях, подобных тем, которые даны были, например, в Нагорной проповеди; а Христос гово-

рит ему о том, что он должен исполнить им уже выполненное.

На вопрос, почему Иисус Христос избирает (согласно Матфею) только шесть заповедей ветхозаветного закона, совсем опуская 1–4 заповеди Десятословия, ответить довольно трудно. С объяснениями, что такой выбор был приноровлен к нравственному состоянию самого юноши, который, думая, что соблюдает заповеди, в действительности нарушал те, которые перечислены Христом, трудно согласиться, просто потому, что нам почти совершенно ничего об этом не известно. По тону рассказа и контексту совсем нельзя предполагать, чтобы юноша был заражен такими грехами, как убийство, прелюбодеяние, воровство, лжесвидетельство, непочтение к отцу и матери и вражда к ближним. Мог ли такой человек быть архонтом (начальником)? По всему видно, что он был не таков. Нельзя предполагать также, что указание Христом именно этих, а не других заповедей, было просто делом случайным, т.е., иначе говоря, простым набором слов. Таким образом, остается только одно — предположить, что, наоборот, юноша особенно сильно, особенно ревностно заботился об исполнении именно тех заповедей, на которые указывал ему Христос, и Его ответ, если можно так выразиться, был прямо рассчитан на то, чтобы не сказать ничего нового сравнительно с тем, что уже было хорошо известно из ветхозаветного закона. Это толкование, во всяком случае, хорошо подтверждается дальнейшим за-

явлением юноши (стих 20), что все это он *сохранил*. Чего еще недостает ему?

Сами заповеди, перечисленные Христом, есть сокращенное изложение Десятословия и других мест ветхозаветного закона (Исх. 20:12–16; Лев. 19:18; Втор. 5:16–20).

20. Юноша говорит Ему: все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне?

21. Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною.

Ср. Мк. 10:21; Лк. 18:22.

При перечислении заповедей, которые следовало исполнять, чтобы войти в жизнь вечную (стихи 18–19), Христос не назвал богатство злом и не сказал, что для жизни вечной непременно нужно отречение от богатства и вообще всякого имущества. Ближайший смысл Его ответа даже тот, что достаточно исполнить указанные Им ветхозаветные заповеди, чтобы войти в жизнь вечную. Но это исполнение предполагает множество градаций, и нельзя сказать, чтобы человек, охраняя одно или другое, сделался истинно совершенным. Не убивающий ближнего оружием делает, конечно, хорошо, поступает согласно заповеди Божией. Но не убивающий его даже словом делает лучше. Уклоняющийся от нанесения ему обид и всякого вреда — еще лучше. Есть люди, которые не только не убивают людей ни

оружием, ни словом и не наносят никакого вреда, но даже и не говорят ничего худого про своих ближних. Это ступень еще более высокая при соблюдении одной и той же заповеди. То же и относительно других заповедей. Слова Христа в стихе 21, по-видимому, относятся ближе всего к заповеди, изложенной в конце 19-го стиха: *люби ближнего твоего, как самого себя*. Что это значит? При соблюдении как других заповедей, так и этой возможно множество градаций. Можно любить ближнего как самого себя и ограничиваться только бесполезной для него и недейственной любовью. Можно любить делом, но не словом. Можно, наконец, любить ближних так, чтобы полагать за них свою жизнь. Христос в 21-м стихе указывает на одну из высших градаций совершенной любви. Она заключается в том, что человек раздает все свое имущество, желая облегчить страдания ближних из любви к ним. Это и было предложено юноше, желавшему быть совершенным и говорившему, что *сохранил все это*, в том числе и любовь к ближнему, *от юности* своей.

22. *Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение.*

23. *Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное;*

Ср. Мк. 10:22–23; Лк. 18:22–23.

Златоуст говорит, что «Христос этими словами не богатство порицает,

но тех, которые пристрастились к нему. Но если трудно войти в Царствие Небесное богатому, то что сказать о любостяжателе?» Опыт, однако, показывает, что многие богатые бывают более истинными христианами, чем бедняки. Дело, следовательно, не в богатстве, а в отношении богатых людей ко Христу и Евангелию.

24. *и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие.*

Ср. Мк. 10:24–25; Лк. 18:25.

Согласно Марку, Спаситель сначала повторил сказанное Им изречение о трудности для богатого войти в Царство Небесное, ввиду того что ученики *ужаснулись от слов Его*, и только после этого добавил учение, общее для всех синоптиков. Здесь, очевидно, Христос только поясняет Свое прежнее изречение при помощи примера. У всех синоптиков встречается *κόμῃλος*, верблюд. Но в некоторых рукописях читается *κόμιλος*, которое объясняется как *παχὺ σχοινίον* — толстый корабельный канат. Разночтения при передаче дальнейшего выражения «*сквозь игольные уши*» (у Матфея — *διὰ τρυπήματος ῥαφίδος*; у Марка — *διὰ τρυμαλίας τῆς ῥαφίδος*; у Луки — *διὰ τρήματος βελόνης*; все эти выражения имеют одинаковое значение), во всяком случае, показывают, что затруднительность речи Спасителя чувствовалась еще в древности. О значении этих выражений было немало споров. Лайтфут и другие показали,

что это была пословица, встречающаяся в Талмуде для обозначения какой-либо трудности. Только в Талмуде говорится не о верблюде, а о слоне. Так, в одном месте о снах говорится, что во время их мы не можем видеть того, чего не видели прежде, например, золотой пальмы или слона, проходящего через ушко иголки. Одному человеку, совершившему то, что казалось нелепым или даже невероятным, было сказано: «ты, должно быть, принадлежишь к помбедитам (иудейская школа в Вавилоне), которые могут заставить слона проходить через ушко иголки». В Коране встречаются подобные же выражения, но с заменой слона верблюдом. И даже в Индии существуют пословицы «слон, проходящий через маленькую дверь» или «через глаз иглы». В этом смысле понимают изречение Спасителя многие новейшие толкователи. Мнение о том, что под «игольными ушами» следует понимать узкие и низкие ворота, через которые не могут проходить верблюды, в настоящее время считается вообще ошибочным. Еще менее вероятно мнение, появившееся уже в древности, что под верблюдом здесь следует понимать канат. Изменение *κόμηνος* в *κόμηνος* произвольно. *Κόμηνος* — слово настолько редкое, что в греческом языке его можно считать даже несуществующим, оно не встречается в хороших греческих словарях, хотя и нужно сказать, что метафора о канате, который трудно протащить в ушко иголки, могла бы быть несколько естественнее, чем о верблюде, ко-

торый не может пройти через игольное ушко.

Но какое бы толкование мы ни приняли, главная трудность заключается не в этом, а в том, для какой цели употреблена здесь такая странная метафора. Хотел ли Христос указать здесь на полную невозможность для богатых войти в Царство Небесное? Хотел ли Он сказать, что как верблюду невозможно пройти через ушко иголки, так и богатому невозможно войти в Царство Божие? Но Авраам был *очень богат скотом, и серебром, и золотом* (Быт. 13:2), и однако это, по словам Самого же Спасителя, не помешало ему быть в Царствии Божием (Лк. 13:28; ср. 16:22–23, 26; Ин. 8:56 и др.). Трудно, далее, предположить, чтобы речь Спасителя относилась только к этому богачу, который только что отошел от Него; *πλούσιον* тогда было бы поставлено с артиклем, которого нет у всех трех синоптиков. Если, наконец, принимать слова Спасителя в их буквальном значении, то нужно будет признать, что они должны служить (и, кажется, служат) оплотом для всякого рода социалистических учений и пролетариата. Тот, кто владеет каким-либо имуществом и не записался в ряды пролетариев, не может войти в Царство Небесное. В комментариях мы не находим ответа на эти вопросы, их следует считать до настоящего времени неразрешенными, а слова Христа — недостаточно ясными. Может быть, здесь выражается общее новозаветное воззрение на богатство, которое служит

препятствием служению Богу (ср. Мф. 6: 24; Лк. 16:13). Но кажется, что наиболее вероятное объяснение заключается в следующем. Новый Завет на первом плане поставляет служение Богу и Христу, результатом этого может быть и пользование внешними благами (Мф. 6:33). Но богачу, который ставит на первом плане служение мамоне и только на последнем — следование за Христом и служение Ему или даже вовсе не делает этого последнего, действительно трудно сделаться наследником Царства Небесного.

25. Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись?

26. А Иисус, возрев, сказал им: человекам это невозможно, Богу же все возможно.

Ср. Мк. 10:27; Лк. 18:27.

Смысл ответа Христа: для Бога возможно и это, т.е. и богач, преданный служению мамоне, может обратиться и усвоить себе правильный взгляд на свои богатства, усвоить себе новый евангельский принцип, т.е. на него может воздействовать благодать Божия и содействовать его обращению.

27. Тогда Петр, отвечая, сказал Ему: вот, мы оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам?

Ср. Мк. 10:28; Лк. 18:28.

Здесь очевидная ссылка на 21-й стих. Если для следования за Христом нужно было оставить все, то Петр

и другие ученики именно это и сделали. Порядок их действий был именно такой, какой указан Самим Христом в 21-м стихе. Сначала оставление всего, а потом следование за Христом. Апостолы, правда, не походили на богатого юношу, у них не было большого именина. Но если принять, что степени богатства бывают разные, что один бывает богат, имея в запасе сто рублей, тогда как другой бывает беден и при тысячах, то Петр имел полное право утверждать, что ученики не только оставили все, но даже оставили и все свои богатства.

28. Иисус же сказал им: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых.

Ср. Лк. 22:28–30, где речь отличается другим характером и в другой связи.

Слово «пакибытие» показывает, что новое существование людей непременно настанет в таком или ином виде. Земное состояние есть одно бытие, за гробом — другое. Это последнее и есть «пакибытие». Слово это (παλιγγενεσία) употреблено только два раза в Новом Завете, здесь у Матфея и еще в Послании к Титу (Тит. 3:5). Выражения «сядет», «сядете», конечно, образные, и их нельзя понимать в буквальном смысле. Слово «судить» также образное, подразумевает, по семитическому употреблению, «господство», «власть» (ср. Откр. 20:4).

Относительно того, будет ли причислен к судьям и Иуда, которому также были сказаны эти слова, встречается много замечаний у древних и новых экзегетов. «Итак, что же, — спрашивает Иоанн Златоуст, — и Иуда будет сидеть на престоле? Нет». «Я обещаю награду только достойному. Беседуя с учениками Своими, Он не без условия дал обещание; не сказал просто: *«вы»*, но присовокупил еще: *«последовавшие за Мною»*, чтобы и Иуду отвергнуть, и тех, которые после обратились к Нему, привлечь. Эти слова Его относились не к ученикам одним, и не к Иуде, который впоследствии сделался недостойным Его обещания». Феофилакт добавляет, что Спаситель здесь говорит «о тех, которые последовали за Ним до конца, а Иуда не остался таковым».

Выражение *«судить двенадцать колен Израилевых»*, очевидно, образное и не может быть понимаемо в буквальном смысле.

29. И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную.

Ср. Мф. 10:29–30; Лк. 18:29–30.

Любовь ко Христу ставится выше любви к земным приобретениям и родственным связям. Этот стих, впрочем, по-видимому не следует понимать в строго буквальном смысле, так как это было бы несогласно не только с учением Христа, но и с собственными

Его действиями (см. Ин. 19:26 и др.). Любовь ко Христу придает особый смысл как земным приобретениям, так и родственным связям.

30. Многие же будут первые последними, и последние первыми.

Ср. Мк. 10:31; Лк. 13:30 — в другой связи.

Смысл этого стиха объясняется дальнейшей притчей о работниках на винограднике.

ГЛАВА 20

1–16. Притча о работниках на винограднике.

— 17–19. Возвешение о страданиях.

— 20–28. Просьба матери сынов Зеведеевых. — 29–34. Исцеление двух слепцов.

1. Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой

Наречие *ἰбо* (ибо) поставляет дальнейшую притчу Спасителя в ближайшую связь с предыдущей Его речью, т.е. с Мф. 19:30. Но так как этот последний стих связан с Мф. 19:29 частицей *δέ* и так как связь (выраженную через *καί*, *δέ*, *τότε*) можно проследить не только до 27-го стиха 19-й главы, но даже до 16-го стиха той же главы (хотя в Мф. 19:16–26 она и не везде выражена указанными наречиями и частицами), то ясно, что рассказ евангелиста с Мф. 19:16 до Мф. 20:16 представляет из себя нечто цельное, связанное и потому должен быть рассматриваем

в таком именно виде. Вопрос Петра (Мф. 19:27) по внутреннему содержанию имеет очевидное отношение к рассказу о богатом юноше и внешне соединяется с рассказом наречием «тогда». Ход мыслей таков: богатый юноша отказался следовать за Христом, потому что не хотел оставить своих земных приобретений. Петр по этому поводу говорит Иисусу Христу, что ученики оставили все, и спрашивает: *что же будет нам?* В ответ на этот вопрос Иисус Христос указывает, какую ученики получают награду, и не только они, но и *всякий, кто оставит дома и т.д.* (Мф. 19:29). Апостолы будут *судить двенадцать колен Израилевых* (Мф. 19:28), и, кроме того, все последовавшие за Христом, получат *во сто крат и наследуют жизнь вечную* (Мф. 19:29). Частица «же» (δέ) в Мф. 19:30 выражает противоположение мысли, высказанной в Мф. 19:29. Из слов 29-го стиха не следует, что всем награда будет одинакова. Напротив (δέ), многие первые будут последними и последние первыми. Эта мысль доказывается (γάρ — Мф. 20:1) дальнейшей притчей, которая, судя по ходу мыслей, должна, во-первых, разъяснить, кто именно разумеется под первыми и последними, и, во-вторых, почему в отношениях Царства Небесного должен господствовать порядок, совершенно непохожий на тот, какой существует в земных отношениях.

Под виноградником следует понимать Царство Небесное, а под хозяином виноградника — Бога. Ориген

под виноградником понимал Церковь Божию, а рынок и места вне виноградника (τὰ ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος) есть то, что вне церкви (τὰ ἔξω τῆς ἑκκλησίας). Златоуст понимал под виноградником «повеления и заповеди Божии».

2. и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой;

На наши деньги динарий равнялся 20–25 копеек (соответствует стоимости 4–5 г серебра. — Прим. ред.).

3. выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно,

4. и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли.

В Евангелиях Матфея, Марка и Луки принят еврейский счет времени. О разделении дня и ночи на часы в допленных ветхозаветных писаниях нет никакого следа. Существовали только главные деления дня, отличавшиеся примитивным характером — вечер, утро, полдень (ср. Пс. 54:18). Другими обозначениями времени дня были «зной дневной» (Быт. 18:1), *σπαθέρὸν ἡμέρας* (Притч. 4:18 — «полный день»), «прохлада дня» (Быт. 3:8). Времена ночи различались иногда (кроме деления на стражи) выражениями *ὀψέ* (вечер), *μεσονύκτιον* (полночь), *ὀλεκτροφωγία* (пение петухов) и *πρωί* (рассвет). В Вавилонском Талмуде (Авода Зара, лист 3, 6 и сл.) встречается распределение дня на четыре

части по три часа, служившее для распределения времени молитвы (в третий, шестой и девятый час дня; на это же встречается указание у Мф. 20: 3). Разделение на часы было заимствовано как иудеями, так и греками (Геродот, «История», II, 109) из Вавилонии. Арамейское слово час «шаа» в Ветхом Завете встречается только у пророка Даниила (Дан. 3:6 и сл.). В Новом Завете счет по часам является уже обычным. Двенадцать дневных часов отсчитывались от восхождения солнца до заката, и поэтому 6-й соответствует полудню, а в 11-м часу день кончался (стих 6). Смотря по времени года, часы различались по продолжительности от 59 до 70 минут.

Таким образом, третий час равняется нашему девятому утра.

5. Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же.

По-нашему, около двенадцатого и третьего часа дня.

6. Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздну, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздну?

Около 11 часов — по-нашему около 5 часов пополудни.

7. Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите.

8. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови ра-

ботников и отдай им плату, начав с последних до первых.

9. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию.

10. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше, но получили и они по динарию;

11. и, получив, стали роптать на хозяина дома

12. и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной.

Сравнивать первых с последними и наоборот, разъяснить и доказать, что так бывает и может быть, хотя бы и не всегда, и что равная плата зависит просто от самой доброты и благости Верховного Домохозяина — в этом главная и существенная мысль притчи. И нужно признать, что именно эта мысль Христом вполне разъяснена и доказана. При толковании притчи, как и многих других изречений Христа, нужно вообще избегать, по возможности, отвлеченностей. Понимаемая конкретнее, притча означает, что первые не должны гордиться своим первенством, превозноситься пред другими, потому что могут быть такие случаи в человеческой жизни, которые ясно показывают, что первые совершенно сравниваются с последними и последним даже отдается преимущество. Это и должно было быть поучительно для апостолов, рассуждавших: *что же будет нам?* (Мф. 19: 27). Христос говорит как бы так: вы спрашиваете, кто больше и что вам

будет. Вам, которые пошли за Мною, будет многое (Мф. 19:20), но не принимайте этого в полном и безусловном смысле, не думайте, что так всегда должно быть, непременно будет. Может быть (но не должно быть, непременно так бывает или будет) и вот что (притча о работниках). Вывод, который отсюда должны были сделать слушавшие Христа ученики, таким образом, совершенно ясен и понятен. Здесь не дается повеления непременно сравниваться с последними, не предлагается совета, а разъясняется принцип, руководствуясь которым делатели в Христовом винограднике должны исполнять свои работы.

13. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?

14. возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе;

15. разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?

16. Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званных, а мало избранных.

Слова, сказанные в Мф. 19:30, здесь (стих 16) повторяются, и это ясно показывает, что именно в них заключается цель, главная идея и нравouchение притчи. Смысл выражения не заключается в том, что всегда последние должны быть первыми и наоборот, но что может быть и так при

известных, почти исключительных обстоятельствах. На это указывает употребленное в начале стиха οὕτως (*так*), которое может здесь значить: «вот, в таких или подобных случаях (но не всегда)». Для объяснения 16-го стиха находят параллель в 8-й главе Второго Соборного Послания апостола Иоанна и думают, что она «дает ключ» к объяснению притчи, с чем можно согласиться. Иероним и другие поставляют стих и всю притчу в связь с притчей о блудном сыне, где старший сын ненавидит младшего, не хочет принять его кающегося и обвиняет отца в несправедливости. Последние слова 16-го стиха: «*ибо много званных, а мало избранных*», следует признать позднейшей вставкой как на основании свидетельства лучших и авторитетных рукописей, так и по внутренним соображениями. Слова эти, вероятно, заимствованы и перенесены сюда из Мф. 22:14 и сильно затемняют смысл всей притчи.

17. И, восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних, и сказал им:

Ср. Мк. 10:32; Лк. 18:31.

Слова Матфея не связаны никакими наречиями с предыдущим, за исключением союза и (καί). Можно даже предполагать, что здесь пропуск в изложении событий, которые совершились незадолго до последней Пасхи (4-го года общественного служения Иисуса Христа), только отчасти заполненный Ин. 11:55–56. Ученики

отозваны были, очевидно, потому, что речь Спасителя по своему содержанию требовала тайны или, как думает Евфимий Зигавин, «потому что не должно было сообщать этого многим, чтобы они не соблазнились».

18. вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть;

19. и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет.

Ср. Мф. 10:33–34; Лк. 18:31–34.

Под «язычниками» подразумеваются римляне.

20. Тогда приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него.

Ср. Мк. 10:35.

В Евангелии Марка с просьбой ко Христу обращаются ученики, названные по имени: Иаков и Иоанн, сыновья Зеведея. Совершенно понятно, что в историческом повествовании возможно было говорить и о матери вместе с ее сыновьями, и об одних только сыновьях, ради краткости не упоминая о матери. Для выяснения причин просьбы следует, прежде всего, обратить внимание на прибавку у Лк. 18:34 (которой не имеется у других синоптиков), где сообщается, что ученики не поняли слов Христа о Его

страданиях. Но на слово «*воскреснет*» они могли обратить особенное внимание и несколько понять его, хотя и в превратном смысле.

Вопрос о том, как называлась по имени мать Иакова и Иоанна, довольно труден. В тех местах Евангелия, где упоминается о матери сыновей Зеведеевых (Мф. 20:20; 27:56), она нигде не называется Саломией, а там, где говорится о Саломии (Мк. 15:40; 16:1), она нигде не называется матерью сыновей Зеведеевых. Только преимущественно на основании сличения показаний Мф. 27:55–56 и Мк. 15:40–41 приходят к выводу, что матерью сынов Зеведеевых была именно Саломия. Это легко видеть из следующего. При кресте были женщины, смотревшие издали на распятие:

Мф. 27:56	Мк. 15:40
<i>Между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых.</i>	<i>Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова Меньшего и Иосии, и Саломия.</i>

Отсюда видно, что *мать сыновей Зеведеевых* упоминается у Матфея там, где Марк говорит о Саломии. Далее евангелист Иоанн говорит (Ин. 19:25), что *при кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина*. Это место можно читать двояко, именно:

- 1. Мать Его (Христа),
 - 2. и сестра Матери Его, Мария Клеопова,
 - 3. и Мария Магдалина;
- или:

1. Матерь Его,
2. и сестра Матери Его,
3. Мария Клеопова,
4. и Мария Магдалина.

По первому чтению, следовательно, при кресте стояли только три женщины, по второму — четыре. Первое чтение опровергается на том основании, что если бы Мария Клеопова была сестрой Богоматери, то две сестры назывались бы одинаковым именем, что весьма маловероятно. Далее в Евангелии Иоанна указываются как бы две группы женщин, и имена первой и второй, а затем третьей и четвертой соединяются союзом «и»:

1-я группа: Матерь Его *и* сестра Матери Его,

2-я группа: Мария Клеопова *и* Мария Магдалина.

Таким образом, и здесь под «сестрой Матери Его» возможно видеть Саломию или мать сыновей Зеведеевых. Такое отождествление по разным причинам не может, конечно, считаться вполне несомненным. Но ему нельзя отказать в некоторой вероятности. Если, с одной стороны, Саломия была матерью сыновей Зеведеевых, а с другой — сестрой Марии, Матери Иисуса, то, значит, Иаков и Иоанн Зеведеевы были двоюродными братьями Христа. Саломия находилась в числе женщин, сопровождавших Иисуса Христа, которые следовали за Ним в Галилее и служили Ему (Мф. 27:56; Мк. 15:41).

По всей вероятности, мысль обратиться с просьбой к Иисусу Христу

возникла у самих апостолов, и они попросили свою мать передать просьбу Иисусу Христу. У Марка просьба учеников выражается в такой форме, какая была прилична только при обращении к царю и в некоторых случаях даже произносилась и предлагалась самими царями (ср. Мф. 14:7; Мк. 6:23). На основании показания Матфея можно заключить, что Саломия, при всем почтении к Иисусу Христу, не обладала достаточными сведениями о характере и цели Его служения. Она подошла со своими сыновьями к Иисусу Христу, кланялась Ему и просила о чем-то (τι). Она, без сомнения, говорила, но слова ее были так неясны и неопределенны, что Спаситель должен был спросить, чего именно она хочет.

21. Он сказал ей: чего ты хочешь? Она говорит Ему: скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем.

Ср. Мк. 10:36–37 — Христос обращается к ученикам с вопросом, чего они хотят. Вместо «скажи» у Марка более категорическое «дай» (δός). Вместо «в Царстве Твоем» — «в славе Твоей». Другие различия в речи евангелистов обуславливаются тем, что просьба влагается в уста различных просителей. Саломия просила о том, чтобы в будущем Царстве Своем Спаситель посадил ее сыновей: одного по правую, а другого по левую сторону от Него. Обычай, на который здесь указывается, не исчезли до сих

пор. Места по правую и по левую руку, т.е. в самой близи какого-нибудь важного лица, считаются до сих пор особенно почетными. То же было у древних языческих народов и евреев. Места самые близкие к царскому престолу были самыми почетными. Об этом упоминается в Библии (3 Цар. 2: 19; Пс. 44:10). Иосиф Флавий («Иудейские древности», VI, 11, 9) излагает известный библейский рассказ о бегстве Давида, когда Саул в праздник новомесячия, очистив себя по обычаю, возлег за столом, причем сын его Ионафан сел по правую его сторону, а Авенир — по левую. Смысл просьбы матери сыновей Зеведеевых заключался, следовательно, в том, чтобы Христос предоставил ее сыновьям главные, самые почетные места в Царстве, которое будет Им учреждено.

22. Иисус сказал в ответ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят Ему: можем.

Ср. Мк. 10:38.

Спаситель указывает, что ученики не знают и не понимают, в чем заключается Его истинная слава и Его истинное владычество и царство. Это — слава, владычество и царство Раба Иеговы, предающего Себя в жертву для искупления человечества. Это хорошо выражает Златоуст, перифразируя речь Спасителя: «Вы напоминаете Мне о чести и венцах, а Я говорю о подвигах и трудах, вам предлежащих».

В сущности, в словах матери сынов Зеведеевых и их самих содержалась просьба о допущении к страданиям, которые предстояли Христу и о которых Он уже говорил раньше. Поэтому реальный смысл просьбы был страшен, но ученики не подозревали этого. Спаситель, в полном согласии с только что преподанным сообщением, или, лучше, учением (стихи 18–19), разоблачает ее истинный смысл. Он указывает на чашу, которую Ему предстояло пить (Мф. 26:39), которую Псалмопевец (Пс. 114:3) называет болезнями смертными, муками адскими, теснотой и скорбью (на эти тексты указывает Иероним в своем толковании 22-го стиха). Спаситель не говорит, что просьба учеников основывалась на неправильном представлении учениками природы Его духовного Царства и не предсказывает здесь того, что Он будет распят среди двух разбойников. Он говорит только, что страдания, принесение Себя в жертву и смерть не ведут и не могут быть путем к мирскому владычеству. Он говорит только о чаше, не добавляя, впрочем, что это будет чаша страданий. Очень интересно, что слово «чаша» употреблялось в ветхозаветном писании в двух смыслах: для обозначения и счастья (Пс. 15:5; 22:5), и бедствий (Пс. 10:6; Ис. 51:22; Иер. 49:12). Но сомнительно, поняли ли ученики слова Христа в первом именно смысле. Самое вероятное предположение, что их понимание было, так сказать, чем-то средним (ср. Лк. 18:34). Они не понимали всей глубины смысла слова

«чаша» со всем, что здесь подразумевалось, но, с другой стороны, не представляли дела и так, что тут будут только страдания и ничего больше. Они могли представлять дело так: для приобретения внешнего, мирского владычества им нужно предварительно испить чашу страданий, которую предстояло испить Самому Христу. Но если Сам Христос будет ее пить, то почему же и им не принять в этом участия? Это не должно превысить и не превысит их сил. И вот, на вопрос Христа ученики смело отвечают: можем. «В пылу усердия они тотчас изъявили согласие, не зная того, что сказали, но надеясь услышать согласие на свою просьбу» (свт. Иоанн Златоуст).

23. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься, но дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим.

Ср. Мк. 10:39–40.

Этот стих всегда считался одним из труднейших для истолкования и даже дал повод некоторым еретикам (арианам) ложно утверждать, что Сын Божий не равен Богу Отцу. Мнение ариан было отвергнуто всеми отцами церкви как неосновательное и еретическое, ибо из других мест Нового Завета (Мф. 9:6, 8; 28:18; Мк. 2:10; Ин. 17:2; 10:30 и др.) ясно видно, что Христос везде присваивает Себе власть, равную с Богом Отцом.

Для правильного истолкования изложенных в рассматриваемом стихе изречений Спасителя следует обратить внимание на два весьма важных обстоятельства. Во-первых, если ученики и их мать в 21-м стихе просят Христа о первых местах в Царстве Его или в славе, то в речи Спасителя, начиная с 23-го стиха и кончая 28-м (и у Луки в разделе, поставленном в другой связи, Лк. 22:24–27, который иногда приводится здесь в виде параллели), ни о Царстве, ни о славе совсем нет ни малейшего упоминания. Придя в мир, Мессия явился как страдающий Раб Иеговы, Искупитель человечества. Отсюда ясно, что сесть по правую и по левую сторону Христа не значит прежде всего участвовать в Его славе, а указывает на предварительное приближение к Нему в Его страданиях, на самоотречение и несение креста. Только после этого людям предстоит возможность войти и в Его славу. По изволению и совету Божию всегда находятся люди, которые принимают участие в страданиях Христа и таким образом делаются Ему особенно близкими, как бы садятся по правую и по левую Его стороны. Во-вторых, следует заметить, что два евангелиста, Матфей и Марк, употребляют здесь два различных выражения: «кому уготовано Отцем Моим» (Матфей) и просто: «кому уготовано» (Марк). Оба эти выражения точны и сильны и заключают в себе одну и ту же мысль — о промыслительном значении страданий в земной жизни человечества.

24. Услышав сие, прочие десять учеников вознегодовали на двух братьев.

Ср. Мк. 10:41; Лк. 22:24.

Причиной негодования десяти учеников была просьба Иакова и Иоанна, клонившаяся к умалению прочих апостолов. Возникновение подобных явлений показывает, что ученики Христа даже в Его присутствии не всегда отличались любовью друг к другу и братским единением. Но в настоящем случае так было не от злобы, а скорее, по-видимому, от простоты, неразвитости и недостаточного усвоения учения Христова. Борьба из-за первых мест в новом Царстве, местничество, повторилась еще и на Тайной Вечери.

25. Иисус же, подозвав их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими;

Ср. Мк. 10:42; Лк. 22:25.

У Луки совершенно в другой связи. У Марка речь сильнее, чем у Матфея. Вместо более однозначного «князья народов» (ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν) у Марка οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν, т.е. «думающие, что они начальствуют над народами, мнимые владыки».

26. но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою;

Ср. Мк. 10:43; Лк. 22:26.

Противоположение тому, что сказано в предыдущем стихе. У «народов» так, а у вас должно быть совер-

шенно иначе. Слова Спасителя отличаются высокой поучительностью не только для духовных, но и для всех властителей и начальников, которые обыкновенно желают обладать всей полнотой власти, вовсе не думая о том, что истинная (а не мнимая) христианская власть основывается только на услугах, оказываемых людям, или на служении им, и притом без всякой мысли о какой-либо внешней власти, которая приходит сама собою.

27. и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом;

Ср. Мк. 10:44.

Мысль та же, что и в стихе 26.

28. так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

Ср. Мк. 10:45.

Предлагается высочайший и всем знакомым с жизнью Христа понятный пример и образец. Христу служили и Ангелы и люди (Мф. 4:11; 8:15; 27:55; Мк. 1:13, 31; 15:41; Лк. 4:39; 8:3; 10:40; Ин. 12:2, 26), и Он требовал и требует Себе этого служения и даже отчета в нем (Мф. 25:34–45). Но никто не скажет, что учение, раскрываемое в разбираемом стихе, противоречит собственному Его учению и поведению или не соответствует действительности. Напротив, кажется, что указанные места из Евангелий не только не противоречат, а только еще сильнее

подчеркивают мысль, что Сын Человеческий пришел на землю только затем, чтобы послужить. На Его служение людям и они отвечали Ему в некоторых случаях полным любви служением, и, таким образом, будучи слугой, Он вполне был Господом и Учителем и Сам называл Себя так (см. особенно Ин. 13:13–14 и др.). Но как все тут не похоже на обычное проявление власти со стороны разных властителей и князей мира сего!

Выражение ὡςτερ (в русском переводе — *так как*) означает, собственно, «подобно тому как» (нем. *gleichwie*; лат. *sicut*), указывает на сравнение, а не на причину. Таким образом, смысл таков: кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом, подобно тому как Сын Человеческий пришел и прочее. Но в параллели у Марка те же слова приводятся в качестве причины (καὶ ὅτι, в русском переводе — *ибо и*).

Слово «*пришел*» указывает на сознание Христом Своего высшего происхождения и пришествия на землю из другого мира, из высшей сферы бытия. Об идее искупительного самопожертвования ср. 2 Мак. 7:37–38.

Λύτρον, употребленное у Матфея (и Марка в параллели) только здесь, происходит от λύειν — развязывать, разрешать, освобождать; употреблялось у греков (обыкновенно во множественном числе) и встречается в Ветхом Завете в смысле:

1) выкупа за душу свою от угрожающей смерти (Исх. 21:30);

2) платы за женщину рабу (Лев. 19:20) и за раба (Лев. 25:25, 51–52);

3) выкупа за перворожденное (Числ. 18:15);

4) в смысле умилоствления (Притч. 13:8).

Синонимические термины ἄλλαγμα (Ис. 43:3 и др.) и ἐξίλασμα (Притч. 21:18) переводятся обыкновенно через «выкуп». Единственное λύτρον поставлено, очевидно, в соответствии с единственным же ψυχήν. Христос не говорит, что Он отдаст душу Свою для искупления Себя, а — *для искупления многих*. Слово «*многих*» возбуждало немало недоумений; если только для искупления «многих» людей, то, значит, не всех. Искупительное дело Христа простирается не на всех, а только на многих, может быть, даже сравнительно немногих, избранных. Иероним прибавляет: на тех, которые пожелали веровать. Но Евфимий Зигавин и другие считают здесь слово πολλοὺς равнозначным πάντας, потому что в Писании так говорится часто. Бенгель вводит здесь понятие об индивидуумах и говорит, что здесь Спаситель говорит о предании Себя в жертву за многих, не только за всех, но даже и за отдельных (*et multis, non solum universis, sed etiam singulis, se impendit Redemptor*). Говорили еще, что πάντων есть объективное, πολλῶν — субъективное обозначение тех, за которых Христос умер. Он умер за всех объективно, но субъективно Им будет спасено только огромное множество, которого никто не мог бы сосчитать, πολλοί.... У апостола Павла в Послании к Римлянам (Рим. 5:12–19) наблюдается смена οἱ πολλοί и просто πολλοί, и

πάντες. Действительный смысл ἀντὶ πολλῶν выражен в месте, которое может служить параллелью для настоящего (1 Тим. 2:6), где λύτρον ἀντὶ πολλῶν, как здесь у Матфея, заменяется ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Все эти толкования удовлетворительны и могут быть приняты.

29. И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа.

Ср. Мк. 10:46; Лк. 18:35 — 19:1–28.

Распорядок событий у трех евангелистов здесь довольно противоречив. Лука (Лк. 18:35) так начинает свой рассказ: *когда же подходил Он к Иерихону* (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτὸν εἰς Ἱερὶχώ); Марк (Мк. 10:46): *приходят в Иерихон* (καὶ ὄρχονται εἰς Ἱερὶχώ); Матфей: *и когда выходили они из Иерихона* (καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἱερὶχώ). Если принимать эти показания евангелистов в их точном значении, то вначале нужно поместить рассказ Луки (Лк. 18:35 — 19:1–27), где сообщается об исцелении *одного* слепого до вступления в Иерихон; затем, когда Иисус Христос вошел туда, Он посетил Закхея (Лк. 19:1–10) и сказал притчу о десяти минах (Лк. 19:11–27). Затем после заметки Марка «*приходят в Иерихон*» — Лк. 19:1, идет параллельный рассказ двух первых евангелистов (Мф. 20:29–30; Мк. 10:46), и наконец, к ним присоединяется Лука (Лк. 18:38). При таком распорядке, однако, не устраняются большие трудности, что видно будет из дальнейшего.

Иерихон находился на западной стороне Иордана, несколько севернее места впадения Иордана в Мертвое море. В Новом Завете о нем упоминается только шесть раз (Мф. 20:29; Мк. 10:46; Лк. 10:30; 18:35; 19:1; Евр. 11:30). По-гречески пишется Ἱερὶχώ и Ἱερεὶχώ. В Ветхом Завете упоминается часто, это был один из древнейших палестинских городов. Местность, где расположен город, одна из плодороднейших в Палестине и во время Христа, вероятно, была в цветущем состоянии. Иерихон был известен пальмами, бальзамовыми и другими благоуханными растениями. На месте древнего города в настоящее время стоит селение Эриха, полное нищеты, грязи и даже безнравственности. В Эрихе насчитывают около 60 семейств. Во время шествия Христа из Иерихона в Иерусалим Его сопровождала большая толпа простого народа (ὄχλος πολὺς).

30. И вот, двое слепых, сидевшие у дороги, услышав, что Иисус идет мимо, начали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!

Ср. Мк. 10:46–47; Лк. 18:35–38.

Матфей говорит о двух слепцах, которых исцелил Спаситель по выходе из Иерихона; Марк — об одном, называя его по имени (Вартимей); Лука также об одном, которого исцелил Спаситель до вступления Своего в Иерихон. Если допустить, что все евангелисты рассказывают об одном и том же, то здесь получаются очевидные и совершенно непримиримые противоречия.

Это еще в древности давало сильное оружие врагам христианства и Евангелий, которые считали это место неопровержимым доказательством недостоверности евангельских рассказов. Попытки примирить рассказы со стороны христианских писателей встречаются, поэтому, еще в древности. Ориген, Евфимий Зигавин и другие принимали, что здесь говорится о трех исцелениях слепцов, об одном исцелении говорит Лука, о другом — Марк и о третьем — Матфей. Августин утверждал, что было только два исцеления, из которых об одном говорят Матфей и Марк и о другом — Лука. Но Феофилакт и другие все три исцеления считают за одно. Из новых экзегетов одни объясняли разногласие тем, что тут было только два исцеления и только двух слепцов, о которых отдельно рассказывают Марк и Лука, из них одно совершилось перед вступлением в Иерихон, а другое — по выходе из него. Матфей же оба исцеления объединил в одном рассказе. Другие — тем, что разноречие евангелистов зависело от того, что были различны источники, из которых каждый евангелист заимствовал свой рассказ.

Следует допустить, что рассказы евангелистов не позволяют нам признать ни трех лиц и их исцелений, ни объединить их в одно. Здесь просто неясность в рассказе, что-то недоговоренное, и это мешает нам представить и понять, как было на самом деле. Самый надежный путь к разрешению этого вопроса может, по-видимому,

закключаться в следующем. Читая рассказы об исцелении слепцов, мы отнюдь не должны воображать, что как только кто-нибудь из них закричал, взывая ко Христу о помощи, так тотчас же и был исцелен. В крайне сжатом и кратком рассказе сближены между собой события, которые могли совершиться в течение более или менее длинного промежутка времени. На это указывает, между прочим, общее показание всех синоптиков, что народ запрещал слепцам кричать и заставлял их молчать (Мф. 20:31; Мк. 10:48; Лк. 18:39). Далее, из рассказа Луки совсем нельзя сделать вывода, что исцеление слепца совершилось до вступления Иисуса Христа в Иерихон. Напротив, если мы предположим, что оно было уже по выходе Христа из Иерихона, то все подробности рассказа Луки сделаются нам понятнее. Сначала слепец сидит у дороги, просит милостыни. Узнав, что мимо него проходит толпа, он спрашивает, что это такое. Узнав, что *Иисус Назорей идет*, он начинает кричать о помощи. Шедшие впереди заставляют его молчать, но он кричит еще громче. Ниоткуда не видно, что в то время, когда все это происходило, Иисус Христос стоял на одном месте. Он остановился только тогда, когда вышел из Иерихона и велел привести слепого к Себе. Если велел привести, то, значит, слепой не находился от Него на самом близком расстоянии. К этому нужно добавить, что при прохождении через какой-нибудь город его можно пересечь и в продолжительное, и в корот-

кое время, смотря по его величине. Даже через самый большой город можно пройти в короткое время, пересекая, например, окраины. Ниоткуда не видно, что Иерихон был тогда большим городом. Таким образом, мы имеем полное право отождествлять слепца, о котором рассказывает Лука, или с Вартимеем Марка, или с одним из слепцов, не названных по имени, о которых рассказывает Матфей. Значит, у всех трех евангелистов существует полное согласие относительно факта, что слепцы были исцелены по отпещивии Иисуса Христа из Иерихона. Покончив с этой трудностью, мы должны, насколько возможно, разъяснить и другую.

Согласно Марку и Луке, слепой был один, согласно Матфею — два. Но спрашивается, если исцелен был только один слепец, то зачем Матфею нужно было говорить, что их было два? Если, как утверждают, он имел перед собой Евангелия Марка и Луки, то неужели он хотел подорвать доверие к этим евангелистам, давая иное показание без всяких оговорок о неверности их сообщений? Неужели прибавляя одно, будто бы вымышленное им чудо, он хотел искусственно увеличить славу Христа как целителя? Все это крайне невероятно и несообразно ни с чем. Скажем, что так нелепо было бы рассуждать даже при самом враждебном отношении к Евангелиям. Далее, если бы даже Марк и Лука знали, что исцелены были два слепца, но пожелали намеренно (в настоящем случае никакого особенного намерения

не заметно) сообщить только об одном исцелении и исцеленном, то и тогда ни один добросовестный критик, знакомый с документами, и особенно древними, не решился бы обвинять евангелистов в вымысле и искажении исторических фактов. Правда, мы не можем объяснить, почему Матфей рассказывает о двух слепцах, а Марк и Лука только об одном. Но фактически вполне могло быть, что были исцелены два слепца во время движения народной толпы, это совсем не противоречит никакой исторической вероятности.

31. Народ же заставлял их молчать; но они еще громче стали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!

Ср. Мк. 10:48; Лк. 18:39.

Почему народ заставлял слепцов молчать? Может быть, проходившие мимо слепцов заставляли их молчать просто потому, что они «нарушали общественную тишину» и их крик не согласовался с тогдашними правилами общественного приличия.

32. Иисус, остановившись, подзвал их и сказал: чего вы хотите от Меня?

Ср. Мк. 10:49; Лк. 18:40.

Хорошо заметно, что здесь у Луки мягкие, изящные и точные греческие выражения. Матфей и Марк употребляют красивое, но свойственно скорее простонародному говору слово *φωνεῖν* (издавать звук и затем звать, подзывать). Согласно Матфею, Иисус Христос

подозвал (ἐφώνησεν) слепцов Сам, а по свидетельству Марка — велел подзывать (εἶπεν φωνήσατε). У Марка сообщаются дальше интересные и живые подробности о разговоре со слепцом лиц, звавших его, и о том, как он, сбросив с себя одежду, встал (вспрыгнул, вскочил — ἀναπηδήσας) и пошел (не сказано «побежал») к Иисусу Христу. Вопрос Христа отличается естественностью.

33. Они говорят Ему: Господи! чтобы открылись глаза наши.

Ср. Мк. 10:51; Лк. 18:41.

Речь слепых у Матфея (и других синоптиков) сокращенная. Полная речь такова: Господи! Мы хотим, чтобы открылись глаза наши. Слепцы просят не о милостыне, а о совершении чуда. Очевидно, они раньше слышали о Христе как Целителе. Исцеление слепорожденного, о чем рассказывает Иоанн (Ин. 9), следует относить ко времени до настоящих событий. И народу было, вероятно, известно, что Христос может отверзать очи слепым.

34. Иисус же, умиловшись, прикоснулся к глазам их; и тотчас прозрели глаза их, и они пошли за Ним.

Ср. Мк. 10:52; Лк. 18:42–43.

Согласно Матфею, Спаситель не говорит слепцам ни одного слова, но вместо того прикасается к их глазам. У Марка и Луки — иначе. Слово εὐθέως (тотчас) указывает на внезапное прозрение, о чем говорят также Марк и Лука (εὐθὺς ὡ παροχρήμα).

ГЛАВА 21

1–9. Вход Иисуса Христа в Иерусалим. — 10–17. Очищение храма. — 18–22. Бесплодная смоковница. — 23–27. Вопрос первосвященников и старейшин о власти Христа и ответ Его им. — 28–32. Притча о двух сыновьях. — 33–46. Притча о злых виноградарях.

1. И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской, тогда Иисус послал двух учеников,

Ср. Мк. 11:1; Лк. 19:28–29; Ин. 12:12.

Речь Иоанна в указанном стихе имеет общий смысл, не содержит подробностей, которые встречаются у синоптиков, относится к нескольким событиям. Иоанн говорит преимущественно о выступлении народа из Иерусалима навстречу Иисусу Христу. Но только при помощи Евангелия Иоанна можно точнее определить время, когда все это происходило. Он говорит, что Иисус Христос пришел в Вифанию за шесть дней до Пасхи. Правда, выражение это недостаточно определено. Если Пасха 29 года была 14 нисана в пятницу, то шестой день перед Пасхой может падать и на предыдущую субботу, и на послесубботний день. Вероятнее первое, и с этим согласуются обстоятельства, рассказанные Иоанном (Ин. 12:2–8) о вечери, устроенной для Христа в Вифании, и о помазании Его Марией драгоценным миром. Это был для Христа день отдыха и покоя. На другой день (Ин. 12:12) совершился торжест-

венный вход Христа в Иерусалим. Синоптики пропускают здесь рассказ Иоанна о вечери в Вифании и представляют дело так, что Спаситель как бы непосредственно по прибытии из Иерихона в Вифанию совершил вход в Иерусалим. Но рассказ их, в сущности, не противоречит показаниям Иоанна. Матфей и Марк передают о вечери в доме Вифании в другом месте (Мф. 26:6–13; Мк. 14:3–9). Почему это так, об этом будет сказано при объяснении этого раздела. Теперь же мы должны лишь установить, что вход Господень совершился в послесубботный день. У нас он называется воскресеньем; как назывались следующие за субботой дни у евреев? В ответ на этот вопрос достаточно сказать, что названия отдельных дней у евреев не были употребительны, и когда это было нужно, то они употребляли числительные: первый, второй, третий и т.д. В Евангелиях встречаются только указания на субботу и пятницу, последняя была, собственно, не названием дня, а приготовления (*παράσκευή*) к субботе. Если Пасха в 29 году была 14 нисана в пятницу, то отсюда можно заключать, что Спаситель совершил вход в Иерусалим в первый день недели и в 10 день месяца нисана, когда по закону (Исх. 12:3) иудеи должны были готовить пасхального агнца.

Гораздо труднее определить, где находилась Виффагия, о которой упоминают Матфей и Лука. Марк о ней ни слова не говорит, упоминая только о Вифании. Лука сообщает, что Хрис-

тос *приблизился к Виффагии и Вифании, к горе, называемой Елеонскою* (Лк. 19:29). Из этого последнего показания нельзя заключать, что Спаситель приблизился сначала к Виффагии и затем к Вифании. Лука выражается здесь неопределенно, без соблюдения порядка, перечисляя селения, которые были на пути. Дошедшие до нас сведения о Виффагии вообще отличаются темнотой. Некоторые говорят, что в настоящее время от нее не осталось никакого следа. О ней не упоминается в Ветхом Завете, в Новом — только здесь у Матфея и в параллели Луки (у Мк. 11:1 только в немногих и незначительных кодексах), также в Талмуде (Buxtorff, *Lex. Chald. Col.* 1691 sq.). Слово Виффагия значит «дом смокв», согласно Оригену, она находилась «близ горы Елеонской». Ориген говорит еще, что Виффагия была «священническим местом» (*ἵτις τῶν ἱερέων ἦν χωρίον*), и на слова его ссылается Шюпер (*Geschichte*, II, 297 прим.). В 1877 г. был найден камень с фресками и латинскими надписями XII века, где между прочим встречается и название Виффагии. Камень тождествен с тем, о котором упоминают Теодорих в 1072 г. и Феодосий около 530 г. (см. Zahn, 1905, S. 608–609, прим. 4). Можно считать достоверным, что Виффагия и Вифания находились на восточной стороне Елеонской горы и недалеко одна от другой.

Выйдя из Вифании утром в первый день недели, Иисус Христос послал туда двоих учеников. О том, кто были эти ученики, неизвестно.

2. сказав им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне;

Ср. Мк. 11:2; Лк. 19:30.

В какое селение послал учеников Иисус Христос? Согласно Матфею, Он прибыл (ἦλθεν) в Виффагию и, следовательно, не мог посылать учеников в это селение. Согласно Марку — в Вифанию и, следовательно, мог послать в Виффагию. Согласно Луке, прибыл в Виффагию и Вифанию, и остается совершенно неясным, куда послал. Дело несколько разъясняется Иоанном, по свидетельству которого, исходным пунктом путешествия Христа в Иерусалим была Вифания (Ин. 12:1 сл.). Но в таком случае как же понимать выражения Матфея и Луки, по которым Христос послал учеников из Виффагии. Была ли «предняя весь» третьим селением, или это была та же Виффагия? Согласно одним, здесь имеется в виду видимое с пути (κατέναντι ὁρίων), но не лежащее на пути селение, которое называлось Виффагией; положения его ни на основании Евангелий, ни талмудических свидетельств нельзя определить. Согласно другим, название Виффагии было дано, может быть, не селению, а всей местности, где оно находилось. Это был «дом смокв», место, посаженное смоковницами. Иисус Христос, подойдя к месту, которое было садом и называлось Виффагией, мог послать оттуда учеников в само селение. Третьи объясняют так: было естественно,

если Христос, зная, что предстоит Ему, пошел в Иерусалим по главной дороге через гору Елеонскую. Вскоре по выходе из Вифании (и Виффагии) Он направился по дороге, которая идет по оврагу, откуда видна вершина Сиона, но остального Иерусалима не видно. Как раз против места, откуда в первый раз показывается Сион по другую сторону оврага, находятся остатки какого-то древнего селения. Не здесь ли Спаситель и сказал двум ученикам, чтобы они шли в подлежащую весь? Главная дорога здесь круто сворачивает вправо, отлого спускается в глубь оврага на небольшом расстоянии от селения, находящегося в развалинах. Два ученика могли пересечь овраг прямо, на что могли потребоваться одна — две минуты, а Спаситель со Своими спутниками в это время медленно обходил по дороге. Это последнее мнение заслуживает внимания. Так часто бывает, что дорога вследствие различных условий местности опять как бы возвращается к тому месту, из которого выходит.

При отправлении учеников им было сказано, что они найдут *тотчас ослицу привязанную и молодого осла* (осленка) вместе с нею; пусть ученики отвязжут ослицу и приведут ее с осленком ко Христу. У Марка, Луки и Иоанна (Ин. 12:14) говорится только об осленке, причем сообщается, что на него никто не садился. Заметим, что ничего противоречащего другим евангелистам у Матфея здесь нет. Говорят даже, что рассказ Матфея здесь не только подробнее, но и отличается боль-

шей точностью, чем у других евангелистов. Но Матфей не упомянул бы, может быть, об ослице, которая была, собственно, не нужна, если бы не привел далее пророчества (стих 4), в данном случае буквально исполнившегося на Христе. Разбор этих событий будет дан ниже. Приводя пророчество, Матфей хотел показать, что события были не случайными, а предсказанными. Иустин (Apologia, I, 32) связывает этот стих с пророчеством книги Бытия (Быт. 49:11). В осленке, на которого никто не садился, видят еще «знаменательный символизм», имеющий связь с обычными условиями посвящения Иегове (ср. Числ. 19:2; Втор. 21:3).

3. и если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что они надобны Господу; и тотчас пошлет их.

Ср. Мк. 11:3; Лк. 19:31.

Марк и Лука опять говорят об одном осленке. Лука пропускает «и тотчас пошлет их». Если рассказанное в предыдущем стихе может считаться чудом предвидения или зрения на расстоянии, то в рассказанном в 3-м и следующем стихах едва ли возможно предполагать какое-нибудь чудо. Готовность хозяев животных *тотчас* (Матфей и Марк) отпустить их объясняют тем, что хозяева или хозяин не только знали Христа лично, но и находились в числе Его почитателей. Поэтому достаточно было произнести одно только слово «Господь» или «Господь требует», чтобы

хозяева тотчас же согласились исполнить требование.

4. Все же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит:

5. Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной.

Ср. Ин. 12:15 — почти в той же связи.

Много глумлений было в разное время по поводу этих стихов, помещенных у Матфея. Штраус осмеивал рассказ евангелиста, говоря, что два ученика, посланные Христом в Виффагию, по Его повелению привели оттуда ослицу с осленком, на обоих животных ученики возложили свои одежды и посадили на них Иисуса. Когда мы подумаем, говорит Штраус, как Иисус ехал одновременно на двух животных (о попеременной езде на том и другом животном на коротком расстоянии говорить невозможно), то наш рассудок молчит, и мы не можем рассуждать до тех пор, пока не ознакомимся точнее с цитируемым евангелистом местом из пророка. Всякий, кто знаком с еврейской поэзией, знает, что здесь нет речи о двух животных, а говорится об одном и том же. Сначала оно называется ослон, а потом ближе определяется как осленок. Издателю первого Евангелия это было столь же хорошо известно, как и вам, но так как он в этом месте книги пророка Захарии видел пророчество о Христе, то на этот раз захотел принять его буквально и подумал, что тут

указывается на двух животных. Если он, таким образом, вполне оправдал предсказание, то думал, что исполнил свой долг, и не задавался целью выяснить дальнейший вопрос, каким образом возможно было одному Мессии совершать путешествие на двух осликах.

Но критик ошибается, потому что если и в пророчестве Захарии не говорится об ослице, то и Матфей не изменяет этого пророчества так, чтобы получился требуемый смысл. Русский перевод пророческого текста (*на ослице*) Вульгаты (*super asinam*) не точен, но в славянском (*на ослиа и жребя*) — точно. В греческом ἐπὶ ὄνου — без артикля слово это можно понимать и в значении осли, и в значении ослицы. Таким образом, в общем Матфей согласен как с еврейским, так и с греческим текстом Зах. 9:9. Правда, у Семидесяти вместо ἐπὶ ὄνου, как у Матфея, употреблено ἐπὶ ὄνου καὶ πώλου νέου, и это, вероятно, подало повод к замене «осла» «ослицей» в русском переводе и Вульгате.

Слово ὄνου может указывать, что Матфей приводит текст по переводу Семидесяти; но его цитата в деталях отличается как от еврейского, так и от греческого текста. Из сказанного можно видеть, что если бы евангелист хотел при помощи будто бы вымышленного им события подтвердить ветхозаветную цитату из пророка Захарии, то ему не было никакой надобности к ослинку прибавлять еще ослицу. Если он передает о событии иначе, то этого требовал от него не

пророческий текст, а историческая действительность. Здесь было то, что бывает обыкновенно. Как наша мысль или подтверждается, или исправляется действительностью, так и пророчество может подтверждаться и исправляться ею же. По мысли пророка, должно было бы быть вот что, а в действительности было вот что. Действительность нисколько не противоречила пророчеству, но последнее получило в ней совершенно оригинальное и совершенно непредвиденное подтверждение. Показание Иоанна, что ко Христу был приведен не ὄνος (осел), а маленький ослик (ὄνκιον — Ин. 12:14), разъясняет все недомумения. Ясно, что это был еще детеныш, маленький ослик, который не отвык от матери. Она нужна была, очевидно, для того, чтобы и его заставить идти. Какого-либо особенно символического смысла здесь, по-видимому, нет. Но сам факт, что Спаситель ехал на молодом необъезженном ослике, весьма интересен и характерен. Как ни величественно было начавшееся в то время около Христа народное движение, Сам Он был так кроток, что ехал не на лошади (как завоеватели) и даже не на большом осле, а на ослике, сыне подъяремной (ср. речи о снаряжении царей Исх. 15:1, 4; Втор. 17:16; Пс. 19:8; Ис. 31:1–3).

6. Ученики пошли и поступили так, как повелел им Иисус:

Ср. Мк. 11:4–6; Лк. 19:32–34; Ин. 12:13.

В то время, как все это происходило, в народе разнесся слух о том, что

Иисус Христос отправляется в Иерусалим. Сравнивая здесь выражения евангелистов, находим, что в них как бы отражается беспорядочность народного движения, которая обыкновенно бывает в подобных случаях. Одни едут навстречу Спасителю, другие — за Ним и впереди Него. Матфей сообщает только об исполнении учениками повеления Спасителя. Марк и Лука — о разговоре с разными лицами при отвязывании и взятии осленка и ослицы. Но Иоанн уже в это время спешит навстречу Спасителю со своим приветственным хором и заставляет нас прислушиваться к крикам «осанна» (Ин. 12:13). Таков здесь наиболее вероятный распорядок евангельских событий. По словам Иоанна, народное движение из Иерусалима началось вследствие того, что народ знал и свидетельствовал о воскресении Спасителем Лазаря из мертвых (Ин. 12:17).

*7. привели ослицу и молодого осл
ла и положили на них одежды
свои, и Он сел поверх их.*

Ср. Мк. 11:7; Лк. 19:35; Ин. 12:14.

Ученики покрыли одеждами обоих животных потому, что не знали, на какое из них сядет Иисус Христос. *Поверх их*, т.е. поверх одежд. Одежды были, очевидно, положены вместо седла. Иероним прямо говорит, что это сделано было для того, чтобы Иисусу Христу «было помягче сидеть» (ut Jesus mollius sedeat).

*8. Множество же народа пости-
лали свои одежды по дороге, а*

*другие резали ветви с дерев и по-
стилали по дороге;*

Ср. Мк. 11:8; Лк. 19:36.

Лука не говорит о ветвях. Все это торжество было выражением народной радости, вследствие которой народ желал сделать как можно более удобным путь для медленно вступающего в Иерусалим Нового и Великого Царя. Феофилакт замечает: «Что касается прямого, исторического смысла, то подстилание одежд выражает великую честь». Подобный же вход с славословиями, пальмовыми ветвями, с гуслями, кимвалами и цитрами, с псалмами и песнями совершил в Иерусалимскую крепость Симон Маккавей (1 Мак. 13:51; ср. 4 Цар. 9:13). Но тогда это было торжество победителя (ибо сокрушен был великий враг Израиля), теперь же это было торжество Царя, идущего на великие и страшные страдания, Раба Иеговы, вступающего в Иерусалим для искупления человечества. Он, по словам Златоуста, и прежде часто приходил в Иерусалим, но никогда не входил в него так торжественно. «Конечно, это возможно было сделать и с самого начала, но было бы не нужно и бесполезно».

*9. народ же, предшествовавший
и сопровождавший, восклицал:
осанна Сыну Давидову! благо-
словен Грядущий во имя Господ-
не! осанна в вышних!*

*Ср. Мк. 11:9–10; Лк. 19:37–38;
Ин. 12:15–18.*

Лука дополняет слово «Грядущий» двух первых евангелистов словом

«Царь» (ὁ βασιλεὺς — так по некоторым чтениям). По сравнению с Марком и Лукой, у Матфея речь сокращенная. Спаситель сделался центром народного движения. Ему предшествовали, сопровождали Его и следовали за Ним люди. Народа, собравшегося на Пасху, было много. Бывали года, когда по приблизительным подсчетам народу в Иерусалиме бывало более двух миллионов. Слова «осанна» и проч. заимствованы из псалма (Пс. 117:25–26), который, вероятно, часто пели паломники в Иерусалиме. Псалом был частью так называемого «аллилуйи», или «пасхального гимна». Феофилакт объясняет слово «осанна» так: «По словам одних, оно означает песнь или псалом, а по словам других, что вернее, — спаси нас». Слово «осанна» состоит из двух еврейских слов: «оса» и «на». Первое происходит от еврейского слова «шава» или «шуа» (быть свободным), в пизэл — искать освобождения, взывать о помощи, спасении; «на» (по-немецки doch) усиливает глагол, выражает поощрение и просьбу; в русском — *спаси же*. Чтобы лучше объяснить это слово, нужно различать его первоначальное и позднейшее значения. Первоначальное значение «дай спасение», «спаси». Если иметь в виду только первоначальное значение слова, то слова евангелистов следует переводить так: «помоги, Боже, дай спасение Сыну Давидову». Первоначально слова «осанна» было зовом, обращением к Богу о помощи (как в Пс.

117:25), но потом вследствие частого употребления оно потеряло свой первоначальный смысл и сделалось простым приветствием, совершенно равнозначным нашим «ура», «vive», «hoch» и пр. Как наше «ура» не заключает в себе какого-нибудь определенного смысла и есть только удобное слово для выражения народных приветствий, так и «осанна». Но, сделавшись народным, это слово («осанна») сохранило некоторые особенности, напоминавшие о его первоначальном смысле. Поэтому если нам нельзя говорить «ура в вышних», то еврейскому выражению такой оборот, напротив, был вполне свойствен. Цан связывает выражение «в вышних» со словом «осанна» несколько иначе. В Пс. 148:1 говорится: *хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних* (по-еврейски — «бамромим»), и то же еврейское выражение употреблено у Иова (Иов. 16:19; 25:2; 31:2). В Евангелии Евреев, как свидетельствует Иероним, не один раз (в письме к папе Дамасу и комментарии на Евангелие от Матфея) стояло в 9-м стихе, *osanna boggama* (испорченное еврейское «бамромим»). Таким образом, народный крик был столько же приветствием Спасителю, сколько и просьбой к Богу, живущему в вышних. Смысл всего выражения: сохрани или спаси, Боже, Сына Давидова. У греков и римлян вместо «осанна» или нашего «ура» употреблялись крики: ἰὴ παύαν и io triumphe.

Выражение ὁ ἐρχόμενος *грядущий*, которое у Луки заменяется ὁ βασιλεὺς

Царь, было тогдашним названием Мессии. Народ назвал Христа Царем или Мессией, соединяя с этими названиями земные представления о царе-завоевателе и покорителе народов. Истинного значения слова Мессия в то время народ не мог понимать. Но приветствуемый Царь отличался от обыкновенных царей-завоевателей тем, что приходил во имя Господне, подобно лучшим и благочестивым иудейским царям.

Во имя Господне — это выражение следует поставлять в связь с ὁ ἑρχόμενος, а не с εὐλογημένος. Подобные же выражения часто слышались из уст народа во время праздника кушцей.

10. И когда вошел Он в Иерусалим, весь город пришел в движение и говорил: кто Сей?

Ср. Мк. 11:11.

У Луки перед этим рассказывает о фарисеях, говоривших Христу, чтобы Он запретил ученикам Своим приветствовать Его, об ответе Христа фарисеям и о плаче над Иерусалимом (Лк. 19:39–44). Другие евангелисты, включая и Иоанна, рассказ Луки пропускают. Но зато Матфей говорит подробнее, чем Марк и Лука, о событиях очищения храма и чудесах Христа, совершенных там (стихи 12–17). Когда Спаситель вошел в Иерусалим, весь город *пришел в движение*. Он еще не был известен всем жителям Иерусалима и богомольцам. Поэтому многие спрашивали: кто это?

11. Народ же говорил: Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского.

Феофилакт замечает: «Бесхитростный и простой народ не завидовал Христу, но вместе с тем не имел о Нем и надлежащего понятия». Впрочем, так как слово «Пророк» здесь стоит с артиклем (ὁ προφήτης), то можно и так понимать, что народ разумел ожидаемого Пророка, т.е. Того Самого, о Котором сказал Моисей: *Пророка воздвигнет вам Господь Бог* (Втор. 18:15). Не только можно, но и должно. Народ мог иметь ограниченные представления о Мессии. Но что он видел в торжественном входе Христа вступление ожидаемого Мессии, в этом невозможно сомневаться, потому что целью Христа теперь и было именно всенародное объявление Себя Мессией, но не в узком смысле земного Царя, а в широчайшем и глубочайшем — Раба Иеговы, хотя народу это и не было вполне понятно.

12. И вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей,

Ср. Мк. 11:15–16; Лук. 19:45.

Точно определить здесь порядок рассказа четырех евангелистов очень трудно. Приблизительно это можно сделать так. Сначала разговор Христа с греческими прозелитами и речь Спасителя по этому поводу, о чем сообщает только Иоанн (Ин. 12:20–36).

Затем было то, о чем рассказывает евангелист Матфей дальше (стихи 14–16). Марк ограничивается здесь только весьма кратким замечанием, что *вошел Иисус в Иерусалим и в храм* (Мк. 11:11). Конец стиха Ин. 12:36 показывает, что после беседы с греческими прозелитами Иисус Христос *скрылся от них*, т.е., вероятнее, от народа. Речь Иоанна (Ин. 12:37–50) можно считать собственным рассуждением евангелиста по поводу чудес Христа, рассказанных у Матфея (Мф. 21:14–16). Мф. 21:17 соответствует Мк. 11:11 (конец). Если так, то Спаситель после чудес, совершенных в храме, удалился в Вифанию, и этим закончились события первого дня еврейской недели, по-нашему Недели ваий. Рассказ Матфея в стихах 12–13, если сопоставить его о рассказом Марка, несомненно, относится к следующему дню, т.е. ко второму дню еврейской недели, или, по-нашему, понедельнику. Это, впрочем, не значит, что Матфей здесь сократил на один день время последовательных событий, как они распределены у Марка и Луки. У синоптиков рассказывается почти об одинаковых событиях, но Матфей рассказывает о них несколько искусственно и не в том хронологическом порядке, в каком они действительно совершились. Когда наступил понедельник (второй день), то утром было проклятие смоковницы (стихи 18–19; Мк. 11:12–14), и только после этого совершилось очищение храма. В своем дальнейшем изложении мы будем следовать порядку Матфея.

Об очищении Христом иерусалимского храма здесь говорится во второй раз. О первом очищении было рассказано Иоанном (Ин. 2:13–22). События, рассказанные евангелистами, так похожи, что подавали повод не только к обвинениям евангелистов в так называемых передержках, но и к глумлениям и издевательствам по поводу того, что они здесь совершенно перемешали одно и то же событие, относя его то к началу служения Христа (Иоанн), то к концу (синоптики). Такие возражения делались, по-видимому, не только в новое время, но и в древности, и вызывали опровержения. Так, обсуждая этот факт, Златоуст утверждает, что были два очищения, и в разное время. Это видно и из обстоятельств времени, и из ответа иудеев Иисусу. У Иоанна говорится, что это случилось в праздник Пасхи, а у Матфея — задолго до Пасхи. Там иудеи говорят: *каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?* (Ин. 2:17). А здесь молчат, хотя Христос и укорил их, — молчат потому, что все уже дивились Ему.

С мнением, высказанным Иоанном Златоустом, согласны многие как древние, так и новые экзегеты (за исключением, конечно, отрицательных критиков, и притом лишь некоторых). Мнения, что евангелисты здесь рассказывают об одном и том же событии, в настоящее время придерживаются немногие. В самом деле, ни синоптики, ни евангелист Иоанн не могли ошибочно перемешать такого

важного события, как очищение храма. Последнее вполне подходит и к началу, и к концу служения Мессии. Первоначальное очищение могло произвести сильное впечатление и на начальников, и на народ, но потом, как это обыкновенно и везде бывает, злоупотребления опять развились и сделались вопиющими. Второе очищение поставлено в едва заметную связь с ненавистью начальников храма, которая повела к осуждению и распятию Христа. Можно даже сказать, что ничто больше не содействовало такому концу, как обстоятельство, что Спаситель Своим поступком сильно затронул различные имущественные интересы, связанные с храмом, потому что известно, что нет ничего труднее и опаснее, чем борьба с ворами и разбойниками. И не будучи священником, Спаситель, конечно, не входил теперь в сам храм. Неизвестно даже, входил ли Он во двор мужчин. Местом событий был, несомненно, двор язычников. На это указывает и само выражение, употребленное здесь всеми синоптиками, τὸ ἱερόν (прибавка θεοῦ в других местах не встречается здесь она сделана для особенной выразительности), которое, в отличие от ὁ ναός, или собственно здания храма, обозначало все вообще храмовые постройки, в том числе и двор язычников. Торговля могла происходить только во дворе язычников, что и выражается через πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ у Матфея и Марка. Здесь продавались жертвенные животные, ладан, масло, вино и другие

принадлежности храмового богослужения. Здесь же стояли «столы менавициков» — κολλυβιστῶν, слово, встречающееся в Новом Завете у Ин. 2:15 и еще только здесь у Матфея и Марка. Торжники (κολλυβισταί), согласно Феофилакту и Зигавину, — то же, что меняльщики (τραπεζῖται), а κόλλυβος — дешевая монета вроде оболы или сребренника. Они назывались еще (по Зигавину) καταλλάκται (менялы). Что касается скамей (καθέδρας), то некоторые думали, что они были поставлены во дворе язычников для женщин или приносились ими самими, так как будто бы они занимались преимущественно продажей голубей. Но в евангельском тексте на женщин нет никакого намека, а скорее можно предполагать здесь мужчин, потому что причастие «продающих» (τῶν πωλοῦντων) у Матфея и Марка мужского рода. Дело просто объясняется тем, что скамьи или лавки были нужны для клеток с голубями, а потому и стояли в храме. Интересное аллегорическое толкование дает здесь Иларий. Под голубем он понимает Духа Святого, а под скамьей — кафедру священника. «Следовательно, Христос опрокидывает кафедры тех, которые торгуют даром Святого Духа». Всех этих торговцев «изгнал» (ἐξέβαλεν) из храма Христос, но «кротко» (tamen mansuetus — Бенгель). Это было чудо. На такой поступок не решились бы и многочисленные воины (magnum miraculum. Multi milites non ausuri fuerant, — Бенгель).

13. и говорил им: написано, — дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников.

Ср. Мк. 11:17; Лк. 19:46.

Выражения в приведенной цитате, взятой из Ис. 56:7 и Иер. 7:11, у всех синоптиков разные. Из Ис. 56:7 заимствована здесь только последняя часть стиха, которая в еврейском представляет весьма незначительную разницу от LXX, и притом только по расстановке слов. В переводе с еврейского (буквально): «ибо дом Мой, дом молитвы будет назван для всех народов». У Семидесяти: «ибо Мой дом будет домом молитвы назван для всех народов». Цитаты из Исаии у Матфея и Марка буквально сходны с переводом Семидесяти, но у Луки сильное отличие как от Семидесяти, так и от еврейского. У Матфея цитата из Исаии не полна, он пропускает слова «для всех народов», как и Лука, а Марк эти слова добавляет. Пропуск у Матфея и Луки очень интересен в том отношении, что они выпустили эти слова, может быть, не случайно, а потому, что им казалось фактически неверной мысль, что храм был домом молитвы для всех народов или, что почти одно и то же, «для язычников». Марк же здесь будто бы переступил границы и «завел цитацию слишком далеко».

Что касается второй части цитаты, то из Иер. 7:11 взяты только два слова «вертепом разбойников», по-еврейски «гаш ярат нарицим», по греческому тексту Семидесяти так же, как у всех синоптиков, σπῆλαιον

λῆστών. Каким образом и в каком смысле храм мог быть назван *вертепом разбойников*? Если в храме происходила только обманная торговля, то удобнее было бы назвать его пещерой воров (κλέπται), а не разбойников. Для объяснения выражения «вертеп разбойников» следует сказать, что сильная речь Христа определялась здесь сильной речью пророка, а последний ставит свое выражение в очевидную связь с пролитием невинной крови (Иер. 7:6), кражами, убийствами и прелюбодейством (Иер. 7:9). Но если Спаситель приложил это пророчество к тогдашнему состоянию храма, то нужно думать, что не только пророчество, но и сама действительность давала для этого основания. Первосвященники были люди продажные и безнравственные. Они сами занимались торговлей. «Рынок при храме и базары сыновей Анны были одно и то же». «Негодующий народ за три года до разрушения Иерусалима уничтожил базары сынов Анны». Характеристикой членов первосвященнической семьи была порочная жадность, которую как Иосиф Флавий, так и раввины изображают в страшных мрачных красках (см. Эдершейм. Жизнь и время Иисуса Мессии. Т. 1, с. 469 и сл.). «Вертеп разбойников» характеризует тогдашние храмовые нравы. Лютер поэтому, не без основания, вместо «вертеп разбойников» поставил «Mördergrube» — вертеп убийц (новейшие немецкие переводчики выражаются Höhle von Räubern).

14. И приступили к Нему в храме слепые и хромы, и Он исцелил их.

15. Видев же первосвященники и книжники чудеса, которые Он сотворил, и детей, восклицающих в храме и говорящих: осанна Сыну Давидову! — вознегодовали

Чудеса (θαυμάσια) — слово, употребленное только здесь в Новом Завете, но — часто у греков и в переводе Семидесяти. Это слово имеет более общий смысл, чем *qaama* (чудо). Оно не существительное, а прилагательное; с артиклем среднего рода во множественном числе имеет значение существительного. Можно подразумевать *ἔργα*, т.е. удивительные дела (θαυμάσια ἔργα).

16. и сказали Ему: слышишь ли, что они говорят? Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?

Цитата из Пс. 8:3.

Буквально с еврейского: «из уст младенцев и грудных детей Ты устроил (основал, обосновал) силу (в русской Библии — *хвалу*) ради врагов Твоих» и т.д. У Семидесяти: «из уст бессловесных (ὑπὸν) и грудных Я устрою хвалу (хвалебную песнь — ᾠδὴν) ради врагов Твоих» и т.д. Слова Матфея буквально сходны с переводом Семидесяти. Здесь ветхозаветное пророчество сближается с новозаветным событием, и целью этого сближения было, с одной стороны, доказательст-

во силы и мощи Христа перед Его врагами, а с другой — обличение их. Если даже дети, несмышленные и малопонимающие, присоединились к хвалебным крикам, то тем более должны были бы так поступать первосвященники и книжники.

17. И, оставив их, вышел вон из города в Вифанию и провел там ночь.

Ср. Мк. 11:11.

Древние толкователи понимали стих буквально в том смысле, что Спаситель отправился в Вифанию и там ночевал в доме Лазаря. Иероним замечает: «Спаситель был так беден и так мало льстил кому-нибудь, что в весьма большом городе не нашел никакого гостеприимства, никакого места для ночлега, а нашел все это в маленьком селении у Лазаря и его сестер, потому что они жили именно в Вифании». С этим мнением согласны и многие новейшие экзегеты. Действительно, евангелистам Матфею и Марку незачем было бы указывать на Вифанию, если бы они не хотели сказать этим, что ночь проведена была в доме Лазаря. Такое предположение тем более вероятно, что ночи в то время были холодные, как это часто бывает в Палестине (ср. Мк. 14:54; Лк. 22:55). Наконец, слово *ἐκεῖ* довольно определенно и может указывать, что Иисус Христос провел ночь в доме Лазаря. Была ли эта ночь в Вифании последней, или Христос и еще приходил туда во время Страстной недели, об этом ничего нельзя сказать. Вифания

находилась близ Иерусалима. О ней не упоминается в Ветхом Завете, по крайней мере под этим названием, но в Талмуде оно встречается. Она расположена по дороге в Иерихон из Иерусалима, на восточной стороне Елеонской горы. Теперь это жалкое селение, которое называется Эль-Азария, т.е. селение Лазаря. В ней показывают грибницу Лазаря и развалившийся дом, где он будто бы жил. В Новом Завете о Вифании упоминается здесь и в Мф. 26:6; Мк. 11:1, 11–12; 14:3; Лк. 19:29; 24:50; Ин. 11:1, 18; 12:1.

18. Поутру же, возвращаясь в город, взалкал;

Ср. Мк. 11:12.

Голод Христа объясняют тем, что Он провел всю ночь в молитве и посте (но можно и думать, что Его не угостили в Вифании).

19. и увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла.

Ср. Мк. 11:13–14.

Марк об этом чуде рассказывает несколько иначе, чем Матфей, причем добавляет, что время (не собирания, а) созревания смокв еще не наступило, т.е. смоквы не могли еще сделаться спелыми и годными к употреблению в это время. Но оба евангелиста здесь ясно замечают, что на смоковнице не было даже и незрелых плодов, а были только листья. Это по-

казывает, что состояние дерева было уже само по себе ненормально, что ему угрожала гибель, и, вероятно, в тот же год. Подобные обстоятельства известны всем садоводам. Больные и обреченные на гибель плодовые деревья обыкновенно не приносят плодов, хотя и бывают покрыты листьями. Древние толкователи объясняли событие в аллегорическом смысле, под смоковницей подразумевая синагогу, иудейский народ, Иерусалим и прочее (Ориген и другие). Иоанн Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигавин объясняли чудо в том смысле, что оно было карательным. Из Евангелий, говорили они, не видно, чтобы Христос когда-либо карал или наказывал людей, но над смоковницей Он проявляет Свою силу, желая показать ученикам, что Он ею обладает; и если бы было нужно, то Он легко мог бы покарать и Своих врагов. Ученики, следовательно, должны ничего не бояться и быть смелыми (ἵνα θαρρῶσιν — Златоуст).

20. Увидев это, ученики удивились и говорили: как это тотчас засохла смоковница?

Ср. Мк. 11:20–21.

Событие это относят к третьему дню еврейской недели (по-нашему, вторнику) и, по-видимому, не без достаточных оснований. Евангелист Марк, рассказав об изгнании торгующих из храма и о том, что книжники и первосвященники искали, как бы погубить Христа (Мк. 11:15–18), прибавляет: *когда же стало поздно, Он вышел вон из города. С рассказом*

Марка, в сущности, согласен и рассказывает Луки (Лк. 19:45–48). Затем Марк замечает: *поутру* (πρωί, т.е. очень рано), *проходя мимо*, (ученики) *увидели, что смоковница засохла до корня* (Мк. 11:20). Этот и дальнейшие стихи Марка совпадают с разбираемым и дальнейшими стихами Матфея. На этом основании можно с большой вероятностью предполагать, что события, о которых здесь рассказывается, совершились не в тот день, когда проклята была смоковница, а на следующий, и в этом смысле следует толковать выражение Матфея «*тотчас*» (παραχρῆμα). Хотя слово это и указывает на внезапность и быстроту, но ниоткуда не видно, чтобы ученики заметили, что смоковница начала сохнуть или тотчас же после слов Христа, или на обратном пути из Иерусалима. Они заметили это на другой день рано утром, и слово «*тотчас*» нужно, таким образом, понимать в смысле предшествующего дня и ночи. Иссущение смоковницы не совершилось мгновенно, но так быстро, что уже на другой день можно было заметить ее гибель. Это было чудо, на что указывает слово ἐθαύμασαν.

21. Иисус же сказал им в ответ: истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но если и горе сей скажете: поднимись и свергнись в море, — будет;

Ср. Мк. 11:22–23.

Замечательно, что в Своем ответе ученикам Спаситель ни слова не гово-

рит об иссохшей смоковнице. Но что Он считает действие, совершенное над нею, чудом, видно из того, что, по Его словам, подобные же чудеса могут быть следствием веры. О переставлении гор см. комментарии к Мф. 17:20.

22. и все, чего ни попросите в молитве с верою, получите.

Ср. Мк. 11:24.

Слова Спасителя имеют здесь приблизительно тот же смысл, как и в Мф. 7:7.

23. И когда пришел Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какой властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?

Ср. Мк. 11:27–28; Лк. 20:1–2.

Как мы видели, это событие нужно относить ко вторнику, когда Христос возвратился в Иерусалим. Он ходил в здании храма (περιπατοῦντος αὐτοῦ — Марк) и учил (Матфей и Лука). В это время, по словам Матфея, подошли к Нему первосвященники и старейшины, а согласно Марку и Луке, еще и книжники. Нужно думать, что это была официальная депутация от Синедриона. Златоуст говорит: «Подобный вопрос предложили они и у евангелиста Иоанна, хотя не теми же словами, но в том же смысле (Ин. 2:18)». О знамениях начальники храма теперь не просят, как при первом очищении храма (Ин. 2:18), потому что тогда Христос не был еще известен как Великий Чудотворец. Но теперь

Он совершил уже много знамений, которые также подводятся под общее выражение ταῦτα.

24. Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном; если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какою властью это делаю;

Ср. Мк. 11:29; Лк. 20:3.

На вопрос начальников Спаситель не дает прямого ответа. Он отвечает контрвопросом, от ответа на который зависело и решение вопроса, предложенного первосвященниками и старейшинами. Вместо того, чтобы отвечать на вопрос начальников Самому, Он предлагает ответить на него им.

Спрошу вас об одном (λόγον ἓνα) — дам вам один вопрос, скажу только несколько слов, не более.

25. крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков? Они же рассуждали между собою: если скажем: с небес, то Он скажет нам: почему же вы не поверили ему?

Ср. Мк. 11:30–31; Лк. 20:4–5.

Когда Иоанн проповедовал и крестил, то власти послали священников и левитов допросить, кто он (Ин. 1:19 и сл.). Это, в сущности, равнялось вопросу, какою властью он это делает и кто дал ему эту власть. Ответ Иоанна был, конечно, известен иудеям. Он был дан не столько словом, сколько делом. Святая жизнь Иоанна и, вообще, вся его деятельность свидетельствовали о том, что он был послан от Бога. Но этот посланник Божий свидетельствовал об Иисусе Христе как об

Агнце Божиим, *Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29). Отсюда было видно, какою властью Христос «это» делает и кто дал Ему эту власть: она получена была не от людей, не от первосвященников, книжников, старейшин, а от Самого Бога. Поэтому вопрос Христа, предложенный в таком виде, привел начальников храма в затруднение. Обстоятельство, что они διελογίζοντο παρ' αὐτοῖς — *рассуждали между собою*, показывает, что они дали ответ на вопрос Христа не сразу. Они подошли к Нему в то время, когда Он учил, и предложили Ему вопрос о власти публично. Он, со Своей стороны, предложил им вопрос также публично. После этого они отошли от Него и начали совещаться, подобно тому, как совещаются между собой разные политические партии. Ничего этого не было бы нужно, если бы Спаситель не был окружен народом. Во время их совещания Спаситель, как нужно предполагать, продолжал говорить с народом. Предметом совещания начальников был вопрос: с небес ли крещение Иоанна? Под крещением здесь подразумевается вообще вся его деятельность и посольство. Они называются здесь по главному признаку его деятельности и проповеди — крещению.

26. а если сказать: от человеков, — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка.

Ср. Мк. 11:32; Лк. 20:6.

После слов «от человеков» здесь предполагают так называемый «апо-

сиопесис» — неполную речь, или умолчание, употреблявшееся ради краткости. Полная речь была бы такова: «если скажем: крещение Иоанна было от человеков, то *весь народ побьет нас камнями* (Лука), и мы боимся народа». Страх этот отчасти был напрасен, потому что народ едва ли осмелился бы поднять руку на людей, находившихся под защитой римлян. Но, с другой стороны, и иной оборот при восточной вспыльчивости и быстрой раздражительности был возможен. Если не теперь, то в другое время можно было опасаться народного раздражения, а последнего, особенно ввиду сильного врага, начальникам не хотелось возбуждать. Таким образом, в словах врагов Христа обнаружилась смесь, как говорят, субъективного страха с объективным. Если бы начальники храма дали прямой ответ и правильный, то и Христос мог бы спросить их: *quare ergo non estis baptizati a Joanne* (почему же вы не приняли крещения Иоанна? Иероним)?

27. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какою властью это делаю.

Ср. Мк. 11:33; Лк. 20:7–8.

Ответ книжников был всенародным. Каким образом они могли сказать: «не знаем», когда всему народу было известно, что Иоанн — пророк? Почему первосвященники и старейшины опасались побиения камнями за другие ответы, а за этот — нет? Это

можно объяснить, во-первых, тем, что они желали, так сказать, и со своей стороны выпытать, что Христос Сам об этом скажет при народе, а, во-вторых, тем, что со стороны начальников храма существовало критическое отношение к ученикам и деятельности Иоанна. Народ был убежден, что Иоанн — пророк. Но, как нужно предполагать, начальники храма долго и осторожно пытались разубедить народ в этом. При помощи различных политических приемов им удалось этого достигнуть, но не вполне. Они достигли только того, что внушили народу сомнения о деятельности и учении Иоанна; может быть, заставили многих из народа колебаться в своих мнениях об Иоанне. «С небес и от человеков» — это были два противоположные полюса в оценке учения и деятельности Иоанна, положительный и отрицательный. При положительном ответе следовало ожидать всенародного обличения со стороны Христа, при отрицательном — побиения камнями. Поэтому начальники очень осторожно избирают средний путь, не желают сказать прямо ни да, ни нет. Может быть, Иоанн пророк, но может быть, и не пророк. Этот средний путь был ложен, они лгали. Если внутренне они были убеждены, что Иоанн был пророк или не пророк, то должны были сказать об этом прямо. В Своем ответе Христос не говорит им, что Он не знает. Οὐκ εἶπεν, οὐδὲ ἐγὼ οὐκ οἶδα ἀλλὰ τί; οὐδὲ λέγω ὑμῖν («Христос не сказал им: и Я не знаю; но что же? И Я вам не скажу», — свт. Иоанн Златоуст).

28. А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойдь сегодня работай в винограднике моем.

Первый вопрос при рассмотрении этой притчи — о том, имеет ли она какое-либо отношение и какое именно к предшествующим словам Христа? Или это новая речь и новое обличение? Ответ следует дать в том смысле, что имеет, как видно особенно из 31-го и 32-го стиха. Но это отношение и эта связь были выражены настолько тонко, что враги Христа не сразу могли понять, к чему это клонилось, к кому относилась притча и какую она имеет связь с предыдущей речью. В речи Христа, сказанной в стихах 27–28 и следующих, трудно и даже невозможно предполагать какого-нибудь перерыва. Притча, изложенная только у Матфея, находится здесь вполне на своем месте, и ее нельзя искусственно перенести куда-нибудь еще. Был ли сын, к которому первому обратился отец с просьбой, старший или младший, неизвестно.

29. Но он сказал в ответ: не хочу; а после, раскаявшись, пошел.

Слова сына не согласовались с делом. На словах он ответил отцу отрицательно и даже грубо. Но потом переменил свое намерение, он стал совеститься того, что не послушался отца, и, не сказав ни одного слова об этом, отправился работать в виноградник.

30. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел.

После отказа (словесного) первого сына отцу необходимо было подойти ко второму сыну и просить его идти в виноградник работать. Здесь изображаются такие простые житейские отношения, которые бывают часто и всем понятны. Второй сын выражает на словах готовность исполнить волю отца, но на деле ее не исполняет. Вместо «иду» в греческом тексте «я, государь» (ἐγὼ κύριε) — эллипсис, или сокращенная речь, смысл которой достаточно ясен.

31. Который из двух исполнил волю отца? Говорят Ему: первый. Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие,

Первосвященники и старейшины сказали Христу: *первый*. Так по лучшим кодексам и чтениям. Правота первого была не безусловна, но по сравнению со своим братом он был прав. Под первым и вторым сыновьями следует понимать не иудеев и язычников, а мытарей и блудниц и первосвященников. И к первосвященникам, старейшинам и вообще начальникам иудейским, с одной стороны, и к мытарям и блудницам, с другой стороны, был направлен зов в виноградник. Но тут голос Иоанна как бы сливается с раннейшим зовом от Отца через пророков. Иоанн и Сам Христос были последними лицами, звавшими в вино-

градник. Начальники, как люди религиозные, откликнулись на этот зов, но на самом деле не пошли; мытари и блудницы отказались, для них зов первоначально казался странным, но потом они пошли.

32. ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видев это, не раскаялись после, чтобы поверить ему.

Напоминание об историческом служении и деятельности Иоанна, имеющее связь со стихом 24 и как бы округляющее мысли, изложенные после этого стиха. Под *путем праведности* здесь следует понимать образ, способ, обычай, метод. Не поверили ему — не поверили тому, что он говорил и проповедовал. «Господь прилагает ответ начальников к их собственному поведению путем противоположения. Они сказали, что исполнил волю отца сын, который, сначала не желая идти, потом пошел в виноградник. Но Креститель пришел как проповедник праведности, призывая людей идти в виноградник Божий путем покаяния, и они не вняли его проповеди. В этом отношении они походили на первого сына притчи, который сказал: не пойду. Но, несходно с ним, они после не раскаялись и не повиновались зову Крестителя. С другой стороны, мытари и блудницы были также похожи на первого сына, но они изменили свои мысли, когда Иоанн проповедовал, и повиновались его зо-

ву. Таким образом, мытари и блудницы идут вперед в Царство Божие». Смысл второй части рассматриваемого стиха, по-видимому, такой: вы же, видев все это, не позаботились после того, как мытари и блудницы поверили, поверить Иоанну. Феофилакт говорит: «И ныне многие дают обет Богу и Отцу стать иноками или священниками, но после обета не хранят усердия, а другие не давали обета об иноческой или иерейской жизни, но проводят жизнь как иноки или иереи, так что послушными чадами оказываются они, так как исполняют волю Отца, хотя и ничего не обещали».

33. Выслушайте другую притчу: был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградой, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился.

Ср. Мк. 12:1; Лк. 20:9.

Не только мысли этой притчи, но и выражения очень сходны с тем, что говорится у пророка Исаии (Ис. 5:1–7). В Ис. 5:2 говорится: *и Он (Возлюбленный Мой) обнес его (виноградник) оградой, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило, и ожидал, что он принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды.* Все образы, употребленные в притче, заимствованы из действительной жизни настолько же, насколько и из пророчества. Так было прежде, где возделывались виноградники, так бывает и теперь.

34. Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды;

Ср. Мк. 12:2; Лк. 20:10.

Под посланными рабами понимают пророков. У Марка и Луки единственное число: послал *слугу* или *раба*.

35. виноградары, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями.

Ср. Мк. 12:3; Лк. 20:10.

Феофилакт говорит: «Посланные рабы — это пророки, которых различно оскорбляли виноградары, т.е. современные пророкам лжепророки и лжеучители, недостойные вожди народа. Одних они били, как, например, пророка Михея царь Седекия ударил по ланите; других убивали: так, Захарию убили между храмом и жертвенником; иных побивали камнями, как, например, Захарию, сына Иодая первосвященника». Марк и Лука говорят поочередно о нескольких рабах. Матфей же говорит сразу о многих. Аналогии поведению злых виноградарей можно находить в других местах Писания (Неем. 9:26; Мф. 23:31–37; Евр. 11:36–38; см. также 3 Цар. 18:13; 19:14; 22:24–27; 4 Цар. 6:31; 2 Пар. 24:19–22; 36:15–16; Иер. 20:1–2; 37:15; 38:6 и др.).

36. Опять послал он других слуг, больше прежнего; и с ними поступили так же.

Ср. Мк. 12:4–5; Лк. 20:11–12.

Больше по количеству, но не «более почетных». У Марка и Луки раз-

дельнее и подробнее представлено то, что, так сказать, сконцентрировано у Матфея.

37. Наконец, послал он к ним своего сына, говоря: постыдятся сына моего.

Ср. Мк. 12:6; Лк. 20:13.

Если под хозяином понимать Бога, то эти слова, очевидно, к Нему не вполне приложимы. Здесь представляется как бы ошибка в расчете, неисполнение надежды, незнание истинного характера виноградарей и их намерений. Все это объясняется тем, что здесь «Господь представляет Своего Небесного Отца рассуждающим по-человечески» (Элфорд).

38. Но виноградары, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его и завладеем наследством его.

Ср. Мк. 12:7; Лк. 20:14.

Выражение «пойдем, убьем его» (δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) одинаково с тем, которое встречается в Быт. 37:20 (согласно переводу Семидесяти) о намерении братьев Иосифа убить его.

39. И, схватив его, вывели вон из виноградника и убили.

Ср. Мк. 12:8; Лк. 20:15.

У Луки порядок действий злых виноградарей сходен с тем, какой у Матфея, но согласно рассказу Марка, виноградары сначала убили посланного сына (в винограднике), а потом выбросили оттуда его тело. Запись сказанного Спасителем у Матфея счи-

тают более древней и первоначальной. Но вряд ли можно согласиться с мнением, по которому, относя эти факты к истории страданий Спасителя и имея их в виду, Матфей хотел здесь обозначить, что Иисус Христос был распят вне города. В том же смысле выражается и Лука. На это можно просто ответить, что и особенные выражения Марка подходят также к рассказу о страданиях.

40. Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?

Ср. Мк. 12:9; Лк. 20:15.

У Матфея речь полнее, чем у других евангелистов. «Господь спрашивает их не потому, что не знает, что они ответят, но чтобы они осудили себя своим собственным ответом» (Иероним).

41. Говорят Ему: злодеев сих предаст злой смерти, а виногратник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои.

Ср. Мк. 12:9; Лк. 20:16.

У Марка и Луки опущены слова, которые здесь считают особенно важными: *говорят Ему*. Трудно предположить, чтобы это сказали сами враги Христа и таким образом осудили самих себя. Притча, вероятно, сказана была перед народом, собеседование было публичным (ср. стих 26). Может быть, этот ответ дан был вместо первосвященников и старейшин самим народом. Впрочем, некоторые дума-

ют, что ответ мог быть дан и ими, потому что они не догадались, какой вывод будет сделан отсюда. Но встречающееся здесь сильное выражение *κακοὺς κακῶς* указывает на противоположное. Далее, о том, кем был дан ответ, можно судить и по Евангелию Луки, по словам которого не все, слушавшие Христа, были согласны с данным ответом и некоторые прибавили: *μή γένοιτο (да не будет; равнозначно нашему «Боже, сохрани»)*. Само выражение *κακοὺς κακῶς* (в русском переводе не точно; в славянском — *злых зле*) есть классическое греческое выражение, подобное *λαίπρως λαίπρως, μεγάλαι μεγάλως* и т.п., не переводимое буквально на современный русский язык.

Последнее «их» (*αὐτῶν*; в русском переводе — *свои*) относится к плодам. *Во времена свои* — своевременно, без задержек, когда плоды поспевают и собираются. Думают, что здесь содержится предсказание о разрушении Иерусалима.

42. Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших?

Ср. Мк. 12:10–11; Лк. 20:17.

О каком камне здесь говорится? Слова заимствованы из послеplenного псалма (Пс. 117:22–23) и, произнося их, псалмопевец, может быть, имел в виду какой-нибудь известный и ему, и другим действительный факт,

случившийся при постройке, но какой именно, совершенно неизвестно. Одни говорили, что это было при постройке какой-то египетской пирамиды, другие — второго иерусалимского храма. Все это ни на чем не основанные предположения. Связь рассматриваемого стиха с предшествующими будет более понятной, если под камнем, положенным во главу угла, разуметь Самого Христа, посланного Богом, чтобы принять от виноградарей собранные ими плоды. Они убили Сына Божия, но Он, как камень Даниила, не только сделался основанием нового винограду — Церкви, но и наполнит всю землю (Дан. 2:35).

43. Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его;

Мысль эта уже была разъяснена при помощи притчи, и слова Христа в данном стихе есть вывод, сделанный из нее. Они имели такое ясное отношение к иудейским начальникам, что последние не могли их не понять. Плодов не нашлось в иудейском народе, подпавшем под влияние злых виноградарей. Поэтому виноградник отнимется и у иудейских начальников, и у самого иудейского народа, и все это будет передано такому народу (без артикля и точного определения), который приносит плоды Царства Небесного.

44. и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит.

Ср. Лк. 20:18.

Данный стих у Матфея считают неподлинным и заимствованным у Луки. Вставка эта, согласно Мерксу, падает на время после Оригена до Иеронима, приблизительно после 250 до 380 г. Впрочем, некоторые считают стих подлинным, находя в нем ссылку на Ис. 8:14:15 и Дан. 2:44. Но если бы стих был подлинным, то он, вероятно, был бы поставлен вслед за 42-м стихом, где говорится о камне. Так как он вставлен после 43-го стиха, то речь при такой вставке очевидно не имеет надлежащей связи.

45. И слышав притчи Его, первосвященники и фарисеи поняли, что Он о них говорит,

Ср. Мк. 12:12 (конец); Лк. 20:19 (конец).

У Марка и Луки порядок изложения событий несколько иной, чем у Матфея. Ссылка здесь на притчи Христа о двух сыновьях и о рабочих в винограднике.

46. и старались схватить Его, но боялись народа, потому что Его почитали за Пророка.

Ср. Мк. 12:12; Лк. 20:19.

Мотивом к началу враждебных действий против Христа были преимущественно Его последние сильные обличительные речи, направленные против начальников. Им хотелось бы немедленно привести в исполнение свои намерения, схватить Его. Но для этого было важное препятствие — народ, который считал Иисуса Христа пророком.

ГЛАВА 22

1–14. Притча о брачном пире царского сына. — 15–22. Вопросы фарисеев об уплате подати кесарю.

— 23–33. Вопросы саддукеев о воскресении. — 34–40. Вопросы законника о главной заповеди. — 41–46. Христос — Сын Давидов.

1. Иисус, продолжая говорить им притчами, сказал:

Для всей этой главы у Иоанна нет параллелей. Параллелью для притчи о брачном пире царского сына считали подобную же притчу, изложенную у Луки (Лк. 14:16–24). Если бы не существовало прибавки у Матфея (стихи 11–14), где говорится о человеке, явившемся на пир не в брачной одежде, то можно было бы утверждать, что притчи, изложенные в Евангелиях Матфея и Луки, по основной мысли и ее развитию отличаются большим сходством. Но, с другой стороны, вместе с этим общим сходством существует и большое различие по выражениям, связи и даже цели обеих притчей, так что считать их только за различные варианты одной и той же притчи нелегко и даже совсем невозможно. Поэтому еще в древности утверждалось мнение, принимаемое и всеми лучшими новейшими экзегетами, что это две различные притчи, сказанные по различным поводам и при различных обстоятельствах. «Притчу эту, — говорит Августин, — рассказывает один только Матфей; нечто подобное встречается и у Луки, но это не одно и то же, на что указывает и само расположение притч». Притча у Луки про-

изнесена была в доме фарисея (Лк. 14:1), у Матфея — в храме (Мф. 21:23). Брачный пир называется различно (γάμος — Матфей; δεῖπνον — Лука). Согласно Матфею, гости приглашаются царем, согласно Луке — некоторым человеком. Притча у Луки сказана была Христом раньше, когда фарисеи еще не выражали такой ненависти, какая обнаружена была ими в последние дни земной жизни Христа. Поэтому в притче у Луки действия хозяина, призывавшего гостей, вообще мягче, и он не посылает своих войск, чтобы истребить убийц и сжечь их город (Мф. 22:7).

Слово «им» как в русском, так и в греческом неопределенно. Можно понимать здесь и врагов Христа, и вообще слушавший Его народ.

2. Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего

В древних толкованиях притчи у отцов и церковных писателей находим, во-первых, обилие общих мест, а во-вторых, аллегорических мнений, и это понятно, потому что с первых же стихов притчи видно, что в ней говорится о духовных предметах. Древние толкователи ставят ее в ближайшую связь с притчей о злых виноградарях. «Видишь ли, — говорит Златоуст, — какое различие между сыном и рабами представляется как в предыдущей притче, так и в этой? Видишь ли великое сходство и вместе великое различие той и другой притчи? И эта притча показывает долготерпение

Божие и великое Его попечение, а также и нечестие и неблагодарность иудеев. Впрочем, эта притча заключает в себе больше первой: она предвозвещает отпадение иудеев и призвание язычников и, кроме того, показывает правильный образ жизни и то, какая казнь ожидает беспечных». Феофилакт говорит, что здесь «жених — Христос, невестой же является и Церковь, и всякая душа».

3. и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели прийти.

Слова Христа имеют общий смысл и указывают вообще на лиц, посылаемых Богом для проповеди и привлечения людей в Его Царство. Слово κεκλήμενους (позванные или званые) показывает, что гости уже были приглашены царем ранее, и посланные должны были только напомнить им о прежнем зове. Иоанн Златоуст и другие обращают внимание на то, что в притче о злых виноградарях сказано было, что Сын был убит виноградарями. Несмотря на это, в рассматриваемой притче люди призываются опять — на брачный пир Сына. Это дает Иоанну Златоусту повод думать, что первая притча относилась к событиям, которые окончились распятием Христа; а вторая — к событиям после Его воскресения. «Там Он изображается привлекающим их (людей) к Себе, прежде распятия Своего, а здесь — действительно привлекающим их к Себе и после распятия; и в то время, как надлежало их наказать тягчайшим

образом, Он влечет их на брачный пир и удостоивает высочайшей чести». Но мысль Христа, выясняющаяся при помощи сравнения обеих притч, представляется более глубокой. Духовные отношения людей к Богу и Его духовному пиру могут не походить на отношения их к обыкновенным житейским торжествам. В обеих притчах выясняется одинаковая богословская истина, но с разных сторон. В духовном смысле страдания, смерть и воскресение Сына могут быть приравнены вполне к брачному пиру Агнца (Откр. 19:7; 21:9).

4. Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и все готово; приходите на брачный пир.

5. Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою;

6. прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили их.

Образное изложение еще более враждебных отношений к царю. Те, которые ушли под разными предлогами, поступили сравнительно благоразумно. Нашлись кроме них еще люди (οἱ δὲ λοιποί), которые выразили свой гнев оскорблениями царских слуг и убийствами. Для этого стиха имеется замечательная параллель в 2 Пар. 30:10 (см. также 1 Тим. 1:13; Евр. 10:29).

7. Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, ис-

требил убийц оных и сжег город их.

8. Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны;

9. итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир.

Распутия — τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν — показывает, что здесь имеются в виду не главные дороги или главные, большие пути, где живут почетные гости, а вообще закоулки, переулки, проселки, тропинки, где ютится, ходит и живет бедный люд.

10. И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими.

Выражение «*злых и добрых*» можно понимать и в нравственном смысле, и в физическом — нищих, оборванных, больных. Эти лица сильно противопоставляются первым званым, на которых совсем не были похожи.

11. Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду,

12. и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал.

Когда собирались гости, царя не было во дворце. Он входит только тогда, когда уже начался пир. Контраст между выражениями «*злые и добрые*» и «*возлежащие*» на пиру, т.е.

принятые на царский пир в царский дворец гости, проведен, несомненно, намеренно и очень тонко. Хотя гости были «*злые и добрые*», однако они удостоились царского приглашения и возлежали теперь на пиру в брачных, т.е. нарядных одеждах. Злые и порочные превращаются здесь в почетных гостей быстро и какой-то чудодейственной силой. Смысл, конечно, тот, что евангельские вести, принимаемые злыми и добрыми, быстро преобразовывают их. Но взор царя омрачается при виде одного человека, который сидел на пиру не в нарядной, а в рваной, грязной, «не в брачной» одежде, в лохмотьях. Винават ли был этот человек, если пришел на пир прямо, так сказать, с улицы и если у него не было средств для того, чтобы приобрести себе нарядную одежду? Вопрос этот разрешается очень просто тем, что всякий, приходящий на пир, приготовляемый Царем Небесным, может взять для себя в приемной комнате царского дворца какие угодно нарядные одежды и, таким образом, явиться в приличном виде на брачный пир Агнца. Это в притче, несомненно, предполагается. Наша церковная песнь: «Чертог Твой, вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в он», выражает, с одной стороны, глубочайшее смирение христианина, а с другой — просьбу, обращенную к Богу, дать приличную одежду в духовном смысле: «просвети одеяние души моя, Светодавче, и спаси мя». Таким образом, от грешника требуется только желание приобрести себе

нарядные одежды, которые, несомненно, будут ему даны, и притом безвозмездно. Человек не в брачной одежде, очевидно, сам не захотел воспользоваться этой царской милостью, и, не стыдясь ни Царя, ни гостей, явился на пир в своих лохмотьях. Стихи 11–14 имеют прямое отношение к пророчеству Соф. 1:7–8. Под рабом, пришедшим на пир не в брачной одежде, разумеется здесь не Иуда, а вообще плотский ветхозаветный человек (ср. Рим. 13:14; Гал. 3:27; Еф. 4:24; Кол. 3:12). Выражение *«он же молчал»* Иероним толкует так: «В то время не будет места покаянию и способности к оправданию, когда все Ангелы и самый мир будут свидетельствовать о грехах».

13. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов;

О связывании, узах, веревках много раз упоминается в Евангелиях (см. Мк. 3:27; 5:3 и др.), о связывании и развязывании Христос говорил несколько раз. Слов: «возьмите его за руки и ноги» (ἄρατε αὐτὸν ποδῶν καὶ χερσῶν) нет в лучших кодексах. Некоторые думают, что слова *«там будет плач и скрежет зубов»* — не слова изображенного в притче царя, а Самого Христа, прибавленные к притче.

14. ибо много званых, а мало избранных.

Человек, пришедший на пир не в брачной одежде, так сказать, стал

на один уровень с теми многочисленными людьми, которые оскорбили и убили посланных от царя (стих 6). В сравнении с их огромным числом принятые царем гости представляют из себя незначительное меньшинство, какое могло поместиться во дворце. И даже в среде самих гостей нашелся человек, присутствие которого было нежелательно и недопустимо (ср. 3 Езд. 8:1, 55; 9:15). Подобное же заключение притчи и у Луки (Лк. 14:24).

15. Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах.

Согласно Марку и Луке, фарисеи поняли, что Спаситель в притче о злых виноградарях говорил о них (Мк. 12:12; Лк. 20:19). Поэтому и хотели уловить Его в слове (Мк. 12:13; Лк. 20:20). У Матфея эта связь не выражена столь же ясно, как у других синоптиков, но их сообщения бросают свет и на его выражения. Можно заключить в конце концов, что фарисеев раздражила не только рассказанная у всех синоптиков притча о злых виноградарях, но и о браке царского сына, рассказанная в настоящей связи только у Матфея; враги Христа могли растолковать не в свою пользу и эту притчу, если только ее слышали. Таким образом, показание Матфея в разбираемом стихе представляется естественным и связным. Что касается времени, то как у Матфея, так и в параллельных рассказах Марка (Мк. 12:13–17) и Луки (Лк. 20:20–26) оно не оп-

ределается. Только одно можно утверждать с достоверностью, что эти события были продолжением предыдущих и совершились в третий день еврейской недели, или, по-нашему, во вторник. Может быть, фарисеи пошли и совещались во время произнесения притч Спасителем, но вероятнее — после них.

Думают, что это были не официальные представители партии, бывшие членами синедриона (как в Мф. 21: 23, 45), а все дело происходило независимо от синедриона, фарисеи действовали как отдельная и самостоятельная партия. Совещание происходило, может быть, среди бывшей в храме или окружавшей Христа толпы.

Греческий глагол *παυιδεύωσιν* характерен. Во всем Новом Завете он встречается только здесь у Матфея и происходит от *πάυη* — *παύς* (Лк. 21:35; Рим. 11:9; 1 Тим. 3:7; 6:9; 2 Тим. 2:26) — сеть, петля, силок, западня. Так как уловление Христа в слове было важно для Его врагов, то они на своем совещании употребили, конечно, все свои силы и способности для того, чтобы как можно хитрее придумать вопрос, при помощи которого можно было бы поставить Христа в затруднение и даже безвыходное положение.

16. И посылают к Нему учеников своих с иродианами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице;

17. итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет?

Ср. Мк. 12:13–14; Лк. 20:20–22.

Марк не различает фарисеев от их учеников, как Матфей, а Лука приписывает вопрос первосвященникам и книжникам (Лк. 20:19), которые *подослали* ко Христу *лукавых людей*, неизвестно каких (Лк. 20:20). По всему видно, что дело это было результатом сильной вражды, но в то же время и опасений всенародного обличения, и этим объясняется, почему некоторые враги Христа только, так сказать, высовывают свои головы из толпы, но сами не говорят ничего, подставляя вместо себя хотя и лукавых, но неопытных или менее опытных в казуистике учеников, может быть, людей молодых. Если бы последние были всенародно обличены, то настоящим инициаторам всего этого дела не было бы стыдно перед народом. Кто были иродиане? Большинство экзегетов считает, что иродиане — члены иудейской партии, преданной дому Ирода, имевшей скорее политический характер, чем иерархический.

Основание предложенного Христу вопроса находилось в господстве над Иудеей язычников-римлян. Это признавалось злом, к уничтожению которого следовало стремиться всеми силами. Налог, взимаемый в пользу язычников, противоречил теократической идее. В Иудее (а не в Галилее) происходили волнения, вождем которых сделался Иуда Галилеянин. Причиной его восстания был *κῆνσος*,

имущественный налог, который считался признаком рабства. Уплата налогов в пользу римлян началась в Иудее с 63 года до Р.Х. С 6 г. по Р.Х. вопрос о подати сделался жгучим. Предлагая Христу вопрос о подати кесарю, т.е. римскому императору, которым был тогда Тиверий, фарисеи и иродиане надеялись поставить Христа в безвыходное положение. Если Христос признает обязательность налога, то тем самым возбудит против себя народ, который в массе считал налог в пользу кесаря оскорбительным. Если же Христос отвергнет налог, то явится возмутителем против римской власти.

18. Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры?

19. покажите Мне монету, которою платится подать. Они принесли Ему динарий.

Ср. Мк. 12:15; Лк. 20:24.

У евреев на монетах обыкновенно не делалось никаких изображений лиц, потому что это считалось идолопоклонством. Асмонеи чеканили свои монеты только с надписями на еврейском и греческом языке и изображениями сосуда с манною, жезла Аарона и проч. На римских монетах, которыми уплачивалась подать, были изображения императоров с различными надписаниями. Христос требует не какую-либо другую монету, а ту, которой уплачивается подать. Это несколько неопределенное выражение

Матфея у других синоптиков заменяется более определенным — требованием «динария», как и было в действительности.

20. И говорит им: чье это изображение и надпись?

Ср. Мк. 12:16; Лк. 20:24.

Принятый Христом наглядный способ разъяснения дела показывал, что если бы иудеи были независимым народом, то у них такие монеты, как динарий, не были бы ходячими и употребительными. Пользование римскими монетами указывало на зависимость иудеев от кесаря, и они должны были смотреть прямо в глаза этой, современной им действительности. Смысл стиха кратко можно выразить только одним словом: «если». Если вы покажете Мне монету, которой вы уплачиваете подать, то для вас будет ясно, следует ли ее уплачивать или нет. Если вы скажете Мне, чье это изображение и надпись, то узнаете, кому нужно платить подать. Спаситель не говорит только: «чье это изображение?» или: «чья эта надпись?» Но соединяет оба эти вопроса. При взгляде на сделанное на монете изображение невозможно было сомневаться, что это было изображение кесаря, а для не знавших этого или не выдавших лично кесаря об этом свидетельствовала надпись. На динарии был, вероятно, изображен бюст императора Тиверия с надписью TI CAESAR DIVI AVG F AVGUSTUS, т.е. «Тиверий кесарь, божественного Августа сын, Август».

На обороте монеты, может быть, значились буквы PONTIF MAXIM, т.е. «pontifex maximus».

21. Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: так отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу.

Ср. Мк. 12:17; Лк. 20:25.

Смысл ответа: служение кесарю не препятствует истинному служению Господу Богу.

22. Услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли.

23. В тот день приступили к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения, и спросили Его:

Ср. Мк. 12:18; Лк. 20:27.

В своих учениях саддукеи вообще придерживались мнений, противоположных тем, которые приняты были фарисеями, «они не верили ни в воскресение, ни в духов, ни в Ангелов, будучи противниками фарисеев» (Феофилакт).

Беседа с саддукеями произошла в тот же день и, по-видимому, вскоре после беседы с фарисеями и иродианами о подати кесарю, а не в то время, когда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах (стих 15), как замечает Ориген.

24. Учитель! Моисей сказал: если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя жену его и восстановит семья брату своему;

Ср. Мк. 12:19; Лк. 20:28.

Отвергая воскресение (ср. Деян. 23: 8), саддукеи старались подтвердить свое учение ссылкой на постановление Моисея относительно так называемого «левиратного» брака (от латинского слова «левир» — деверь), изложенное во Второзаконии (Втор. 25: 5–10). У всех синоптиков в начале стиха повторение λέγοντες (Марк — οἱ τινες λέγουσιν; Лука — ἀντιλέγοντες) предыдущего стиха. Цитата не сходна по выражениям у всех синоптиков, отступает как от еврейского текста, так и от перевода Семидесяти. Мысль еврейского текста саддукеи выражают здесь весьма кратко и своими словами. Этот закон об ужичестве понятен и применялся на практике. Согласно ему, если кто-нибудь умрет, оставив жену, от которой не было детей, то жена его должна выходить замуж за брата его (так у Семидесяти и в Евангелиях, но в еврейском — за деверя, что, конечно, одно и то же; разница только в выражениях) и восстановить ему семья. ἑλικοῦν βρεῖν — техническое слово для обозначения левиратного брака. Встречается в Новом Завете только здесь у Матфея. В Лев. 18:16; 20:21 брак с вдовой умершего брата воспрещен. Но во Втор. 25:5–10 указываются некоторые случаи, когда дозволялись исключения.

25. было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему;

26. подобно и второй, и третий, даже до седьмого;

27. после же всех умерла и жена;

28. итак, в воскресении, которую из семи будет она женою? ибо все имели ее.

Ср. Мк. 12:20–23; Лк. 20:29–33.

Пример, приведенный саддукеями, был, конечно, вымышлен, потому что в действительности обыкновенно не бывает подобных сочетаний (в Тов. 3:8–9 речь о другом предмете). Для их цели им можно было бы ограничиться двумя-тремя братьями, и их аргументация от этого не потеряла бы своей силы. Говоря о семи братьях (может быть, они выбрали семь потому, что число это было священным), саддукеи, очевидно, желают представить дело в карикатурном виде, которое показалось бы забавным даже и здесь, на земле, а не только на небе. По мнению некоторых, саддукеи хотели выразить еще и ту мысль, что законное учение о левиратном браке, если объединять с ним фарисейское учение о воскресении, необходимо должно было вести к учению о полиандрии. Это был казуистический вопрос, решением которого затруднялись и фарисеи, как видно из трактата Иевамот (Талмуд, пер. Переферкович. Т. 3. С. 10 и сл.). В Иевамот (там же, с. 30) разбирается такой случай: «Имеется три брата: двое из них женаты на двух сестрах, а третий — холост; умер один из женатых, и холостой совершил (с его вдовой) нечто вроде договора («маамар» — изречение, формула), а затем умер второй брат; школа Шаммая говорит: его жена (обрученная с ним по «маамару») да остается у него, а

вторая свободна, как сестра его жены; а школа Гиллеля говорит: жену свою он должен отпустить по «гету» (разводному письму) и по «халице» (разувание), а жену его брата по халице».

29. Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией,

Ср. Мк. 12:24; Лк. 20:34.

У Луки слова Матфея и Марка заменены совершенно другим выражением, не встречающимся у первых двух синоптиков. Невежество бывает обыкновенной причиной заблуждений. Иисус Христос и отвечает саддукеям в этом смысле, ставя их невежество на первый план. Оно заключалось в незнании Писаний, где содержалось неизвестное саддукеям учение, и силы Божией, потому что Бог, давший жизнь живым, может дать ее и мертвым и всегда имеет силу и власть ее восстановить. «Смотри, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — с какой мудростью, приличной истинному учителю, Спаситель отвечает им. Хотя они приступили к Нему и с коварным намерением, но вопрос их происходил более от неведения. Поэтому Спаситель и не называет их лицемерами».

30. ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах.

Ср. Мк. 12:25; Лк. 20:35–36.

Сравнение с Ангелами не дает права на заключение, что жизнь в буду-

щем мире будет бестелесная. Существование тел у воскресших людей «необходимо предполагается в изречении Христа» (ср. 1 Кор. 15:40; Флп. 2:10). Воскресшие будут иметь тела, но с ограничением — в невозможности и бесцельности вступления в брак.

«Христос не отрицает, что на небе будут и мужчины, и женщины, а скорее предполагает существование женщин, но так, что своим полом для брака и рождения они не пользуются. *Nemo enim dicit de rebus quae non habent membra genitalia: non nubent, neque nubentur*» (Иероним).

31. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом:

32. Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых.

Ср. Мк. 12:26–27; Лк. 20:37–38.

В Ветхом Завете есть места, где содержится более ясное учение о воскресении, чем в приведенной Христом цитате из Исх. 3:6 (см. Иов. 19:25; Ис. 26:19; 66:14; Иез. 37:1–14; Дан. 12:12; 2 Мак. 7:9, 12, 14 и др.). Почему же Спаситель не ссылается на эти более ясные места, а предпочитает не столь ясное Исх. 3, 6? Объясняя это, Иероним предполагал, что они (саддукеи) принимали только книги Моисея, отвергая пророчества. Следовательно, неразумно было заимствовать свидетельства из таких источников, авторитета которых саддукеи не признавали. Новейшие же экзегеты, однако, признают, что саддукеи не отвергали пророков, но только Пятикнижие

считали каноническим в собственном смысле. Если так, то вполне ясно, почему Спаситель для доказательства воскресения обратился к Пятикнижию Моисея. Он выбрал цитату (Исх. 3:6), которая, конечно, саддукеям была хорошо известна, но которой они не понимали. Слова *«Бог не есть Бог мертвых, но живых»* не заимствованы из Исх. 3:6, а являются только толкованием слов закона Самим Спасителем. У Луки еврейская цитата передается в перифразе (своими словами), у Матфея и Марка приводится сам ее текст, но с незначительными отступлениями как от еврейского, так и от перевода Семидесяти. Смысл слов Христа вполне ясен. Если в законе Моисеевом сказано, что Бог называл Себя Богом прежде живших, но потом умерших людей, то это значит, что они и теперь живы, потому что истинный и живой Бог не может быть Богом мертвых и несуществующих лиц. Таким образом, истина загробного и продолжающегося бытия людей основывается на признании истины бытия Бога, как живого и вечного. Тот только отрицает бессмертие человека, кто отрицает бытие Бога. Против цитаты из закона (стих 24) Спаситель приводит другую цитату из закона же, и этим оружием опровергает Своих врагов.

33. И, слыша, народ дивился учению Его.

Ср. Мк. 12:27; Лк. 20:39–40.

У Марка только добавлено: *итак, вы весьма заблуждаетесь*, но слов, приведенных у Матфея, нет. Их нет и

у Луки, но у него сделана следующая прибавка: *На это некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал. И уже не смели спрашивать Его ни о чем.* Впечатление, произведенное на народ, Матфей здесь обозначает словом ἑξελήσοντο (ср. Мф. 7:28; 13:54; 19:25; Мк. 1:22; 6:2; 7:37; 10:26; 11:18; Лк. 2:48; 4:32; 9:43; Деян. 13:12).

34. А фарисеи, услышав, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе.

Поражение саддукеев доставило, по-видимому, по крайней мере книжникам, некоторое, может быть, только временное, удовольствие (Лк. 20:39). Но это не помешало фарисеям составлять против Спасителя все новые и новые заговоры и козни. Очень любопытно, что Лука, закончив свою речь словами: *«уже не смели спрашивать Его»* (20:40), дальше действительно никаких вопросов Христу со стороны врагов Его не приводит, а вопрос законника (Лк. 10:25–28) относит к другому времени и поставляет его в другой связи. Но Матфей и Марк слов Луки здесь не повторяют, и потому вопрос законника не служит здесь противоречием сказанному ими прежде.

35. И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря:

36. Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?

Ср. Мк. 12:28; Лк. 10:25.

Νομικός (законник) встречается здесь только у Матфея, ни разу у Мар-

ка, но шесть раз у Луки (Лк. 7:30; 10:25; 11:45–46, 52; 14:3), и один раз в Послании к Титу (Тит. 3:13). В Тит. 3:9 то же слово употреблено как прилагательное. Существенное различие между νομικός и γραμματέας провести трудно. Может быть, следует сказать только, что νομικός есть более специальное название книжника. В отличие от «мудрого», каким считали книжника, νομικός обозначает юриста или юрисконсульта. У Марка вовсе нет заметки, что «законник» подошел ко Христу, искушая Его; вообще разговор представляется у Марка только приятным и симпатичным, законник высказывает в конце похвалу Христу и Он — ему. Рассказ Марка бросает некоторый свет и на рассказ Матфея. Не все в окружавшей Христа толпе были Его заклятыми и непримиримыми врагами. Находились и исключения. Даже и из среды врагов Его — это, по-видимому, и хочет сказать Матфей, вводя слово «искушая»: некоторые, приходившие, если не вполне, то почти с враждебными намерениями, уходили от Него довольные Его учением и разъяснением недоумений. Но этим только еще более усиливался мрак той вражды ко Христу, которой вызваны были Его обличения в 23-й главе. Эту мысль хорошо выражает Евфимий Зигавин: «У Матфея законник искушает, а у Марка — больше восхваляет. Почему? Потому, что сначала искушал, будучи послан фарисеями. Но выслушав ответ, принял его и, переменив образ мыслей, согласился».

37. Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим:

38. сия есть первая и наибольшая заповедь;

Ср. Мк. 12:29–30; Лк. 10:26–27.

Слова Марка, пропущенные Матфеем и у Лукой: «*слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единственный*», могут указывать, что Спаситель разъяснил здесь только то, что спрашивавшему Его законнику было хорошо известно из так называемой еврейский «шемы» (см. Талмуд, пер. Переферковича. Т. 1, с. 40–44), состоявшей из трех разделов Втор. 6:4–9; 11:13–21 и Числ. 15:37–41, с различными славословиями, сопровождающими «шема». В трактате Берахот (см. Талмуд, пер. Переферковича. Т. 1, с. 1–39) содержатся различные постановления относительно чтения шема утром и вечером и вообще при различных обстоятельствах.

39. вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя;

Ср. Мк. 12:31; Лк. 10:27.

Цитата взята из Лев. 19:18, совершенно сходна у Матфея и Марка, а у Луки (Лк. 10:27) слово «*возлюби*» заменено союзом *ко́й* (и). Отступления от еврейского текста и перевода Семидесяти незначительны. Эта вторая заповедь не ниже первой, но подобна ей. Евфимий Зигавин говорит: «Сказал, что по величию подобна первой заповеди вторая, ибо и эта велика,

взаимно связаны и взаимно поддерживают себя эти заповеди». Но Иоанн Златоуст легким выражением ставит вторую заповедь несколько ниже первой: «Будучи спрошен о первой заповеди, приводит и вторую, почти столько же важную, как и первая» (οὐ σφόδρα ἐκείνης ἀποδέουσαν). Из Евангелий же можно вывести, что вторая заповедь не меньше первой (Мф. 25:40, 45; Мк. 12:31; Ин. 13:34; 15:12–13; 1 Ин. 4:16, 20–21).

40. на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

Ср. Мк. 12:31–34; Лк. 10:28.

Глагол *κρέμαται* не значит, как переведено в русском, «*утверждается*», но «*висит*» (в славянской Библии — *висят*; в некоторых текстах единственное число, а не множественное; в Вульгате — *pendet*, в немецком переводе Лютера и у новых немецких переводчиков — *hänget* и *hängt*, в английском переводе — *hang*). Глагол поставлен в настоящем времени общего залога (со значением прошедшего совершенного действия) от *κρεμάωμι*, значит вешать, быть повешенным, висеть, зависеть. В Новом Завете этот глагол употребляется везде в этом смысле (Мф. 18:6; Лк. 23:39; Деян. 5:30; 10:39; 28:4; Гал. 3:13). Закон и пророки не утверждают, а зависят от двух главных заповедей, являются выводом из них. Если бы не было этих заповедей, то не существовало бы ни закона, ни пророков. В смысле, заключающемся в русском переводе,

по существу нет большой разницы в сравнении с подлинником. Глагол поставлен в единственном числе и согласован с ὁ υἱός. Такая конструкция встречается в Новом Завете (ср. Ин. 2:2; 18:25 и др.).

41. Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их:

У Мк. 12:35 этот стих имеет очевидное отношение к Мк. 12:34. Значит, вопрос законника был дан в то время, когда (по Матфею) фарисеи собрались для совещаний. У Матфея эта связь выражена довольно ясно, но не так ясно у Луки. Собственно, этот вопрос и служит у Матфея началом дальнейших обличений (Мф. 23).

42. что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов.

Ср. Мк. 12:35; Лк. 20:41.

Христос спрашивает не о том, за кого считают Его люди и считают ли Его за Сына Давидова, а предлагает общий вопрос о происхождении Мессии. «Сын Давидов» было обычным названием Мессии (Schürer, Geschichte, II, 615).

43. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит:

44. сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?

Ср. Мк. 12:36; Лк. 20:42.

Ссылка на Пс. 109:1. В иудейских писаниях весь этот псалом прилагал-

ся к Мессии и считался мессианским. Христос не опровергает правильного (в стихе 42) ответа фарисеев, которые называли Христа Сыном Давидовым, и не считает ответа недостаточным, а напротив, подтверждает его, задавая Свой вопрос в видах его истолкования. Толкование псалма в том смысле, что он во время Христа будто бы был сравнительно недавним произведением, было совершенно неизвестно ни саддукеям, ни фарисеям (Эдершейм). В еврейской Библии псалом надписывается «ледавид мизмор» (псалом Давида), в греческом переводе Семидесяти так же (ψαλμὸς τῷ Δαβίδ).

45. Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?

Ср. Мк. 12:37; Лк. 20:44.

Некоторые думали, что Христос опровергает здесь мнение фарисеев, утверждавших, что Мессия есть Сын Давидов. Но весь контекст против такого толкования. Вероятнее предполагать, что вопрос Христа был вызван распространяемыми со стороны Его врагов слухами о том, что Он не Сын Давидов и, следовательно, не Мессия, каким признавали Его ученики и народ. Если так, то вопрос Христа становится понятен. Если Он не Сын Давидов и не Мессия, то о ком же говорит Давид, называя сына своего Господом? «Истинный ответ не приходил им на ум. Он мог бы состоять в следующем. Мессия есть Сын Давидов по своему человеческому происхождению, но как Сын Божий, проис-

ходящий предвечно от Отца, Он вышел и над Давидом, и над всем человечеством, и потому Давид называл Его своим Господом правильно. Но такое двоякое отношение Мессии к великому еврейскому царю и вместе с тем истинная оценка достоинства и служения Мессии не были известны в богословии раввинов».

46. И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его.

Ср. Мк. 12:34; Лк. 20:40.

Указывается вообще на силу ответов Христа. В дальнейшей истории мы действительно видим, что враги Его не предлагают Ему никаких вопросов с целью искусить Его.

ГЛАВА 23

*1–36. Обличительная речь против книжников и фарисеев.
— 36–39. Предсказание о судьбе Иерусалима.*

1. Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим

Ср. Мк. 12:38; Лк. 20:45.

Можно предполагать и даже говорить с уверенностью, что обличительная речь Спасителя против книжников и фарисеев была произнесена непосредственно после предложенного Им вопроса о Христе (Мф. 22:42). Все три евангелиста связывают ее с этим вопросом. У Матфея обличения Христа излагаются полнее, чем у других синоптиков, причем у последних

некоторые части речи излагаются в другой связи как сказанные при других обстоятельствах. Это заставляет некоторых считать всю 23-ю главу Матфея «искусственной композицией» самого евангелиста, который объединил здесь речи, произнесенные Христом в разное время, подобно Нагорной проповеди. Как было на самом деле, трудно сказать. Ничто не препятствует думать, что Христос иногда повторял Свои речи. Взгляд на речь Христа как на «искусственную композицию» несколько не препятствует наиболее рассудительным даже отрицательным критикам вполне признавать слова Христа подлинными, вышедшими действительно из уст Самого Мессии. Это видно уже и из того, что, несмотря на всю свою простоту и безыскусственность, речь Его по своему содержанию и мыслям выше не только понятий того времени, но и всякого времени. Если не теоретическое, то по крайней мере практическое понимание ее не всегда бывает свойственно даже христианам, живущим в настоящее время. И теперь можно слышать, что обличаемое в ней лицемерие иногда бывает не только не излишне, но даже и необходимо. Если, например, по своему внутреннему содержанию человек представляет из себя не что иное, как только «повапленный гроб», то он, по крайней мере, внешне не должен казаться таковым из простого опасения, как бы не произвести в других соблазна. Отсюда многочисленные и разнообразные подделки, которые дают возможность людям

казаться набожными и религиозными и тогда, когда они чужды всякой набожности и религиозности, начиная от католических и иезуитских «благочестивых упражнений» и формальностей и кончая выходками мелкого, низкого, пошлого, суеверного и невежественного ханжи, который постоянно ставит всякого рода внешний обрядовый и религиозный *decorum* выше внутренних душевных качеств человека, выше суда, милости и веры (Мф. 23:23).

Но возвратимся к вопросу о подлинности речи. «Вся речь, — говорит Мейер, — отличается такой живостью и своеобразностью, что подлинность ее содержания в существенном, если бы даже к ней и было кое-что прибавлено из сказанного в другое время, едва ли подлежит сомнению». Некоторые новейшие комментаторы выражаются еще решительнее, чем Мейер, утверждая, что «эту речь следует считать первостепенным историческим источником. В ней наглядно и сжато изображается не только сущность фарисейства, но она бросает ясный свет и на саму Личность Иисуса Христа. Потому что высказывая сильные обвинения против Своих противников, Он раскрывает здесь и Свою собственную Личность, главное свойство Которой была любовь к правде» (Вейс). На обстоятельство, что Иисус Христос предметом Своей обличительной речи в самые последние дни Своего земного служения сделал именно лицемерие, столь ясно выразившееся в таких сочинениях, как Талмуд, экзегеты обык-

новенно не обращают внимания, во все не задаваясь вопросом, почему было именно так и почему Мессия не окончил Своей проповеди обличением каких-либо других пороков, свойственных людям, например, «злых помыслов, убийств, прелюбодеяний, любодеяний, краж, лжесвидетельств, хулений» и т.п. (Мф. 15:19; Мк. 7:21–22). Если пришедший в мир Мессия так грозно говорил о лицемерии в Своей последней обличительной речи, то это значит что лицемерие есть один из главнейших людских пороков и источник всякого другого беззакония. Нетрудно проверить это на деле. На многочисленных примерах мы видим, что там, где водворяется ложное, показное благочестие, всегда следует предполагать наличие всевозможного зла. И это понятно. Совершая обыкновенные преступления, человек обманывает людей, в религиозном лицемерии он старается обмануть не только людей, но и Самого Бога своим показным и ложным благочестием, и это одно свидетельствует о прекращении всякой религиозной жизни, утрате всяких добрых душевных качеств и всякого доброго чувства. Ни один порок не приводит к таким колоссальным нелепостям, непотребствам и такой безнравственности, как лицемерие.

Мы не находим, что в речи Христа нужно различать отдельные моменты, когда Он обращался или только к народу, или к ученикам, или к самим книжникам и фарисеям. Сходные показания Матфея и Луки (Мф. 23:1;

Лк. 20:45) свидетельствуют, что Христос говорил только народу и ученикам (τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς — Матфей; ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς — Лука), но не книжникам и фарисеям. Это нисколько не мешало Ему говорить почти исключительно о них. Так делают все проповедники, обличая пороки даже совершенно отсутствующих лиц в назидаение своим ближайшим слушателям. Но при таком взгляде разделение всей обличительной речи на три части, из которых в первой говорится о книжниках и фарисеях в их противоположности ученикам Христа (стихи 1–12), во второй — обличается лицемерие фарисеев и книжников (стихи 13–36), а последняя часть составляет заключение (стихи 37–39), может быть принято. Нельзя думать, что стихи 13–33 были сказаны в отсутствии фарисеев или чтобы вообще и вся речь была сказана, когда отпущены были враги (omissis adversariis — Бенгель). Правильнее понимает дело Златоуст, говоря, что речь была произнесена не по отпущении врагов, а когда Спаситель «окончил беседу Свою с фарисеями, когда заградил им уста, когда довел их до того, что они не осмеливались более искушать Его, когда показал, что они страждут неисцельным недугом». Сокращения в речи у Луки объясняют тем, что он опустил то многое, что для его читателей — христиан из язычников — не представляло никакого интереса (Вейс).

Мф. 23:4, 6–7, 13, 23, 25–31, 34–36 соответствует Лк. 11:37–52, речи, ска-

занной на вечери в доме Симона фарисея. «Менее определенна историческая связь Лк. 13:34–35 Мф. 23:37–39. Здесь Матфей мог дать исторически точное сообщение, между тем как Лука эти положения связывает с произнесенным над Иерусалимом словом во время путешествия».

2. и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи;

Слово «седалище» или «кафедра» употреблялось иногда как знак господства и авторитета. Речь Спасителя здесь, очевидно, образная. Моисей дал письменный закон. Он был еврейским законодателем. Как сам письменный закон, так и законодатель пользовались тогда непререкаемым авторитетом. Но рядом с Библией книжники и фарисеи выработали еще устный закон, устное предание, которому придавали не меньше значения, чем закону, данному Богом через Моисея. В этом смысле Спаситель и говорит, что они сели на седалище или кафедру Моисея. Это значит, что они присваивали себе тот авторитет, каким обладал Моисей. *Per cathedram doctrinam legis ostendit* (под кафедрой разумеет учение закона — Иероним). «Люди, говорившие, что их обязанность заключается в истолковании закона Моисеева, славившиеся этим или даже превосходством над законом, — они сидят на седалище Моисея» (Ориген). Говорили, что это семитический оборот речи или что «издатель» пишет здесь со своей точки зрения, озираясь назад на период,

когда книжники и фарисеи вошли в силу.

3. итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают:

Древние толкователи объясняли этот стих тем, что Христос не хотел и здесь отвергать данный Богом через Моисея закон (ср. Мф. 5:17) и, насколько книжники и фарисеи были его толкователями, настолько их и следовало слушать, по делам же их не поступать. В таком духе рассуждают Ориген, Златоуст, Иероним, Иларий, Феофилакт, Евфимий Зигавин и другие. Ориген, между прочим, применяет изречение Спасителя и к лицам, служащим в христианской Церкви, где многие владеют способностью учения и его разумного изложения, но не хотят поступать согласно тому, чему учат: учение их следует слушать, но делам их не подражать. Фарисеи и книжники, по словам Иоанна Златоуста, предлагали «не свои заповеди, но Божий, которые Бог открыл в законе через Моисея. И заметь, какое Он оказывает уважение к Моисею, снова доказывая согласие Своего учения с Ветхим Заветом, когда и самих книжников считает заслуживающими уважения из почтения к Моисею». Но целью этого изречения Спасителя было, согласно Златоусту, не только одно это. «Так как Он хотел обличить фарисеев, то, чтобы не подумали неразумные, что Он Сам ищет власти,

принадлежащей им, или что делает это по ненависти, прежде всего Он уничтожает такое подозрение и, сделав это, уже приступает к обличению». Согласно Феофилакту, Спаситель говорит: «слова учителей принимайте как слова Моисея, а точнее — Самого Бога». Смысл стиха туманен, текст, вероятно, поврежден.

4. связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их;

Ср. Лк. 11:46 — в другой связи.

Связывают бремена — выражение, заимствованное из обыкновенной жизни, когда связывают какие-либо предметы (например, дрова, хворост) и несут их на плечах. Ноша, налагаемая на людей фарисеями, тяжела. Люди несут ее неохотно, потому что она есть нечто насильно навязанное. Слово δυσβάστακτα (*неудобноносимые*), помещенного в русском и славянском переводах, нет в лучших кодексах, и оно правильно выпускается лучшими издателями греческого Нового Завета. Оно заимствовано у Луки (Лк. 11:46), но там оно употреблено вместо слова βαρέα (тяжелые) почти как его синоним.

Иероним замечает, что плечи, персты, бремена, связки следует понимать в духовном смысле. Конечно, так, потому что вся речь Христа, очевидно, образная. Выражение «перстом двинуть их» считают арамейским. Нужно понимать эти слова Христа в том смысле, что общий порок всяких

лицемеров и ханжей — тайная душевная нерасположенность к своим учениям. Они все делают только для вида, но когда их никто не видит, то уклоняются от исполнения тех учений, которые проповедуют. Лицемеры проповедуют, например, пост, воздержание, грозят людям муками ада за нарушение заповедей, но сами ведут не только невоздержную, но даже распущенную и развратную жизнь.

5. все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих;

Повторение мыслей, высказанных в Мф. 6:1, 5, 16 с изменением только примера. Ничто не делается с душевным расположением, напротив, все для показа, ради выслуги, отличия, приобретения репутации и славы, особенно в глазах невежественных и простых людей, а в конце концов — наживы и религиозной эксплуатации.

Хранилища, по-гречески «филактерии», в Ветхом Завете — «тотафот», у раввинов — «тефиллин», от «тефила» — молитва, употребляются евреями до настоящего времени на основании Исх. 13:9, 16; Втор. 6:8; 11:18. Каждый еврей должен надевать две филактерии, одну на лоб, другую — на левую руку, привязывая их ремнями во время утренней молитвы (за исключением суббот и праздничных дней). Они делаются из пергамента в виде маленькой коробки, в которую

вкладывается маленький свиток с мессами из Исх. 13:1–16; Втор. 6:4–9; 11:13–21. Филактерия, надевавшаяся на лоб, имела то отличие, что коробочка разделялась на четыре части, куда вкладывались четыре маленьких свитка с вышеозначенными молитвами. Как это обыкновенно бывает, ревнители делали свои филактерии больше, чем у других, чтобы проявить и здесь свое мнимое благочестие. «Филактерия» — неточный перевод на греческий язык еврейского «тефиллин», молитвы. Зигавин производит «филактерия» от φυλάττειν (охранять), и ῥεσσαι (избавлять от опасности, охранять, беречь, защищать). Φυλακτήριον означает, собственно, караульный пост, укрепление, башня, в переносном смысле — охрана, амулет.

Слово «*расширяют*» относится, может быть, к ремням, которыми привязывались филактерии, но, может быть, и к самим футлярам или коробочкам, как думает Цан. К той же категории принадлежали и кисти на «таллифе», особой белой одежде, имеющей вид продолговатого четырехугольного платка с круглым прорезом в середине для головы. Кисти делались из белых и голубых нитей, по-еврейски назывались «цицит», а по-гречески — κρόσπεδα. Таллиф с кистями носится евреями и теперь (только мужчинами, как и филактерии) во исполнение Числ. 15:37 сл.; Втор. 22:12. «Так делали фарисеи, — говорит Феофилакт, — потому, что это предписано было в законе. Предписано же было для того, чтобы, видя это, иудеи

не уклонились от заповедей Божиих. Но Бог хотел не такого буквального исполнения, нет, иметь хранилища значило исполнять заповеди». «Так как иудеи, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — часто забывали благодеяния Божии, то Бог повелел им написать на особенных листочках чуда Его и привязывать эти листочки к рукам своим... Бог повелел им, как малым детям, делать то же, что многие делают во избежание забывчивости, обвязывая палец льном или нитью».

В *recepta* пропущено греческое *γάρ*, которое доказывается очень легко. Вторая половина стиха служит одним из доказательств ханжества и тщеславия фарисеев, которые желали того, чтобы видели их люди. Это был своеобразный вид религиозной публикации, свидетельствовавшей о приобретении и усвоении религиозной праведности и благочестия.

6. также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах

Ср. Мк. 12:38–39; Лк. 20:46.

Здесь изображается нечто столь обычное, что слова Спасителя вполне понятны. Выражения у Марка и Луки почти буквально сходны. Матфей изменяет порядок, говоря сначала о *пиршествах* и потом о *синагогах*.

7. и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!

Последнее слово «учитель» следует читать один раз, а не дважды. Рав-

вины обнаруживали претензии на высшее достоинство. Они отличались от других и своей одеждой, носили длинные одежды (*στολαί*), а согласно Епифанию (*Adversus haereses*, 15), особенные *ἀμπλεχόνας* (плащи) и *δαλματικός* (далматские одежды). Слово «равви» значит «господин мой», от «раб» или «рав» — высший, наибольший, господин в противоположность рабам, учитель в противоположность ученикам.

8. А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья;

Не называйтесь — сами себя не называйте и не принимайте такого названия от других. Слово «равви» изменено здесь во втором случае на «учитель». В русском и славянском это не выражено, *ῥαββί* и *διδάσκαλος* переведены одинаково: *учитель*. Но в Вульгате точно: *vos autem nolite vocare rabbi: unus est enim magister vester*. Таким образом, Христос не говорит: «вы не называйтесь раввинами, один у нас раввин», но, говоря о Себе, заменяет «раввин» словом «учитель». Слово «раввин» начало связываться с «ненавистными ассоциациями», стало обозначать людей, склонных к словопрениям, самодовольству и догматизму», поэтому Спаситель оставляет название с некоторым недовольством и Сам более скромно называет Себя учителем (*διδάσκαλος*). Выражение *ὁ διδάσκαλος* указывает, что Христос говорит здесь о Самом Себе. В русском, славянском и вообще в *recepta*

(но не в Вульгате) после «*один у вас Учитель*» добавлено еще «*Христос*». Последнее доказывается очень слабо и потому обыкновенно выпускается, хотя эта вставка и указывает, к Кому относили древние выражение ὁ διδάσκαλος. Прибавка сделана по образцу стиха 10. Элфорд думает, что под ὁ διδάσκαλος понимается не Христос, а Святой Дух на основании Ин. 14: 26; Иер. 31:33–34; Иез. 36:26–27. По поводу этого можно сказать, что Спаситель называл учителем и Самого Себя (Мф. 26:18; Ин. 13:13–14 и др.). Прибавка Χριστός, сделанная по смыслу, собственно правильна. Это доказывается и тем, что дальнейшие слова «*все же вы — братья*» могут быть объяснены лучше отношением учеников ко Христу, чем к Святому Духу. Во всяком случае, если бы Спаситель говорил здесь о Святом Духе, то тут встретилось бы умолчание, которое делало бы Его речь совершенно непонятной ученикам. Выражение «*все же вы — братья*» больше, по-видимому, подходит к концу 9-го стиха: «*один у вас Отец, Который на небесах*; все же вы — братья». Но для такого переноса, встречающегося только в одном уникальном кодексе U (IX или X в.) и более чем в тридцати курсивных, нет достаточных оснований. Изменение ὁ διδάσκαλος в καθηγητής, как в 10-м стихе, встречающееся во многих рукописях, не доказывается однозначно.

При рассмотрении этого стиха многие комментаторы предлагают такой вопрос: если Христос запретил ученикам называться учителями (раввина-

ми), то правильно ли стремление к получению так называемых ученых степеней доктора, магистра и прочее? Иероним спрашивал, почему вопреки этой заповеди апостол Павел называл себя *учителем язычников* (1 Тим. 2:7; 2 Тим. 1:11; цитаты у Иеронима, 2 Кор. 5; Кол. 1, по-видимому, неверны). Или каким образом в народной речи, преимущественно в палестинских и египетских монастырях, называют себя взаимно отцами? Это, отвечает Иероним, решается так: иное дело быть отцом или учителем по природе и иное по «снисхождению» (indulgentia). Если мы называем человека отцом, то оказываем ему честь, соответственную его возрасту, а не считаем его виновником своей жизни. Корнелий Лапид рассуждает: «Стремиться к получению степени доктора как свидетельства о знании дозволительно, чтобы при помощи этого свидетельства приобретался авторитет учить и проповедовать народу и таким образом приносился больший плод учением и проповедью». Поэтому Тридентский Собор (Sessio 24, cap. 12) предписал, «чтобы все почетные должности и по крайней мере половина канонических должностей в кафедральных церквях и важных коллегиях замещалась магистрами и докторами или даже лиценциатами богословия или канонического права». Поэтому Христос не говорит: «не будьте», но — «не называйтесь учителями». «Христос, следовательно, запрещает не gradum doctoratus, а гордость и тщеславие по поводу получения этой степени, высокомерие

и спесь, когда лицо, получившее степень доктора, считает себя выше других, ходит надувшись и презирает других, как будто имеет знание и учение от себя, а не от Христа, как делали книжники». Барнс (Barnes) на основании слов Христа возражал против названия *doctor divinitatis* (доктор богословия), потому что Христос запретил называться так. Но, говорит Морисон, Барнс не обратил внимания на факт, что титул «учитель богословия» по своему значению скромнен, Барнс не заметил также, что если он действительно заслужен, то не видно причины, почему люди не должны допускать этого и говорить так.

Факт, что в древности у евреев не было ученых степеней. «Равви», «раввин» и прочее есть произведение раввинизма и фарисейства. В первоначальной христианской Церкви не было кандидатов, магистров и докторов, такие названия были совершенно чужды первоначальной христианской древности. «Все, принимавшие слово, были вполне учениками только одного Иисуса, в этом выражался принцип равенства всех». Христос не был основателем школы. Титул *doctor ecclesiae* появился в позднейшие времена схоластики, а относительно *theologus* сделано было определение на 2-м Латеранском соборе 1215 года, по которому «столичная церковь должна иметь одного теолога, чтобы он преподавал священникам и другим Священное Писание и особенно учил их пастырскому попечению о душах». Как и всегда бывает, первоначально

степени означали просто «фах» (от нем. *das Fach* — «предмет», «род занятий». — *Прим. ред.*), деятельность и занятия какого-либо лица, занимавшегося учительством, но впоследствии, с одной стороны, препятствия и затруднения для лиц, желавших приобрести ученые степени, а с другой — преимущества, породили целый ряд мечтателей, которые, называясь докторами и учителями, стали смотреть на себя как на богов и научных законодателей. Христос именно это и обличает в лице книжников и фарисеев, разъясняя принцип, что никакое название не должно устранять в человеке сознания своего недостойства, равно как и зависимости всей своей деятельности от Христа как от Лозы, только в связи с Которой ветви могут приносить добрый плод.

9. и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах;

Замечания, которые сделаны были к предыдущему стиху, отчасти относятся и к настоящему, т.е. слова Христа нельзя понимать в буквальном смысле, например, в том, что дитя не должно произносить слов «отец» или «мать». Уже одно то обстоятельство, что здесь не упоминается о матери, показывает, что речь не идет о простых семейных отношениях. Христос опять имеет в виду только книжников и фарисеев с их чванством. В Талмуде есть целый трактат, который называется *Авот*, т.е. изречения «отцов». В трактате Эдуиот I, 4 Гиллель

и Шаммай называются «отцами мира» (Талмуд, пер. Переферковича. Т. 4, с. 406). В Мишне и Тосефоте слово «отец» встречается как титул многих раввинов (Schürer, Geschichte, II, 377). Вероятно, такое название имело основание в Библии (Сир. 44). Спаситель, конечно, говорит только о том, чтобы ученики Его не называли никого отцом в раввинском смысле. Златоуст так ограничивает смысл слов Христа: «Это не то значит, чтобы они никого не называли отцом, но чтобы знали, кого, собственно, должно называть отцом». Последние слова стиха читаются по-разному: «Который на небе» или «Который на небесах». Лучшим чтением представляется не ἐν τῷ οὐρανῷ (которого у Тишендорфа нет) и не ἐν τοῖς οὐρανοῖς, но прилагательное οὐράνιος — небесный, принятое лучшими и новейшими издателями Нового Завета.

10. и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос.

Слова «наставниками» (καθηγηταῖ) и «Наставник» (καθηγητής) неточны, потому что καθηγητής значит только в переносном смысле «наставник», а буквально — «вождь», «руководитель». В русском переводе, вследствие отсутствия этого различия, в 8 и 10 стихах допущена почти тавтология, потому что слова «учитель» и «наставник» в обычном говоре — одно и то же, с той только разницей, что последнее несколько мягче и, может быть, имеет более широкий смысл,

чем более специальное «учитель». В греческом этой тавтологии нет, потому что в 8-м стихе поставлено διδάσκαλος, а в 10-м — καθηγητής — скорее воспитатель, чем учитель. Καθηγητής отлично и от ὁδηγός (Мф. 15:14; 23:16, 24; Деян. 1:16; Рим. 2:19), и употреблено в Новом Завете только здесь (если не обращать внимания на разночтение в стихе 8). Интересно, что слово ὁδηγός в Новом Завете в указанных местах везде употреблено для обозначения ложных руководителей. Но этимологически одно слово не отличается от другого (Цан). Произнося слова разбираемого стиха, Христос не относит их прямо к Самому Себе, но предлагает общий принцип: Мессия есть ваш руководитель.

11. Большой из вас да будет вам слуга:

Ср. Мк. 9:35; Лк. 9:48 — в другой связи.

Несомненно, что этими словами безусловно и бесповоротно осуждаются всевозможные претензии на господство. Фарисеи всегда стремились и стремятся властвовать и руководить людьми, среди которых живут, и за это их принародно укоряет Спаситель. То, что Христос здесь не отрицает власти и господства, видно из того, что, по Его мысли, могут быть среди людей «большие». Но характер их совершенно не тот, какой обыкновенно свойственен властителям. Этот характер — служение людям из любви (διάκονος в отличие от δοῦλος). Всякий может стремиться к тому, чтобы превзойти других и, следовательно,

сделаться «больше» их, получить над ними господство в самоотверженном и полном любви служении людям; фактические, действительные властители — те, которые принимают на себя это самоотверженное служение. Интересно замечание Оригена, показывающее, как смотрели на это в древности: *qui enim habet in se quae Paulus enumerat de episcopo, etsi non est coram hominibus episcopus, episcopus est apud Deum, etsi non per ordinationem hominum ad eum gradum pervenit*. Конечно, по человеческой слабости и несовершенствам главы и руководители могут уклоняться от этого идеала, но никогда не нужно забывать, что это — уклонения, а не идеал.

12. ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится.

Ср. Лк. 14:11; 18:14.

Объяснение стиха см. в комментариях к Мф. 18:4.

«Видишь ли, — говорит Златоуст, — как Он здесь ведет слушателя к делам, совершенно противоположным гордости? Он не только запрещает искать первенства, но и предписывает избирать последнее место».

Ср. Иов. 22:29; Притч. 29:23; Иез. 21:26–27; 1 Пет. 5:5.

13. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете.

Ср. Лк. 11:52, где говорится, что законники взяли ключ разумения, са-

ми не вошли, и входящим воспрепятствовали. У Матфея, как видно, сходная мысль выражена иначе и в другой связи.

Одни думают, что слово «горе» повторяется в этом и дальнейшем стихах восемь раз, другие, считая не подлинным стихом 14, о чем речь будет ниже, — только семь. Соответствие «горя» «блаженствам» в начале Нагорной проповеди трудно отыскать. Но факт, что Мессия почти в самом начале Своей проповеди народу начал речь о блаженствах, а в самом конце ее возвещал горе, замечателен. Как бы этот факт ни истолковывать, нельзя думать, однако, что последняя речь Христа народу была следствием озлобления по поводу вражды к Нему народных начальников. Тут было скорее нечто органическое, плач при виде умирающего человека перед его последним издыханием ввиду полной безнадежности. Христос Своим проникновенным взором видел, что современное Ему положение дел не может продолжаться долго, и выразил это в грозной обличительной речи, которая принципиально применима ко всем народам, показывая, что фанатизм, мелочная обрядность, грабительство и жадность, лицемерие и любовь к внешним условностям могут угрожать гибелью и всякому народу, если он не постарается вовремя освободиться от всех этих и родственным им пороков. Подобные же возвещения о горе встречаются у древних пророков (Ис. 5:8, 11, 18, 20–22; 10:1; Авв. 2:6, 9, 12, 15, 19). Миссия Христа имела определен-

ный характер. Он должен был проповедовать о покаянии и приближении Царства Небесного еврейскому народу. Стоит только вообразить, что было бы, если бы «свои Его приняли». Вероятно, Иерусалим, сделавшись христианским, избежал бы тех бедствий и разрушений, которые через некоторое время его постигли. Такой же определенностью, как сама миссия Христа, отличаются и Его обличения книжников и фарисеев в последней народной речи Спасителя. Христос обличает их за уклонение от нравственного идеала, и не только за уклонение, но и упорное нежелание понять его.

По словам Илария, «*vae vox dolentis est*» («горе» есть голос скорби; см. комментарии к Мф 11:21; 18:7). У Луки (Лк. 11:39–52) слово «горе» повторяется шесть раз, и возвещения горя разделяются на две группы — фарисеям и законникам.

Смысл разбираемого стиха подробно и удовлетворительно толкует Ориген. Книжники и фарисеи сами не входят в Царство Небесное и других входящих не допускают. Эти два греха, естественно, неотделимы один от другого. Кто совершает один грех, тот совершает и другой. Не известно ни одного человека, который, сам входя в Царство Небесное, стал бы препятствовать входить в него другим. Во время Оригена так делали преимущественно те, которые кажутся в церкви более знаменитыми, каковы епископы, пресвитеры и диаконы. Те, которые хорошо живут и хорошо проповедуют слово истины, открывают пред

людьми Царство Небесное; и сами входят, и других приглашают войти. Злые же, которые не пастыри, а наемники, запирают двери Царства Небесного перед людьми. «Можно видеть, — прибавляет Ориген, — многих учителей, которые не допускают желающих войти в Царство Небесное, преимущественно когда без рассуждения и неразумно отлучают некоторых, не потому, что они допускают какие-либо грехи, но вследствие зависти и вражды часто запрещают входить и таким людям, которые лучше, чем они сами».

14. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение.

Ср. Мк. 12:40; Лк. 20:47.

Этот стих Матфея некоторые толкователи считают интерполяцией из указанных мест Марка и Луки. Его нет в Синайском кодексе, В, D, Z, L, I, 28, 33 и др. У Марка и Луки этот стих подлинен. Обличение направлено против гнуснейшего хищничества — оскорблений, обид и хищений имущества бедных и беспомощных вдов и против мнимой набожности тех, которые долго молятся напоказ.

15. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас.

Смысл в том, что язычник, обращенный в иудейство фарисеями,

бывает вдвое хуже того, кем он был, и, следовательно, лицом, вдвое более достойным геенны, чем сами фарисеи. Так, конечно, бывало не всегда. Но обыкновенно бывало так, подобно тому как из-под руководства развращенных воспитателей выходят обыкновенно развращенные ученики (ср. Рим. 2:17–24).

16. Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен.

Дается еще одна характеристика фарисейства, не имеющая особенно близкой внешней связи с другими характеристиками. Нетрудно заметить, что обличения усиливаются все более и более до 33-го стиха, где встречается как бы завершение всех предыдущих характеристик и наиболее сильное обличение.

Которые говорите (οἱ λέγοντες) указывает, что фарисеи обычно или даже постоянно так учили. Обличение Христа очень характерно. Люди, утратившие дух и смысл религии, всегда вдаются в мелочи и рассуждают о таких предметах, которые не имеют никакого значения, причем постоянно допускают логические и всевозможные другие ошибки, вращаясь в узкой и тесной области пустых умозрений. О клятве храмом или золотом храма могли вестись длинные и серьезные рассуждения. Но Христос обличает всю их пустоту, аргументируя ad hoc относительно рассматриваемого частного случая и

не разъясняя высшего принципа, который был бы книжникам и фарисеям, равно как и ученикам и народу, совершенно непонятен. С точки зрения этого последнего, клятва вообще предосудительна, и клятвы ни храмом, ни золотом храма не должны быть допустимы. Но если отложить в сторону этот высший принцип и рассуждать, вращаясь исключительно в сфере фарисейского мышления, то и тогда учение фарисеев окажется не только неправильным, но и нелепым. Это разъясняется в следующем стихе.

Словом «*повинен*» переведено на русский язык греческое ὀφείλει. Перевод неточен, потому что в подлиннике не выражается мысли о виновности. В славянской Библии более точно — *должен есть*, т.е. должен исполнить свою клятву (в Вульгате — debet).

17. Безумные и слепые! что больше: золото, или храм, освящающий золото?

Μωροὶ καὶ τυφλοὶ (*безумные* — собственно, глупые — *и слепые*) указывает на недомыслие, глупость, нелогичность и духовную слепоту фарисеев и книжников. Даже становясь на их собственную точку зрения, следовало бы рассуждать иначе. Как человек всегда важнее, чем его одежда, так всякий дом и храм сам по себе важнее, чем те предметы, которые служат только для его украшения. Ѓар (ибо) показывает, что выражение «*что больше: золото?*» служит доказательством того, что Христос правильно назвал книжников и фарисеев «безумными и

слепыми». В русском переводе эта частица не выражена.

18. Также: если кто поклянется жертвенником, то ничего, если же кто поклянется даром, который на нем, то повинен.

Мысль та же, что и в предыдущем стихе, только избирается другой частный случай, доказывающий неправильность фарисейского учения о клятвах. Рассуждая с логической точки зрения (опять не выходя из сферы фарисейских понятий и мышления), следует, конечно, признать, что жертвенник выше дара, который на него кладется.

Слово «*повинен*» и в 16 стихе точно (см. комментарии к стиху 16).

19. Безумные и слепые! что больше: дар, или жертвенник, освящающий дар?

Слово «*безумные*» добавлено здесь по образцу 17-го стиха и в лучших рукописях не встречается. Мысль стиха одинакова со стихом 17.

20. Итак клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем;

Спаситель «говорит это не как позволяющий клясться. Потому что в 5-й главе совершенно (παυτελῶς) запретил клятву; Он говорит потому, что иудеи клялись этими предметами» (Евфимий Зигавин).

21. и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем;

Конструкция стиха одинакова с предыдущим. В стихах 21 и 22 указы-

вается на особые и отдельные виды клятв. Христос и здесь рассуждает, становясь на точку зрения фарисеев и книжников. Они думали, что одни клятвы важны и обязательны, другие — нет. Но если рассуждать безотносительно того, позволительна ли клятва, то нужно утверждать, что всякая клятва священными предметами есть в действительности клятва именем Божиим.

22. и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем.

Продолжение речи предыдущих двух стихов. Речь, конечно, образная. Бог представляется сидящим на престоле, которым служит небо.

23. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять.

Ср. Лк. 11:42 — в другой связи.

Предписания о десятинах, т.е. десятой части имущества в пользу левитов и храма, изложены в Лев. 27:30–34; Числ. 18:21–24, 26; Втор. 12:6–17; 14:22–29; 26:12–15. Законные предписания подробно разработаны в двух талмудических трактатах Маасрот (десятины) и Маасер Шени (вторые десятины; см. Талмуд, пер. Переферковича. Т. 1, с. 295–362). При чтении этих трактатов сразу же видно, что Спаситель обличает крайнюю мелочность фарисеев, до которой они довели общие

законные постановления. Так, в Маасрот I, 1 говорится: «Относительно десятин установлено следующее правило: все, что идет в пищу, охраняется и произрастает из земли, подлежит десятинным сборам. И еще другое правило сказали: все, что в начале пища и в конце пища (т.е. что годится в пищу, лишь только начало расти), хотя бы было оставлено в грунте для дальнейшего развития, подлежит десятинным сборам, сорвано ли оно малым или большим; все же, что в начале не пища, в конце пища (т.е. что в начале произрастания в пищу не годится, а только к концу) подлежит десятинным сборам лишь с того времени, как оно становится съедобным». Далее в Маасрот IV, 5 говорится: «Анис подлежит пошлинам и семенем, и зеленью, и семенной оболочкой, а мудрецы говорят: семенем и зеленью подлежат пошлинам лишь кресс и режуха». Занимаясь такими мелочными постановлениями относительно маленьких и ничего не стоящих трав, книжники и фарисеи совершенно упускали из виду то, что было самым важным в законе — суд, милость и веру. Это последнее перечисление трех предметов, как думают, соответствует пророчеству Мих. 6:8 и Ос. 12:6. Суд, милость и вера называются важнейшим в законе (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) не потому, что их трудно исполнять — *заповеди* Божии *не тяжки* (1 Ин. 5:3) — а просто сравнительно: суд, милость и вера гораздо важнее (βαρύτερα), чем выделение десятины мяты, аниса и тмина.

Последние слова: «*сие надлежало делать, и того не оставлять*», довольно трудны для толкования. Прямой смысл таков: должно было соблюдать требования суда (справедливости), милости и веры, не оставляя уплаты десятин. Может быть, Христос хотел сказать только этими словами, что уплачивание десятин есть, в сущности, дело безразличное, их можно уплачивать и не уплачивать, но даже и они имеют значение, когда существуют суд, милость и вера. Если же нет последних, то не сами десятины становятся предосудительными, а та мелочность и глупость, с которыми ведутся о них рассуждения. Таата относится, конечно, к «суд, милость и вера». Замечают, что последнее выражение «*не оставлять*» менее сильно, чем предыдущее ποιῆσαι. Христос не говорит: «как это (суд, милость и веру), так и то (десятины) следует исполнять (ποιῆσαι)». Нет надобности оставлять уплаты десятин даже с самых мелких трав, если это не служит к ущербу главных добродетелей — суда, милости и веры.

24. Вожди слепые, оцезивающие комара, а верблюда поглощающие!

Вожди слепые, как в Мф. 15:14; 23:16, 17, 26 (ср. 2 Пет. 1:9; Рим. 2:19; Откр. 3:17). Только те вожди, которые слепы, могут заниматься такой пустой деятельностью, как «оцезивание» комаров. Они в действительности ни сами не могут двигаться вперед, ни вести за собой других и сиднем сидят на одном месте, занимаясь самой ничтожной деятельностью. Но это не мешает

им быть крайне злыми, кровожадными и алчными. Оцеживая комара, они думают, что исполняют закон Господень, но когда вместо комара пьют (так буквально — καταλίνοντες) целого верблюда, то не думают, что это противно закону. Верблюд, как животное большое, избран, очевидно, для противоположения такому маленькому животному, как комар. Комары «оцеживались» (διούλιζοντες), т.е. вода, вливаемая в сосуд, пропускалась через сито или полотенце, чтобы в сосуде не оказалось мертвого комара, который осквернил бы всю воду, и чтобы его при оцеживании можно было увидеть. Таким образом, цель оцеживания — предохранить себя от оскверненной трупом воды, которая, если бы оказался в ней комар, должна была быть вылита и заменена другою. Но, будучи слепы, книжники и фарисеи не замечали при этом, что вместо комара попадает в сосуд целый большой верблюд и они выпивают его вместе с водой, которую пьют из сосуда. Понятно, что это — гипербола, в которой содержится весьма тонкая и меткая характеристика всех лицемеров. Мнение, что вместо «верблюд» следует читать «овод», «слепень» (asilum) ни на чем не основано.

25. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды.

Ср. Лк. 11:39 — в другой связи.

Очищениям в Талмуде посвящено не менее двенадцати трактатов. В ос-

нование толкований ветхозаветных постановлений о чистоте (Лев. 11–15; Числ. 5:1–4; и особенно 19) положено введение к трактату «Келим», где перечисляются «главные виды нечистоты» (I, 1–4). На этом основании, говорит Шюрер, возведено огромное, широкое и многообъемлющее здание. Тут раввины превзошли самих себя в тщательной разработке этого предмета (подробности см: Schürer, Geschichte, II, 560–565). Спаситель доказывает несостоятельность всего талмудического учения о чистоте тем, что, несмотря на все старания об очищении сосудов, то, что содержится в них и что представляется чистым как результат много-различных омовений и очищений, на самом деле чрезвычайно грязно, будучи результатом хищения и неправды. Такая глубокая, пронизывающая всякое лицемерие со всей его крайней тупостью, мысль! Удивительно, что многочисленные лицемеры не боялись и не боялись этой молнии, этого страшного громового удара и нисколько не задумываются над тем, что сосуды, из которых они пьют и едят, полны самого ужасного, самого гнусного и самого позорного хищения и неправды!

Γέμω значит быть наполненным чем-либо (соединяется с родительным падежом). Здесь говорится не о том, что чаши и блюда наполнены хищением и неправдой, а что содержимое их получено от хищения и неправды. Поэтому родительный падеж употреблен не без предлога, а с предлогом ἐκ. Ἀρπαγή значит, собственно, грабительство, грабеж (в сравнении с этим словом

«хищение» несколько мягче). Ἀκρασία — позднейшая форма ἀκραια, значит невоздержность, неумеренность (ср. 1 Кор. 7:5). В русском и славянском переводах принято другое, менее подтверждающееся чтение — ἀδικία — *неправды*. Но в Вульгате и некоторых переводах точно (immunditia, Unenthaltbarkeit). Вообще же слово ἀκρασία переводится по-разному и иногда неточно. По словам Бенгеля, ἀκρασία противоположно воздержанию не только в пище и питье, но также и от денег и корысти.

26. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их.

Ср. Лк. 11:40–41.

Это значит: прекрати хищения и невоздержность (неправду), тогда то, что ты будешь есть и пить, чем наполняются разные сосуды, будет чисто, и у тебя не будет надобности много рассуждать и заботиться о внешней, наружной чистоте сосудов. По поводу слов Спасителя в этом стихе ведутся иногда очень мелочные рассуждения о том, подразумевал ли Он здесь людей или сосуды, приглашал ли людей быть чистыми, или говорил о чистоте сосудов. При сравнении стиха с указанными параллелями Евангелия Луки, действительно, возникают некоторые затруднения. Но они, вообще, не важны. Вся речь, очевидно, образная, и Христос приглашает, собственно, к нравственной чистоте людей, а не говорит о том, что они должны очищать сосуды.

27. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты;

Ср. Лк. 11:44.

У Луки изречение, поставленное в другой связи, имеет другой смысл, чем у Матфея. Там лицемеры уподобляются скрытым гробам, над которыми люди ходят и не знают того, и вследствие этого незнания — что следует у Луки подразумевать — оскверняются. У Матфея гробы — не скрытые, а, напротив, видные всем и красивые, но внутри полные костей и всякой нечистоты. Понять слова Спасителя здесь несложно. Все мы знаем, что такое красивые гробы, которые украшаются различными предметами, чем отдается последняя дань умершему. Но несмотря на всевозможные внешние украшения, ни один гроб, конечно, не бывает привлекателен, иначе его не стали бы и зарывать в землю, чтобы скрыть от людских глаз и избавить людей от постоянного созерцания печальных следствий человеческого греха. У евреев отношения к умершим были несколько иные, чем у нас. Прикосновение вообще к мертвечине, трупу или гробу имело своим последствием осквернение в течение семи дней (Числ. 19), и для очищения требовалось окропление свежей водой из сосуда, в который положен был пепел рыжей телицы, сохранявшейся для общества сынов Израилевых. Чтобы предохранить от осквернения, надгробные па-

мятники выбелялись гашеной известью (конией). Во время Христа это делалось обыкновенно в конце зимы, первого адала («Шекалим», I, 1; см. Талмуд, пер. Переферковича. Т.2, с. 268). Таким образом, Спаситель ссылается здесь на обычай, весьма употребительные в то время у иудеев. При этом нужно заметить, что Христу не было, собственно, надобности говорить о гробах самих по себе. Он воспользовался этой метафорой для характеристики людей; не о гробах, а о людях можно было говорить, что, походя на «окрашенные гробы» по своему внутреннему содержанию, они внешне бывают иногда очень красивы. Много лицемеров вырабатывают во время молитв и богослужения такие артистические приемы, что отменной красоте их нельзя не удивляться. Но в жизни это не мешает таким лицам быть вполне «гробами повапленными (окрашенными)».

28. так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония.

29. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников,

Ср. Лк. 11:47.

Указывается на обычное и общее явление человеческой жизни, по которому лучшие люди весьма часто подвергаются гонениям от своих современников, а потомки последних строят им памятники и чтят их память как благодетелей человечества. Это яв-

ление так обычно, что подыскивать какие-либо частные примеры нет никакой надобности. Христос не говорит того, что толкует Иларий, будто *prophetas omnes legis populus occidit*. Были и исключения, например, Илия и Елисей. Но вообще слова Христа точны. О постройке памятников и гробниц встречаются известия в пальмирских и набатейских надписях, где это называется «бана» — *oikodomēiv*, как у Матфея (Меркс). Около Иерусалима были «гробницы Давидовы» (Неем. 3: 16), первосвященника Иоанна Гиркана, Александра Йанная и многих других. На украшение гробниц цветами в известные дни некоторые оставляли денежные суммы (Schürer, *Geschichte*, III, S. 18 в начале).

30. и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков;

Ср. Лк. 11:48.

Так говорят все люди, духовные и светские, древние и новые, строя памятники пророкам и вообще замечательным людям прошлого. Собственно, тут нет ничего предосудительного. Напротив, память многих лиц минувшего времени почтенна и достойна увековечения, хотя бы в виде постройки им памятников. Но все это хорошо только при нравственном состоянии общества. Когда же в нем развито лицемерие и сопровождающие его пороки, то люди, строящие памятники мучимым и гонимым пророкам, принимают только участие в гонениях и мучениях со

стороны своих предков, не прямо, а косвенно. Относясь с мнимым почтением к пророкам бывшим, они преследуют и подвергают мучениям пророков настоящих, своих современников. Так это и было с современным Христу поколением. Оно строило памятники пророкам минувшего, пророчествовавшим о Христе, а Самого Христа предало крестной смерти.

Вместо «*в пролитии*» (в русской Библии подчеркнуто) *крови*» можно просто переводить «в крови».

31. таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избili пророков;

В книге Деяний (Деян. 7:52) перво-мученик Стефан говорит теми же словами: *Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы.*

В слове «сыновья» заключается двойной смысл: сыновья по плоти и по духу. Указывается на одну из черт неудовлетворительного нравственно-го состояния книжников и фарисеев: их отцы были убийцами лучших людей, пророков; такие же убийцы или способные к убийству и они сами.

32. дополняйте же меру отцов ваших.

Образ взят от обыкновенного способа наполнения сосудов для сухих, жидких или сыпучих тел. Русское слово «мера» вполне соответствует грече-

скому *τὸ μέτρον* и означает здесь вообще меру, а не какую-нибудь определенную, например, хлебную меру. Таким образом, смысл тот, что предки фарисеев и книжников старались наполнить *меру* своими беззакониями и жестоким обращением с пророками. Их потомки не только не остановились в этой деятельности, но к тем беззакониям, которые допущены были предками, старались прибавить еще новые. Ясное указание на предстоящее предание смерти Самого Спасителя и на казни Его учеников.

Πληροῦσθε в русском переводе не точно: *дополняйте*; нужно «наполняйте до верха, с избытком». Понятно, что это не повеление со стороны Христа, а только обозначение факта (ср. Ин. 14:27). Спаситель говорит как бы так: вы уже решили наполнить меру отцов ваших, делайте это, чтобы подвергнуться еще большему осуждению.

33. Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?

О «порождениях ехиднинных» см. комментарии к Мф. 3:7. Подобное же выражение в Мф. 12:34; Лк. 3:7. Слова Христа бросают свет на слова Крестителя (Мф. 3:7). Там будущий гнев только предполагается, здесь — выставляется как уже наступивший. Фарисеи и книжники теперь уже не могут избежать геенского суда.

34. Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распне-

те, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город;

У Луки (Лк. 11:49) это — не собственные слова Христа, но цитата из речи премудрости. Но откуда именно, из какой книги взята эта цитата, совершенно неизвестно. Предполагают даже, что у Лк. 11:49 слова «*потому и премудрость Божия сказала*» могли быть вставкой самого евангелиста в речь Христа, а под σοφία он мог подразумевать Его Самого. Другие думают,

что у Луки ссылка на 2 Пар. 24:18–22, но отыскать здесь сходство трудно. Матфей не говорит, что слова 34-го стиха есть цитата и не делает на это никакого намека. Самое лучшее мнение то, что цитата, если только она здесь есть, заимствована из неизвестного источника.

Следует обратить внимание, что некоторые выражения разбираемого раздела отличаются сходством с несколькими стихами 3-й книги Ездры (3 Езд. 1). Это можно видеть из следующего сравнения:

<i>Дополняйте же меру отцов ваших</i> (Мф. 23:32).	<i>Грехи родителей их возросли в них</i> (3 Езд. 1:6)
<i>Да придет на вас вся кровь праведная</i> (Мф. 23:35).	<i>Вы осквернили руки ваши кровью, и ноги ваши быстры на совершение человекоубийства</i> (3 Езд. 1:26).
<i>Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья</i> (Мф. 23:37).	<i>Я собрал вас, как курица птенцов своих под крылья свои</i> (3 Езд. 1:30).
<i>Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город</i> (Мф. 23:34).	<i>Я послал к вам рабов Моих, пророков; вы, схватив их, умертвили и растерзали тела их. Кровь их Я взыщу, говорит Господь</i> (3 Езд. 1:32).
<i>Се, оставляется вам дом ваш пуст</i> (Мф. 23:38).	<i>Так говорит Господь Вседержитель: дом ваш пуст</i> (3 Езд. 1:33).

Могло быть, что в книге Ездры эти места были заимствованы из Евангелий. Время происхождения книги в настоящее время еще не определено точно, наиболее вероятное предположение, что она написана при Домициане (81–96 гг.) и впоследствии была дополнена (Schürer, Geschichte, III, S. 328).

Под пророками, мудрыми и книжниками подразумеваются христиан-

ские учителя. Они называются так в соответствии с различными еврейскими названиями должностных лиц. В отличие от ложных пророков, мудрых и книжников, которых обличает Христос, это истинные. На многих из них, как известно из истории, слова Его исполнились буквально (см. Деян. 12:2; Евсевий Кесарийский, «Церковная история». III, 32 — о распятии Симеона и др.).

35. да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником.

Ср. Лк. 11:50–51.

При рассмотрении этого стиха первый вопрос о том, почему были виноваты современные Христу книжники, фарисеи и народ иудейский, что на них должна была прийти вся кровь праведная от крови Авеля до крови Захарии. В убийстве Авеля был виновен Каин, а не они. Почему же они подлежали за это, согласно словам Христа, ответственности?

Это объясняется тем, что в жизни как отдельных лиц, так и целых обществ и даже народов бывает сосредоточение как добра, так и зла. Убийство Авеля было выражением злобы Каина, но эта злоба развилась и дошла до чрезвычайного усиления в современных Христу фарисеях и книжниках. Отсюда обычное библейское воззрение, что потомки наказываются за грехи отцов, грехи, в которых потомки, собственно, фактически неповинны. Современные Христу книжники и фарисеи были так развращены, так дурны, что должны были нести ответственность и за прежние преступления, потому что были способны и готовы совершить не только их, но и гораздо большие. История убийства Каином Авеля известна, и ее нет надобности повторять. Это было первое убийство человека, совершенное в мире. Следо-

вало бы ожидать, что Христос укажет затем на последнее убийство, желая обозначить кратко все промежуточные убийства, от начала до конца. Он указывает на убийство Захарии, сына Варахиина. Какой Захария здесь имеется в виду? Иероним принимает, что упоминаемый в Евангелии Матфея Захария был тот, который убит Иоасом, царем иудейским между храмом и жертвенником (*inter templum et altare*). Но следует заметить, говорит Иероним, что этот Захария был сыном не Варахии, а священника Иодая. *In Evangelio quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae, filium Joiadae reperimus scriptum* (в Евангелии, которым пользуются назаряне, находим, что вместо «сына Варахии» в нем написано «сын Иодая»). Новейшие толкователи согласно с Иеронимом держатся мнения, что это был Захария, убитый Иоасом (2 Пар. 24:20 сл.). Наименование же отца его Варахией объясняют тем обстоятельством, что отец мог носить два имени — Варахия и Иодай.

36. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей.

Ср. Лк. 11:51.

Подтверждение мысли, высказанной в 35-м стихе. У Луки, в сущности, говорится о том же, но иначе и яснее: *взыщется от рода сего*.

37. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать

детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!

Ср. Лк. 13:34 — в другой связи.

Вся речь Христа отличается проороческим характером и имеет связь с дальнейшей Его пророческой речью о судьбах мира и Иерусалима. Он не говорит: Иерусалим, Иерусалим, избивший пророков и камнями побивший и т.д., но «избивающий и камнями побивающий» (ἡ ἀποκτείνουσα καὶ λιθοβολοῦσα). Эти слова не могут возбуждать ни в ком сомнений, что так было в действительности, и они были повторены несколько раз после писателем Деяний и апостолом Павлом, также не возбуждая ни в ком сомнений, хотя бы в прошедшем и нельзя было подыскать случаев подобных действительных избиений.

38. Се, оставляется вам дом ваш пуст.

Ср. Лк. 13:35.

Под словом «дом» (ὁ οἶκος) можно понимать храм, весь Иерусалим или толковать это слово в общем смысле — жилище, покинутое всеми.

39. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!

Ср. Лк. 13:35.

Спаситель не хочет сказать, что жители Иерусалима не увидят Его лично. Но они не увидят Его таким, каким Он являлся среди них — Великим Учителем, Обличителем, Цели-

телем болезней. Из дальнейшей истории видно, что это было действительно так. Рассказ об исцелении слуги первосвященника (Лк. 22:51) сказанному не противоречит. Речь о пребывании Христа в Иерусалиме, встреченного криками: «благословен Грядущий во имя Господне!» (Мф. 21:9), здесь вполне естественно и уместно как бы закругляется. Но события, при которых люди должны воскликнуть: *благословен Грядый во имя Господне*, будут теперь новы и совершенно несходны с прежними.

ГЛАВА 24

1–3. Повод к эсхатологической речи Христа. — 4–14. События перед концом. — 15–28. Бедствия перед вторым пришествием. — 29–31. Второе пришествие. — 32–51. Увещания к бодрствованию.

1. И выйдя, Иисус шел от храма; и приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма.

Ср. Мк. 13:1; Лк. 21:5.

Синоптики указывают точно, куда вышел Спаситель со Своими учениками, а именно на гору Елеонскую (стих 3; Мк. 13:3), откуда можно было хорошо видеть храм и Иерусалим со всем их тогдашним великолепием. Это подтверждается и замечаниями Мф. 26: 6 и Мк. 14:3, откуда видно, что после длинной «эсхатологической» речи, произнесенной на горе Елеонской, Иисус Христос прибыл в Вифанию, не возвращаясь перед тем в Иерусалим.

Он оставил храм со словами *«се, представляется вам дом ваш пуст»* (Мф. 23: 38). «Он как бы отряс пыль от ног Своих пред домом, который должен был оставаться пустым». В пути на некоторое время здания храма перестали быть видными. Но после одного крутого поворота на дороге они опять представились взору во всем своем великолепии. Ученики, сопровождавшие Христа и, конечно, слышавшие Его слова о запустении храма, не могли ясно и хорошо представить, каким образом это запустение возникнет на месте того великолепия, которое было всем видимо. Постройка храма начата была лет за 20 до Р.Х. Иродом I и окончена около 63 года по Р.Х. Здания не были еще окончены, но были уже великолепны. Храм был одним из чудес света. Какой смысл имела эта постройка? Все иудеи соединяли с Иерусалимом и храмом самые блестящие надежды, которые осуществляются с пришествием Мессии. А теперь Мессия говорит, что храм запустеет. Поэтому ученики подошли ко Христу ближе (во время пути) и указали Ему на великолеpie иероῦ, т.е. самого храма и окружающих его построек. Согласно Марку, несколько иначе: ученики не показывают Христу зданий храма, а говорит с Ним только один ученик о том, какие камни и какие здания. У Луки опять несколько иначе: некоторые — вероятно, из учеников — говорили Христу во время пути, какими *дорогими камнями и вкладами* украшен храм. Во всех этих рассказах нет ни малейшего про-

тиворечия в показаниях синоптиков, и все могло быть именно так, как они рассказывают, причем один из них обращает внимание на одно, а другой — на другое.

2. Иисус же сказал им: видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено.

Ср. Мк. 13:2; Лк. 21:6. Так как, согласно Мк. 12:1, с Христом говорил только один ученик, то в Мк. 13:2 Он и отвечает только ему одному. У Матфея и Луки Он говорит со всеми учениками.

Если ученики не могли примирить мысли о предстоящем запустении храма и всех храмовых построек с их тогдашним великолепием, то Христос теперь только усиливает прежде высказанную Им мысль, говоря, что в храме будет не только внутреннее запустение, но и внешнее, что от того, чем любуются ученики, *не останется камня на камне*. Все это исполнилось буквально. Κελεύει Καῖσαρ ἥδη τὴν τε πόλιν ἄλασιν καὶ τὸν νεὼν κατασκάπτειν (кесарь повелевает срыть весь город и храм), — говорит иудейский историк (Иосиф Флавий, «Иудейская война», VII, 1, 1). Во время иудейской войны и взятия Иерусалима Титом храм был сожжен, а «город сравнен с землею». Только три башни во дворце Ирода и часть стены были оставлены, первые — как памятники бывшей некогда крепости города, а последняя — в качестве защиты при возобновлении осады. Похвальной речью войску, наградами за выдающиеся воинские подвиги, благодарственной жертвой и

пиром отпраздновал Тит трудно и со многими жертвами достигнутую победу (Шюрер). Иерусалим пал в сентябре 70 года по Р.Х.

3. Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?

Ср. Мк. 13:3; Лк. 21:7.

Во время восхождения на гору Елеонскую Иисус Христос остановился и сел. Марк добавляет: *против храма* (κατέναντι τοῦ ἱεροῦ). «Наедине» (κατ' ἰδίαν) показывает, что разговор происходил только в присутствии учеников и дальнейшая речь сказана была только им. Выражение ταῦτα (это) у всех синоптиков, по-видимому, не должно было бы возбуждать особенных недоумений. Раньше Христос сказал о разрушении Иерусалима и храма, и вопрос, когда *это* будет, со стороны учеников понятен и естествен. Он, может быть, был вызван и тем обстоятельством, что ученики опасались, как бы им самим не сделаться свидетелями разрушения. То, что предсказывал Христос, было само по себе страшно. В этом и могло заключаться основание для вопроса учеников.

Но если совершенно понятен и естествен первый вопрос (*когда это будет?*), то, напротив, второй представляет значительные трудности для толкования. Лука и, по-видимому, Марк ограничиваются только вопросами, относящимися к разрушению

Иерусалима (свт. Иоанн Златоуст: ὁ δὲ Λουκᾶς ἐν φησὶν εἶναι τὸ ἐρώτημα, τὸ περὶ τῶν Ἱεροσολύμων), — хотя у них и не один, а два вопроса. Но Матфей к вопросу о разрушении Иерусалима присоединяет еще вопросы о так называемой парусии, не вполне точно переводимой русским словом «пришествие», и о «кончине века».

Что это значит? Какая связь между вопросами о времени разрушения Иерусалима и о «присутствии» Христа и кончине века? Ясно, что для понимания этого мы должны обратить внимание на само значение выражений «парусия» и «кончина века». Слово «парусия» употреблено только в Евангелии Матфея, в первый раз здесь и потом в стихах 37 и 39 — только в одной, следовательно, рассматриваемой главе. Но оно несколько раз встречается у апостола Павла (1 Кор. 15:23; 1 Фес. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес. 2:1, 8), Иакова (Иак. 5:7–8), Петра (2 Пет. 1:16; 3:4, 12) и Иоанна (1 Ин. 2:28). Во всех этих случаях говорится о парусии Христа. Но кроме того, у одного только апостола Павла встречается употребление этого слова вообще о людях (1 Кор. 16:17; 2 Кор. 7:6–7; 10:10; Флп. 1:26; 2:12) или об антихристе (2 Фес. 2:9); на русский παρουσία переводится то словом «прибытие», то «присутствие», то «пришествие». Парусия может означать и пришествие (adventus), но только в переносном смысле. Собственное значение слова — от παρὰ предлога, указывающего на близость, и εἰμί, есмь — есть присутствие, и притом близкое, личное явление. По употреблению у

апостола Павла, когда он говорит о Христе, слово это означает вообще второе Его пришествие. Нигде в Новом Завете оно не употреблено о воплощении Христа, даже в 2 Пет. 1:16. Слово встречается у Игнатия («Послание к Филадельфиянам», 9, 2), где также употреблено в смысле второго пришествия Иисуса Христа (ἐξαιρέτον δὲ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν), Ерма (Hermas, «Pastor», 58:4 — ἡ δὲ ἀποδημία τοῦ δεσπότου ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ), Иустина (Dialogus cum Tryphone, 52, 1 — προεφητεύθη, ὅτι δύο τοῦ Χριστοῦ παρουσίαι ἔσονται). Словом *παρουσία*, употребленным у апостола Павла (1 Кор. 15:23), означает, очевидно, не только пришествие Христа само по себе, но и принадлежащая Ему сила и власть воскрешать мертвых.

Предлагая свои вопросы Христу, ученики едва ли думали о воскресении. Но то, что они приписывали Христу какую-то необычайную власть, несвойственную обыкновенному человеку, видно из того, что связывали Его второе присутствие с *συντελεία τοῦ αἰῶνος* — концом века. Выражение это еще труднее, чем парусия. По значению слово *συντελεία* одинаково с *τέλος*, но с тем различием, что, по крайней мере, иногда означает окончание чего-либо при соучастии какого-нибудь лица. Если бы ученики выразились иначе: «какой признак Твоего присутствия и конца века?» и употребили бы здесь *τέλος*, то это значило бы,

что конец века был бы независим от личного присутствия Христа. Другими словами, ученики предложили бы Христу не один, а два вопроса, первый — о Его явлении, присутствии, пришествии и второй — о конце века. Но слово *συντελεία* поставляет в связь конец века с пришествием Христа. Отсюда видно, как важно для экзегетики и апологетики это евангельское выражение. Ни одному обыкновенному человеку нельзя было бы предложить подобного вопроса. Он был предложен и мог быть предложен только Лицу, Которое спрашивающие признавали за Мессию. Отсюда же видно, что ученики предложили Христу не три вопроса, как утверждает Иероним (*interrogant tria: quo tempore Jerusalem destruenda sit; quo venturus Christus; quo consummatio saeculi futura sit*), а два, потому что последние вопросы представляют, так сказать, только двойную форму одного и того же вопроса (грамматически одного). «Кончина века» (*συντελεία τοῦ αἰῶνος*) — было «техническим апокалипсическим выражением». С этим можно согласиться, потому что выражение, употребленное у пророка Даниила (Дан. 12:4, 13 — перевод Семидесяти), сделалось, по-видимому, ходячим и перешло в тогдашнюю апокалиптическую литературу (см. ап. Варуха 13:3; 27:15; 29:8; 30:3; 54:21; 56:2; 59:8; 82:2; 83:7, 23; Ass. Mos. 1, 18; Энох 16:1 и др.). В Евангелиях *συντελεία* встречается только у Матфея (Мф. 13:39–40, 49; 24:3; 28:20) и однажды в послании к Евреям (Евр. 9:26). Слово «век» встречается в Новом

Завете весьма часто. Оно не значит здесь, как справедливо замечают, «мир» или «вселенная», но именно «век», т.е. известный период времени с его особенными характеристиками. Вопрос учеников можно, поэтому, перефразировать так: какой признак Твоего присутствия (пришествия) и соединенного с ним обновления этого мира, его преобразования к лучшему? Неудовлетворительность тогдашнего состояния общества заставляла многих стремиться к лучшему и ожидать его. Об этом лучшем предсказывали пророки. Впоследствии эти ожидания выродились в хилиазм. «В вопросе учеников предполагается, что между разрушением Иерусалима и вторым пришествием Христа будет промежуток, во время которого они не увидят Его опять. Ученики не могли не обратить на это внимания; и поэтому ни их вопрос, ни речь Господа не ставили целью соединить оба эти события. Это необходимо иметь в виду при изучении слов Христа» (Эдшерпейм). Век, о котором говорили ученики, был «настоящий злой век».

4. Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас,

Ср. Мк. 13:5; Лк. 21:8.

Слова Спасителя служат ответом на предложенные учениками вопросы (ἀποκρίσεις — только у Матфея). Неизвестно, почему βλέπετε передано здесь в русском переводе словом «берегитесь», хотя, конечно, слово имеет и такое значение. Лучше — тща-

тельно наблюдайте, смотрите. Перевод «не прельстил вас» не точен, не выражает смысла подлинника и затемняет речь. Прельстил чем? В греческом у всех евангелистов πλανάω, что значит сбивать с прямого пути, заставлять блуждать, водить туда и сюда, обманывать. Таким образом, ученики должны были тщательно наблюдать, чтобы их не ввел кто-нибудь в заблуждение и не обманул.

Как видно, первый вопрос учеников, *когда это* (т.е. разрушение Иерусалима) *будет*, оставляется без ответа, по крайней мере прямого. На второй вопрос о пришествии и кончине века также не дается прямого ответа в 4-м стихе. Но так как дальше говорится именно об этом, то на 4-й стих можно смотреть как на вводный ко всей дальнейшей речи. Справедливо было замечено, что в дальнейшей речи Христа излагается если не исключительно, то преимущественно практическое учение, что она имеет целью не раскрыть преждевременно судьбы мира и определить час и день (вообще время) конца мира, а только научить учеников, как они должны вести себя при постоянном ожидании конца мира. Эта «эсхатологическая речь» Христа полна непреодолимых трудностей для толкования, что вполне понятно, так как речь здесь идет вообще о будущих судьбах мира. На объяснение ее было потрачено огромное количество труда. Она была причиной многочисленных заблуждений, происходивших вследствие неправильностей ее толкования. Для ее правильного истолкования

нужно прежде всего иметь в виду, что в ней, с одной стороны, говорится о судьбе Иерусалима, с другой — о будущих судьбах царств, и с третьей, — о конце мира. Этот тройной ее смысл мы будем для краткости называть первым, вторым и третьим смыслом. Она имеет, хотя и легкое, отношение к судьбе и жизни и каждого отдельного человека. Некоторые (не без успеха) пытались истолковать ее исключительно о судьбе Иерусалима и иудейского народа, другие — только о конце мира и втором пришествии. То и другое толкование можно считать правильным.

Чтобы понять, каким образом это происходит, нужно иметь в виду, что речь раскрывает такие события, которые, как мы сказали, можно рассматривать с трех главных сторон или точек зрения. Это легче видеть на примере. Если человек станет на какое-нибудь ровное место, то перед ним открывается один горизонт; если он поднимается на несколько сажен выше, то пространство перед ним расширяется и горизонт отдалается; если еще выше, то открывается еще горизонт. Так и речь Христа. Если мы будем рассматривать ее с самой низкой точки зрения, то найдем, что в ней почти все может быть объяснено относительно ближайших событий — взятия и разрушения Иерусалима; если поднимемся выше, то увидим предсказание о судьбе народов и царств; если еще выше — то о последних судьбах мира. Между этими тремя главными точками зрения есть, понятно, много про-

межуточных, которые делают для одних понятным одно, а для других — другое. В речи обнаруживается тончайшее и многообъемлющее знание народной психологии, уже отчасти проверенное и доказанное историей. Никто не мог произнести такой речи, кроме Христа. Чтобы понять это, мы должны предположить, что какой-нибудь историк, или ученый, или просто провидец попытались бы изложить кратко и в общих чертах (на пространстве 51 стиха) прошедшие и уже знакомые судьбы человечества. Мы не можем ожидать, чтобы их труд был вполне совершенным, потому что обнять и кратко изложить всю массу прошедших событий — это трудно для всякого человека, какими бы знаниями он ни обладал. Этот пример дает нам возможность понять, как трудно, хотя бы только и в общих чертах, говорить исключительно о будущих судьбах человечества. Такая задача не могла быть выполнена с таким совершенством никем, кроме Христа. Многие пытались доказать, что речь Его есть только отражение тогдашней иудейской эсхатологии. Но Эдершейм с массой цитат доказывает, что иудейская эсхатология двигалась в совершенно противоположном направлении, чем мышление Христа. Подлинность этой речи оспаривается мало. «Планомерное единство речи у Матфея, — говорит Цан, — исключает гипотезу, что тут был вставлен в первоначальном контексте материал, почерпнутый не из припоминания речей Иисуса, а из какого-нибудь иудейского

или христианского апокалипсиса». Контраст между иудейской картиной последнего суда и той, которая очерчена в Евангелиях, столь поразителен, что это одно может служить защитой (если это нужно) эсхатологического отдела Нового Завета, равно как и доказательством, какое огромное расстояние существует между учением Христа и теологией синагоги (Эдершейм).

В рассматриваемом стихе Спаситель говорит, прежде всего, о нетерпении учеников. В нем лежит опасность, что «они сделаются жертвой обманных возвещений о Его присутствии» (Цан). Поэтому Он приглашает их к осмотрительности, они должны беречься, чтобы при ожидании истинного Мессии не подпасть какому-либо обману.

5. ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих прельстят.

Ср. Мк. 13:6; Лк. 21:8.

Та же мысль, но в совершенно других выражениях повторяется у Матфея дальше (стихи 23–26) и в параллелях у Марка (Мк. 13:21–22) и Луки (Лк. 17:23); у последнего — в другой связи. Вопрос о соответствии слов Христа исторической действительности поднимался уже Оригеном, который говорил, что во время апостолов немногие люди называли себя христианами, разве только Досифей самарянин, почему (его последователи) и называются досифеанами; и еще Симон,

о котором сообщается в Деяниях Апостольских, возвещавший о себе как о великой силе Божией (*qui se virtutem esse Dei magnam pronuntiabat*). Кроме них, насколько Оригену известно, не было (лжехристов) ни прежде, ни после. Феофилакт говорит о тех же лицах, что и Ориген, но Зигавин прибавляет еще Менандра «и других». Иероним — только о Симоне-волхве, позднейшие экзегеты — еще о Февде и неизвестном египтянине, о котором сообщает Иосиф Флавий (Иудейская война) и Лука (Деян. 21:38).

Чтобы объяснить, почему так мало известий о лицах, принимавших на себя имя Мессии, скажем, что эти лица — *ψευδοχριστοί* — были всегда слишком микроскопичны, чтобы оставить после себя глубокие следы в истории. Несомненно, что и в настоящее время существует множество лиц (среди, например, хлыстов), называющих себя «христами» и «богородицами», но всякий, подробно не знакомый с историей хлыстовства, затруднился бы назвать определенные имена принимающих такое название лиц. То же могло быть и в промежутках между смертью Христа и временем разрушения Иерусалима. Мессианское ожидание, сильно развитое в то время и породившее целую мессианскую литературу, не могло быть только теоретическим, но, несомненно, выражалось и практически, хотя мы в точности и не можем назвать лиц, принимавших на себя название Мессии. Весьма вероятно, что примеры Февды и египтянина не были единственными, как это

обыкновенно бывает. Что касается существования лжемесий после разрушения Иерусалима, то их было множество, они существуют, как мы сказали выше, и в настоящее время и, без сомнения, появятся в большом числе перед окончательной мировой катастрофой, за которой последует полное обновление настоящего грешного мира.

Слово «*прельстят*» в русском переводе так же неточно, как и в стихе 4.

6. Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец:

Ср. Мк. 13:7; Лк. 21:9.

Читающий историю иудейской войны Иосифа Флавия вполне может видеть, что все это было до разрушения Иерусалима. Веспасиан осадил Иерусалим не сразу, но подавил сначала галилеян. Так начались в Палестине войны и военные слухи. Ими после мирного века Августа в то время был полон и весь мир. Об этом свидетельствовал Тацит в начале своей Истории (Historia, I, 2). В 38 г. по Р.Х. начались смуты в Александрии, давшие повод к жалобам иудеев против Флакка и к удалению его; около того же времени в Селевкии во время смуты было избито более 50 000 иудеев. Сильный бунт был еще в Ямнии, близ Иопнии. Феофилакт относит слова Христа к «военным действиям римлян около Иерусалима». Это первый смысл слов Христа. Второй тот, что «войны

и военные слухи» особенно побуждают людей к принятию Христа, и в это время Он к ним обыкновенно невидимо приходит. Третий — особенное развитие войн и военных слухов перед страшным судом и концом мира.

О «*не ужасайтесь*» ср. 2 Фес. 2:2.

Всему тому — πάντα ταῦτα — нет в лучших рукописях. Поэтому перевод должен быть следующим: «смотрите, не ужасайтесь, ибо должно быть». У Марка буквально сходно с Матфеем (но без γάρ и дальнейшего ἐστίν), у Луки прибавлено ταῦτα (но без πάντα). Одни только войны и военные слухи не должны подавать ученикам поводов к мысли, что вместе с ними наступает и конец (Иерусалима, царств, мира).

7. ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам;

Ср. Мк. 13:8; Лк. 21:10–11.

У Матфея и Марка выражения почти одинаковые, но Лука передает речь Христа иначе и подробнее других синоптиков. Постоянное существование борьбы народов и царств, голода и землетрясений вряд ли нужно доказывать. Поэтому все это могло быть и перед разрушением Иерусалима, и после него, и будет перед страшным судом. Во время великих кризисов в истории человечества все эти бедствия чувствовались и чувствуются людьми особенно сильно. Это несомненный исторический факт общего характера. Впрочем, и из того времени указывают на несколько случаев,

в которых видят буквальное исполнение слов Христа. Так, в 45 или 47 году было сильное землетрясение на Крите, в 51 г. — в Риме, в 53 г. — в Апамее и Фригии, в 60 г. — в Лаодикии и Фригии и др. Исторически известно, что примерно в то время было четыре голода (ср. Деян. 11:28), два раза — моровая язва, жертвой которой стало 30 000 человек в Риме.

8. все же это — начало болезней.

Ср. Мк. 13:8 (конец).

Болезней — *ῥῆγων*, собственно, мук рождения. Во время эволюционного мирового процесса сначала бывают, как и у рождающей женщины, только предвестники дальнейших мук, а потом начинаются сами муки. О «скорбях Мессии» здесь, по-видимому, нет речи. В 3 Езд. 15–16 подробная речь о подобных же бедствиях (ср. особенно 3 Езд. 16:39–40).

9. Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое;

Ср. Мк. 13:9–11; Лк. 21:12–14.

У Матфея подробная речь Марка и Луки излагается кратко. Она была изложена Матфеем раньше в другом месте — при посольстве апостолов на проповедь (Мф. 10:17–21), поэтому прежде сказанных слов евангелист теперь не повторяет.

Слова данного стиха можно отнести к гонению на христиан со стороны Нерона, к отношению иудействующих к апостолу Павлу и проч.

Апостол Павел говорит: *хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доныне* (1 Кор. 4:13). Представляется неверным мнение, что здесь Спаситель говорит не ученикам, а обращается к Церкви. Вернее думать, что речь к ученикам и (через них) к Церкви.

10. и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга;

О «соблазняются» см. комментарии к Мф. 5:29. Весь стих по смыслу одинаков с речью Мф. 10:21–22 (см. комментарии).

11. и многие лжепророки встанут, и прельстят многих;

Речь не тождественна с 5-м стихом: там говорится о лжехристах, здесь — о лжепророках. «Видишь ли троякую войну, именно с обольстителями, врагами и лжебратьями?» (свт. Иоанн Златоуст). В другом месте Златоуст насчитывает здесь семь браней, и даже гораздо больше: «Видишь ли бесчисленные роды браней, новые и необычайные?» Бенгель замечает, что вначале приходят лжехристы (стих 5); в середине — лжепророки (стих 11), а наконец — те и другие (стих. 24). *Gradatio bimembris* (постепенность двучленная). О лжепророках и лжеучителях в первоначальной апостольской Церкви особенно ясно в Деян. 20:30; 2 Пет. 2:1; 1 Ин. 2:18, 22–23, 26; 4:1; 2 Ин. 1:7; в послании Иуды; Рим. 16:17–18; Гал. 1:7–9; Кол. 2:18; 1 Тим. 1:6–7, 20; 6:3–5, 20; 6:3–5, 20–21;

2 Тим. 2:18; 3:6–8; Откр. 16:13; 19:20; 20:10. О ложных апостолах 2 Кор. 11:13.

12. и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь;

Если в семье водворяется беззаконие или безнравственность, которая есть также беззаконие, то, как это всем известно, между членами семьи прекращается любовь. Это верно и относительно отдельных обществ, государств и народов. По отсутствию взаимной любви между гражданами всегда можно судить, что среди них водворилось беззаконие; по существованию и развитию беззакония можно заключать о прекращении среди граждан взаимной любви. В немногих словах здесь схвачена и выражена тончайшая народная психология.

13. претерпевший же до конца спасется.

Ср. Мк. 13:13; Лк. 21:19.

Ср. Мф. 10:22; 2 Тим. 2:12; Евр. 3:6, 14; 6:11; Откр. 2:26.

Одни думали, что «до конца» означает смерть, другие — разрушение Иерусалима, третьи — период испытаний, четвертые — явление Иисуса Христа при втором пришествии. Нужно заметить, что если слова Христа у Матфея и Марка здесь буквально сходны, то у Луки совсем другое выражение: *терпением вашим спасайте души ваши*. Почему получилась такая разница, невозможно понять. Но слова Луки бросают свет и на выражения, сохранившиеся у Матфея и

Марка. Общая мысль всех этих изречений состоит в том, что спасение зависит от терпения и выносливости во время бедствий. Это соответствует вообще характеру обыкновенной житейской борьбы. На деле считаются победителями не те, которые изнемогают и падают на поле битвы, а те, которые по окровавленным их трупам подходят к намеченной цели. Под «концом» здесь понимается окончание не личных, а общественных бедствий, постигающих человечество. По прекращении бедствий настанет спасение и радость, как после мук рождения. Спасение, по-видимому, подразумевается не только внешнее, но и духовное, нравственное и вечное. Человек, прошедший через горнило испытаний, делается *δόκιμος* — осмотрительным, разумным, испытанным (ср. Иак. 1:12).

14. И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец.

Ср. Мк. 13:10 — перестановка, сделанная по неизвестным причинам.

Блаженный Августин говорит: «Если кто думает, что слова: *проповедано будет Евангелие Царствия по всей вселенной*», значат, что это сделали сами апостолы, то на основании достоверных свидетельств можно доказать, что этого не было. Потому что есть в Африке бесчисленные народы, среди которых еще не проповедано Евангелие». Такое понимание дела представляется несколько узким. Читатель апостольскую историю ви-

дит, что еще до разрушения Иерусалима евангельская проповедь приняла столь широкие размеры, что если не абсолютно, то в относительном смысле можно было говорить, что Евангелие проповедано было тогда по всей вселенной. Про настоящее время также можно говорить, что христианство есть вселенская религия, хотя еще много народов не просвещено светом Евангелия. Абсолютный смысл слова Христовы должны получить перед концом мира, когда о Христе и Его учении узнают все народы, что вполне возможно предполагать ввиду необычайной энергии, с которой на протяжении почти двух тысяч лет (факт беспримерный в истории других религий) велась евангельская проповедь.

Слово «конец» здесь означает не только конец Иерусалима, но и конец царств (вообще мировые перевороты) и мира.

15. Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, —

Ср. Мк. 13:14; Лк. 21:20.

Цан говорит, что слова Лк. 21:20–24 выступают из параллели с общей основой речи у Матфея и Марка. Этот раздел у Луки начинается одинаково, как и у Матфея в рассматриваемом стихе и Марка (Мк. 13:14) выражением ὅταν δὲ ἴδῃτε. Как у Матфея и Марка, так и у Луки в речи о запустении встречается такое же предложение

жителям Иерусалима бежать в горы и говорится о горе беременным и питающим сосцами в эти дни. Но в остальном содержание у Луки совершенно иное, а именно: у него изображаются осада и разрушение Иерусалима, умерщвление многих жителей, плен остальных и продолжительное господство язычников в Иерусалиме. У Матфея и Марка — последние муки общества, которым будет конец с пришествием Иисуса Христа. Здесь, говорит Цан, отказывается служить все искусство гармонистов. С таким мнением трудно согласиться. Пророческая речь Христа во многих случаях подходит на весы, которые отклоняются то в ту, то в другую сторону. Иногда Спаситель очень близко говорит о наступающих событиях в Иерусалиме, как будто совсем с ними соприкасается, центр тяжести как будто заключается в них. Но не нужно забывать, что чашка с весами тотчас же готова отклониться в другую сторону, и тогда речь Его начинает означать другое. Трудно предполагать, чтобы Христос в рассматриваемом стихе Матфея вообще не сказал ничего о разрушении Иерусалима, но трудно также предполагать, чтобы Он не коснулся здесь и второго Своего пришествия, заимствовав образы от угрожающих Иерусалиму бедствий. Лука делает ударение больше на первом, Матфей и Марк — на втором. Таким образом, здесь нет противоречия в показаниях евангелистов.

Поставленная в начале стиха частица «итак» (οὖν) показывает, что

новая речь связывается с предыдущей. Здесь содержится ответ на вопрос учеников, *когда это будет*. Эта частица всегда была затруднительной для комментаторов. Она указывает на то, что 15-й стих есть вывод из предыдущей речи. Но спрашивается, не вводится ли здесь анахронизма? Не странно ли делать вывод из того, что должно случиться при конце века, и этим регулировать то, что будет при разрушении Иерусалима? На самом деле здесь нет никакой странности. Не будущее разрушение мира служит образом разрушения Иерусалима, а наоборот. Поэтому правильно говорит Иоанн, что οὗν не выражает того, что Спаситель возвращается к прежней Своей мысли, потому что здесь говорится о том, о чем не сказано было раньше, а только проводится дальнейшая мысль, присоединенная к прежней.

Места из книги пророка Даниила, на которые ссылается здесь Спаситель, встречаются в пророчестве о семидесяти седмицах, считаются очень темными и потому переводятся по-разному (Дан. 9:26–27; 12:11). Для нас здесь важно только то, что в одном случае (Дан. 9:27) Семьдесят переводят еврейское выражение («шикуцим мешомем» — множественное число) через βδέλυμα τῶν ἐρημώσεων, а в другом («шикуц шомем» — Дан. 12:11) — через τὸ βδέλυμα ἐρημώσεως. У евангелистов поставлен артикль τῆς перед ἐρημώσεως, которого нет в переводе Семидесяти в Дан. 12:11. Вероятнее, однако, что евангельское выражение соответствует этому последнему месту и

заимствовано оттуда. «Шикунц шомем», βδέλυμα ἐρημώσεως, *мерзость запустения*, как предполагалось, стало у евреев чем-то вроде terminus technicus для обозначения идолов, поставленных в храме, и связанного с ними идолослужения. В таком смысле выражение употреблено в 1 Мак. 1: 54, 59, где говорится, что *в пятнадцатый день Хаслева* (декабря) *сто сорок пятого года* (168 г. до Р. Х.), сирийцы (Антиох Епифан) *устроили на жертвеннике мерзость запустения* (βδέλυμα ἐρημώσεως), *а в двадцать пятый день месяца* (хаслева) *принесены были жертвы на жертвеннике, который был над алтарем*. То же под «мерзостью запустения» мог подразумевать и пророк Даниил. Но что именно в точности разумел Спаситель, предсказывая о мерзости запустения в Иерусалиме, трудно сказать. Иероним говорил, что это выражение можно или просто понимать об антихристе, или об изображении кесаря, которое Пилат поставил в храме, или о конной статуе Адриана, которая в самом Святом Святых стояла до того времени, когда жил Иероним. Некоторые полагали, что под мерзостью запустения здесь подразумеваются ужасные поступки зилотов во время осады Иерусалима Веспасианом и Титом. Но какие бы ужасы ни производились зилотами, одно несомненно, что они были чужды идолопоклонства. На основании сказанного нужно предполагать, что Спаситель берет хорошо известное библейское изречение только в общем смысле, как оно понималось

иудеями, по которому языческая сила принесет опустошение — сделает город и храм пустыней. В этом общем смысле выражается и Иосиф Флавий о запустении, которое предсказано Даниилом и произведено римлянами (*Antiquitates iudaicae*, X, 11, 7 — ὁ Δανιήλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημώθησεται).

Читающий да понимает — перевод точный. Но здесь затруднительно сказать, слова ли это Христа или евангелиста. Большинство комментаторов думает, что это была «церковная заметка», которая, подобно славословию в Мф. 6:13, прокралась в текст. Некоторые утверждают, что это предположение совершенно произвольно, потому что такое же выражение встречается и у Марка. Решение вопроса зависит от того, как понимать слово ἀναγινώσκω, в смысле ли «замечать», «признавать», «уразумевать», или в более конкретном — «читать». Слово имеет то и другое значение. В первом случае оно сказано было Самим Христом, во втором его нельзя приписать Ему, а только евангелистам. Первое вероятнее.

16. тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы;

Ср. Мк. 13:14; Лк. 21:21.

Как только ученики Христа заметят в святом месте признаки начинающейся мерзости запустения, то пусть не медлят, а спасаются в горах. Ученики Христа запомнили это повеление и спаслись (Евсевий Кесарийский,

«Церковная история», III, 5). Бегство в горы было, может быть, обычно у иудеев, когда им угрожала какая-нибудь опасность (ср. 1 Мак. 2:28).

17. и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего;

Ср. Мк. 13:15; Лк. 21:21.

Ср. Лк. 17:31.

Выражения у Матфея и Марка сходны, но у Луки совершенно иные. Опять напоминание о необходимости спастись бегством во время опасности. Конечно, речь Христа образная.

18. и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои.

Ср. Мк. 13:16.

У Луки дальше вставочная речь (Лк. 21:22), ее нет у Матфея и Марка, выражения которых приблизительно сходны. Если и с кровли нельзя сходить вниз, в сам дом, то тем более с поля не должно возвращаться, чтобы взять даже одну одежду. Указание на обычай в жарких странах, где работают без верхней одежды.

19. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни!

Ср. Мк. 13:17; Лк. 21:23.

Речь буквально сходная у всех синоптиков. Женщинам с детьми весьма трудно спастись бегством. Говоря о разрушении Иерусалима, Ориген замечает: «И не было тогда милосердия ни к беременным, ни к кормящим грудью, ни к самим детям». О страшных

бедствиях иудеев и Иерусалима рассказывает Иосиф в «Иудейской войне» (ср. Евсевий Кесарийский, «Церковная история», III, 5, 6).

20. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу,

Ср. Мк. 13:18 — пропускает слова «в субботу».

У Луки совсем нет этого стиха. Речь о невероятных трудностях спасения. Заметка у Матфея «в субботу» характерна и отличается чисто еврейским характером. Были случаи, когда иудеев избивали враги только потому, что они не хотели ничего делать в субботу (1 Мак. 2:32–37; 2 Мак. 5:25–26). Христос говорит, что бедствие может застигнуть Его учеников в такие дни, когда они будут наслаждаться покоем. Такая речь общего характера носит на себе и несколько специальный колорит, относясь, собственно, к ученикам Спасителя из иудеев. О каком-либо фарисейском соблюдении субботы здесь совсем не говорится. Это просто образное выражение, цель которого была побудить не стесняться даже религиозными установлениями, чтобы избежать опасности.

21. ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и не будет.

Ср. Мк. 13:19; Лк. 21:23.

Речь Христа очень сходна с Дан. 12:1: *и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени* (ἐκείνη ἡ

ἡμέρα θλίψεως οἷα οὐκ ἐγενήθη ἀφ' οὗ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης; ср. Иер. 30:7; 1 Мак. 9:27).

«Ибо» относят не только к предстоящему (19-му) стиху, но вообще ко всей речи стихов 16–20. Слово «тогда» не относится только ко времени разрушения Иерусалима. Относительно разрушения Иерусалима предсказание Спасителя полностью подтверждается сообщениями Иосифа Флавия в «Иудейской войне».

22. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни.

Ср. Мк. 13:20; Лк. 21:24.

У Марка речь сходная с Матфеем, у Луки совершенно иначе. По толкованию Августина, под днями понимаются сами бедствия (*mala ipsa*), подобно тому как в других местах Священного Писания говорится о несчастных, бедственных и лукавых днях (Быт. 47:9; Пс. 93:13; Еф. 5:16).

Никакая плоть — гебраизм («локал») значит: никто из живущих людей и даже животных. Это, конечно, имеет общий смысл. Но Златоуст думает, что здесь под всякой плотью Спаситель «разумет иудеев». Предсказание Христа исполнилось над иудеями. Более миллиона их погибло во время осады Иерусалима Веспасианом и Титом, 97 000 отведено в плен. Всего же, если положиться на свидетельство Иосифа Флавия, во время иудейской войны погибло 1 356 460 иудеев.

Идея о том, что Бог падит нечестивых ради избранных, свойственна Ветхому Завету (Быт. 18:24–33). Под «избранными» здесь можно понимать христиан или вообще праведных людей (ср. Рим. 11:12–29). Указывают и на обстоятельства, почему действительно во время осады Иерусалима «сократились дни». Тит вел кампанию против иудеев быстро, будучи намерен сопровождать своего отца в Рим и принять участие в его триумфальном шествии и последующих празднествах.

23. Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте.

Ср. Мк. 13:21.

Надежды на избавителя или избавителей всегда естественны во время тяжких бедствий. А у евреев они были особенно сильны. Этим могли воспользоваться (и действительно пользовались) разные люди, которые (может быть, и не с целью обмана) собирали народ, чтобы вести его на кровавую борьбу. О том, чтобы они называли себя мессиями, неизвестно (кроме Бар-кохбы, Schürer, Geschichte, I, S. 685; и, может быть, Февды). Но что такие люди могли появляться — это можно считать не подлежащим сомнению историческим фактом.

24. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы пре-

лстить, если возможно, и избранных.

Ср. Мк. 13:22.

Эти слова можно объяснять тройко (tripliciter — Иероним): или о времени осады римлянами Иерусалима, или о конце мира, или, согласно Иерониму, о борьбе еретиков с Церковью и о таких антихристах, которые под ложным видом знания борются против Церкви. О ложных христах в Новом Завете только здесь и в параллельном месте у Марка. Исторически исполнение пророчества перед разрушением Иерусалима доказать невозможно. Лжехристы вместе с лжепророками дадут великие (но ложные) чудеса, чтобы ввести легковверный народ в заблуждение (πλανηθῆναι), но не только этот народ, а даже и лучших людей, избранных.

25. Вот, Я наперед сказал вам.

Ср. Мк. 13:23. У Марка несколько полнее и иначе.

Ср. Ин. 16:4; 2 Кор. 7:3; 13:2.

Усиление прежней и последующей речи, указывающее на ее важность. Нечто вроде часто употребляемого педагогического приема.

26. Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне», — не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», — не верьте;

Ср. Лк. 17:23 — в другой связи и больше сходно с Мф. 24:23 и Мк. 13:21, чем с разбираемым стихом.

Подлежащее в греческом не выражено (в русском подчеркнутое Он).

Но ясно, что речь идет об истинном Христе, о Котором будет возвещать народ или лжепророки. Последователи Христа не должны выходить на зов таких людей и не верить слухам о Мессии. Истинное явление истинного Христа будет совершенно иное и ни в ком не оставит никаких сомнений.

27. ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого;

Ср. Лк. 17:24 — в другой связи.

Нельзя согласиться с Бенгелем, что *credibile est, Christi adventum fore ab oriente* (вероятно, пришествие Христа будет с востока), потому что в подлиннике ничего об этом не говорится. Указание на восток и запад отличается безразличным характером, можно было сказать и наоборот. Пришествие Христа только сравнивается с обыкновенным блеском молнии, особенно в ночное время, когда кажется, что весь небесный свод освещается ею. Указывается на быстроту и внезапность. В некоторых рукописях нет *καί* (и) после *οὐτως* (так и будет пришествие...). С этого стиха пришествие Христа делается преобладающей темой речи. Менее важные предметы как бы поглощаются более важным. Но в речи по-прежнему можно отыскивать первый и второй смысл.

28. ибо, где будет труп, там соберутся орлы.

Ср. Лк. 17:37.

По-видимому, действительный смысл стиха тот, что второе пришествие

Спасителя будет в predetermined время, когда зло достигнет пагубного развития, как перед потопом или гибелью Содома и Гоморры. Когда жизнь покидает тело, оно делается трупом, и орлы слетаются на него. Так будет и тогда, когда в мире настанет сильнейшее развитие зла. Сын Человеческий и Его Ангелы явятся тогда для исполнения Божественного суда.

29. И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются;

Ср. Мк. 13:24–25; Лк. 21:25.

Если начало речи ближе всего касалось судеб Иерусалима и еврейского народа, и только иносказательно можно было толковать ее относительно судеб царств и мира, то теперь наоборот. К этому прибавим, что смысл всей вообще речи чрезвычайно тонок, и его даже невозможно, по-видимому, выразить в простой истолковательной речи. Тут скрывается такая же правда, какая заметна и в речах других ветхозаветных пророков. Например, у пророка Исаии: *встань, светись [Иерусалим]; ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою* (Ис. 60:1). Только при помощи тонкого анализа можно понять, что это правда, что слова пророка относятся также к разрушенному Иерусалиму со всеми испытанными им бедствиями. То же и в словах Христа.

Слово *ἐνθῆα* (*вдруг*) доставило многочисленные затруднения критикам,

которые «пользовались микроскопом для рассматривания того, что нужно рассматривать в телескоп». Слово имеет весьма обширный смысл, и, означая «вдруг», «скоро», даже «тотчас», указывает и на огромные промежутки времени, о которых ничего нельзя сказать, ввиду того что предсказание Христа относится к будущему времени. Слово имеет, так сказать, и миниатюрный, и обширный, космический смысл.

В Своей речи Христос здесь как бы все выше и выше уносится на небо. Сначала Он говорит о солнце и луне, потом о звездах и, наконец, о силах, действующих в самых высших сферах бытия. Здесь вообще изображение «дня Господня», великого и страшного. Для самой природы он будет страшен, *солнце померкнет, и луна не даст света, звезды спадут с неба* (это выражение обыкновенно понимают в несобственном смысле, но можно и в собственном), *и силы небесные поколеблются*. Все это образные выражения, и что они, собственно, значат, пока неизвестно. О применении в толковании Principia Ньютона не может быть и речи. Это было бы «столь же разумно, как объяснять Евклида Гомером и Гомера Евклидом». Мы можем наблюдать здесь только сходство с предсказаниями и величественными видениями древних пророков (Ис. 5:30; 13:10; 34:4; Иер. 4:28; Иез. 32:7–8; Иоил. 2:10–11; Ам. 8:9–10; Мих. 3:6; Соф. 1:15; Агг. 2:21; Зах. 14:6 и др.).

30. тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда

восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою;

Ср. Мк. 13:26; Лк. 21:27.

Что такое знамение Сына Человеческого, которое явится на небе? Иоанн Златоуст толковал это выражение положительно — о кресте. *«Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе, то есть крест, который светлее солнца, так как солнце помрачается и скрывается, а крест является; он не явился бы, если бы не был гораздо светлее солнечных лучей»*. Другие толковали «знамение» в том смысле, что явится или необыкновенная звезда (как при рождении Христа), или Сам Христос, или будет воскресение мертвых. Второе пришествие Сына Человеческого не будет походить на прежнее. Он придет *на облаках небесных с силою и славою великою*. Будут ли эти сила и слава только внешними или духовными или же теми и другими вместе, ничего определенного сказать невозможно, и все попытки разрешить эти вопросы представляются только гадательными.

31. и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их.

Ср. Мк. 13:27; Лк. 21:28 здесь добавляет слова, которых нет у Матфея и Марка.

Все выражения образные. Вмesto «с трубою громогласною» в подлиннике «с трубою великою» (μετὰ σάλπιγγος μεγάλης). У Марка этого

выражения нет. В нескольких рукописях добавляется *φωνῆς* (как в русском переводе), некоторые совсем пропускают выражение «с трубою великою» или «громогласною».

От четырех ветров, т.е. из всех стран. «Ибо из каждого конца дует собственный ветер, и их (ветров) четыре, они суть преимущественно ветры» (Евфимий Зигавин).

Слово *ἄκρος* значит «верхний», «крайний». Оно употреблено здесь вместо «пределы», «границы» (*ἄκρα δὲ τὰ ῥηθέντα πέρατα* — Евфимий Зигавин). Ср. 1 Кор. 15:52; 1 Фес. 4:16

32. От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето;

Ср. Мк. 13:28; Лк. 21:29–30.

Изображение пришествия Христа и страшного суда заканчивается в предыдущем стихе, и с 32-го стиха предлагаются увещания, имеющие более практический характер; и такая речь продолжается во всей 25-й главе. Смоковница здесь служит только «притчей»; слово это считают здесь равнозначительным слову «пример» (*παράδειγμα*). Смоковница была одним из главных предметов местной культуры задолго до того времени, как иудеи завоевали Палестину. Неурожай смоков свидетельствовал о народном бедствии.

Что значит в русском переводе «ветви... мягки», трудно понять. В подлиннике «ростки... нежны» (*κλάδος... ἀπαλός*) — указывается на распуска-

ние почек и молодые побеги. Это бывает перед наступлением жарких весенних и летних дней. По распусканию деревьев и мы судим о наступлении теплых дней и приближении лета. Мысль разбираемого стиха разъясняется в следующем.

33. так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях.

Ср. Мк. 13:29; Лк. 21:31.

Объяснение стиха вполне зависит от того, что понимать под «все сие» (*ταῦτα πάντα*, или, по другим чтениям, *πάντα ταῦτα*). Вопрос о значении этого выражения был камнем преткновения для многих экзегетов. Говорили, что при ответе на этот вопрос одно абсолютно, несомненно, что тут не разумеется «все», о чем пророчески говорилось в непосредственно предшествующих стихах (стихи 29–31), или же вообще о том, что было сказано в стихах 5–31. Но о чем же? Златоуст понимает здесь, «то, что случилось с Иерусалимом: войны, голод, мор, землетрясения, лжехристов, лжепророков, повсеместное распространение Евангелия, мятежи, раздоры и все, что должно случиться до Его пришествия». Ответы на этот вопрос у других комментаторов темны. Говорили, например, что под «всем этим» понимается то, что дало повод к откровению, данному Христом. Вероятнее всего предполагать, что здесь подразумеваются вообще признаки времени, о которых говорил Христос раньше в 24-й главе. Как по действиям человека можно судить о его ха-

рактуре, наклонностях и привычках, так и по явлениям, бывающим в человеческом обществе и во всем мире, можно судить о состоянии общества и всего мира. Златоуст, кажется, лучше объясняет это выражение, чем все другие комментаторы.

Выражение «*близко, при дверях*» не имеет подлежащего у Матфея и Марка, но у Луки — «*близко Царствие Божие*». Можно принимать ἐγγύς у Матфея и Марка за мужской род и переводить: Он, т.е. Мессия, близок; но можно и так, как в русском переводе. В последнем случае выражение должно означать скорое наступление предсказываемых событий.

34. Истинно говорю вам: не придет род сей, как все сие будет;

Ср. Мк. 13:30; Лк. 21:32.

Златоуст говорит, что Спаситель «здесь говорит не о поколении, тогда живущем, но о верных. Род обозначается не только по времени, но по образу религии и жизни, как, например, когда говорится: *сей род ищущих Господа* (Пс. 23:6)». Притч. 21:11–14; Иер. 8:3. Иероним понимал выражение «*род сей*» двояко: *aut omne genus hominum significat, aut specialiter Judaeorum* (означает или весь род человеческий, или специально иудеев).

35. небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

Ср. Мк. 13:31; Лк. 21:33.

У Марка и Луки выражения буквально сходны. У Матфея — незначи-

тельные отступления (παρελεύσεται согласовано с ἡ и παρέλθουσιν). Подобные же слова сказаны были о ветхозаветном законе (Мф. 5:17; Лк. 16:17). Теперь Спаситель говорит о Своих собственных словах. Мы не можем судить о том, какое исполнение получит это изречение в будущем. Но что слова Христа не «преходили» до настоящего времени, это засвидетельствовано историей. На этом основании следует думать, что они не прейдут и в будущем.

36. О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один;

Ср. Мк. 13:32.

В русском переводе у Марка прибавлено: *ни Сын*; но у Матфея эти слова опущены. Большинство экзегетов, в особенности древнейшие, считают, что выражение «*ни Сын*» было подлинным и у Матфея, причем неведение Сына относили к Его человечеству, а не к Божеству. Некоторые же объясняли неведение Христа Его смирением. Все, что Он слышал от Отца, Он сказал ученикам Своим (Ин. 15:15), но то, что Отец удержал в Своей власти, Ему не было известно в состоянии Его уничиженного человечества.

37. но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого:

Буквально: «но как дни Ноя, так будет» и т.д. У Матфея пропущены слова Луки (Лк. 21:34–36). Параллельно у Луки здесь служат Лк. 16:26 — слова,

сказанные в другой связи. История потопа, на которую здесь ссылается Спаситель, общеизвестна. Перед великой катастрофой люди вели себя так, как в обычное время. Так будет и во время второго пришествия.

38. ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег,

39. и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого;

Ср. Лк. 17:27. Ссылки, впрочем, общие, на Быт. 6:5, 11–13; 7:7.

40. тогда будут двое на поле: один берется, а другой оставляется;

41. две мелющие в жерновах: одна берется, а другая оставляется.

Ср. Лк. 17:34, где содержится добавочная мысль к сказанному у Матфея в данных стихах. Матфей пропускает Лк. 17:34, а Лука — Мф. 24:40. Очень интересен переход от «дней Ноя» к тому, что говорится в разбираемых стихах. Как потоп наступил внезапно, в то время, когда люди его не ожидали, о нем не думали и были беспечны, так будет и пришествие Сына Человеческого. Но во время потопа гибель была общая; погибли все люди, кроме Ноя и его семьи. При втором пришествии будет нечто иное: один с поля будет взят, другой оставлен. То же и в 41-м стихе. В 40-м стихе указывается на двух мужчин, в 41-м — на двух женщин.

Две мелющие в жерновах — перевод неточен, потому что в «жерновах» в подлиннике единственное число (ἐν τῷ μύλῳ), и потому непонятен. Что такое женщины, мелющие в жерновах? В некоторых рукописях ἐν τῷ μύλῳι — на мельнице (in pistrino). Это чтение не признается правильным. Правильное чтение ἐν τῷ μύλῳ значит «жерновом», и таким образом, выражение означает: «две (женщины), мелющие жерновом» (dativus instrumenti с ἐν; см. Бласс, Gram., S. 114). На обычае женщин молоть указано в Исх. 11:5; Ис. 47:2. Смысл выражений рассматриваемых стихов тот, по-видимому, что из двух мужчин на поле и двух мелющих женщин двое спасаются и двое предоставляются пагубе.

42. Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет.

Ср. Мк. 13:33, 35.

«В который час» (ποῖα ὥρα) в русском нужно заменить выражением «в который день» (ποῖα ἡμέρα), потому что последнее чтение следует считать более вероятным. Стих есть правильный и логический вывод из только что сказанного, где речь была о неожиданности парусии. Этот вывод имеет практический характер и является увещанием к бодрствованию. Порядок и ход мыслей совершенно естественен и делается еще естественнее при рассмотрении дальнейшей речи. Поэтому напрасно замечают, что в речи Христа, как она изложена у Матфея, «запутанность», и здесь нахо-

дится ясная основа для интерполяции.

43. Но это вы знаете, что, если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего.

Ср. Лк. 12:39, — в другой связи.

Как в русском, так и в Вульгате перевод «бодрствовал бы» (*vigilaret*) неточен. В подлиннике аорист ἐγρηγόρησεν ὧν значит «проснулся бы». Подобная же мысль выражается и в других местах Нового Завета (2 Пет. 3:10; 1 Фес. 5:2, 4; Откр. 3:3; 16:15).

44. Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, приидет Сын Человеческий.

Ср. Лк. 12:40 — почти буквально схоже, с перестановкой, только ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὄρα = ὅτι ἢ ὄρα οὐ δοκεῖτε и с опущением начального δι τοῦτο.

Предыдущий пример (стих 43) указывает на предположительный случай обыкновенного воровства и грабежей, о которых обыкновенно хозяин дома заранее не знает. В разбираемом стихе предположительная речь изменяется в положительную и смысл ее таков: не будьте похожи на хозяина дома, который не знает, когда придет к нему вор. Вы также не знаете, когда придет Сын Человеческий, но постоянно бодрствуйте, потому что это всегда и неожиданно может быть.

45. Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его

поставил над слугами своими, чтобы давать им пищу во время?

Ср. Лк. 12:42 — с некоторыми изменениями.

У Матфея δοῦλος — раб, у Луки οἰκονόμος — эконо́м (в русском переводе — домоправитель). Последнее выражение, может быть, точнее, но оно встречается только у Луки (Лк. 12:42; 16:1, 8), а не у других евангелистов. Разницы в смысле нет, потому что и эконо́мы обыкновенно избирались из рабов. Выражение относится не только к ученикам (что особенно видно из дальнейшей речи в 25-й главе), и не говорится, что только они одни должны вести себя правильно, быть верными и благоразумными рабами, а вообще ко всем людям. Τίς здесь не есть εἷ τις. Вопрос служит продолжением и, так сказать, детальным разъяснением предыдущей речи.

46. Блажен тот раб, которого господин его, придя, найдет поступающим так;

Ср. Лк. 12:43.

Так, т.е. правильно, добросовестно и вовремя дающим пищу рабам — другим людям, которые служат у того же хозяина. Можно понимать и в буквальном, и в духовном смысле. Указывается на обязанность честного и добросовестного обращения с людьми, потому что хозяин может возразиться неожиданно и подвергнуть взысканию негодного раба. Тот раб, поставленный начальником над другими рабами, который поступает добросовестно с ними, блажен (μακάριος).

47. истинно говорю вам, что над всем именем своим поставит его.

Ср. Лк. 12:44 — с заменой только ὁμῆν словом ἁλθῶς.

Служебные права раба были раньше ограничены, хотя он и был поставлен начальником. Но если господин его увидит, что раб добросовестно исполнял порученные ему обязанности, то расширит его права, сделает его начальником и распорядителем не только над рабами, но и над всем своим имуществом.

48. Если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой,

49. и начнет бить товарищей своих и есть и пить с пьяницами, —

Ср. Лк. 12:45, с различием в выражениях.

В стихах 47 и 48–49 изображается, очевидно, один и тот же раб, поставленный начальником и распорядителем над другими рабами. Он может вести себя хорошо и плохо. Сначала рассматривается первый случай (стихи 46–47), а потом второй (стихи 48–49). Даже и добрый и верный раб, отчаявшись в том, что господин его возвратится скоро, может изменить свое прежнее доброе поведение. Пороки, изображенные Христом, были хорошо знакомы в Палестине. О пьянстве упоминается больше тридцати раз в Ветхом Завете. Оно сильно было обличаемо пророками (Ис. 28:1 и др.). Образы в речи Христа заимствованы прямо из жизни и отличаются живыми

красками. Всякий согласится, что так, как говорит Он, бывает и до сих пор.

50. то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает,

Ср. Лк. 12:46.

Мысль та же, какая была развита в предыдущей речи — о неожиданности второго пришествия Христа, о необходимости постоянного бодрствования и ожидания и соответствующего им поведения.

51. и рассечет его, и подвергнет его одной участи с лицемерами; там будет плач и скрежет зубов.

Ср. Лк. 12:46 — вместо «с лицемерами» у Луки «с неверными». Последнего предложения «там будет... зубов» у Луки нет. В остальном — буквальное сходство. Слово «*рассечет*» в переносном смысле здесь значит «строго накажет» (буквально διχοτομέω значит «рассекать», «разделять надвое»). Что διχοτομέω здесь следует понимать не в буквальном смысле и что злой раб не будет убит, видно из дальнейших слов, где говорится об *участи* его вместе с *лицемерами*. Слово «участь» тотчас как бы превращается в место мучения и затем говорится, что там будет *плач и скрежет зубов* (объяснение этого выражения см. в комментариях к Мф. 8:12).

О рассечении ср. Дан. 2:5; 3:96; 13:59; Евр. 4:12; 11:37.

ГЛАВА 25

- 1–13. Притча о десяти девах.
— 14–30. Притча о талантах.
— 31–46. Пророчество о страшном суде.*

1. Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху.

2. Из них пять было мудрых и пять неразумных.

Слово «тогда» (τότε) указывает здесь на время, когда придет Сын Человеческий. Разумеется преимущественно (но не исключительно) Его окончательное пришествие для суда перед концом или в конце мира. Тότε служит также связью с предшествующей речью и указывает на ее продолжение. Спаситель продолжал говорить Своим ученикам на горе Елеонской, при виде Иерусалима. Визелер определяет время как вторник, 14 апреля, 12 нисана 783 г. от основания Рима.

Царство Божие не может, конечно, быть подобно десяти девам — это только особенный оборот речи, как в Мф. 13:24 и др., и значит, что Царство Небесное подобно всем обстоятельствам, изложенным в притче, в которых принимали участие десять дев. То же, что случилось с десятью девами, вышедшими навстречу жениху, бывает или будет и в Царстве, учрежденном Спасителем. Все без исключения члены этого Царства, верующие и неверующие или только слышавшие о Христе, могут походить на десять дев. С чрезвычайной точностью и

краткостью, всего в восемнадцати отдельных словах (на греческом языке), здесь охарактеризована личность каждого человека, состоящего членом Христова Царства или вообще имеющего какое-либо отношение ко Христу. Число десять избрано, по-видимому, не произвольно, потому что в речи, в высокой степени художественной и жизненной, не могло быть ничего произвольного и случайного. Но объяснить, почему именно избрано число десять, довольно затруднительно. Ответ, почему в притче указывается на дев, должен быть тот, что вся притча полна самых прекрасных, в высшей степени привлекательных, поэтических и художественных образов, и указание на дев лучше всего могло соответствовать мысли, которую предположено было выразить в притче. Креститель был друг жениха и радовался, слыша Его голос, Сам Христос называл Себя женихом (Мф. 9:15; Мк. 2:19–20; Лк. 5:34–35). Так как Он теперь продолжал говорить о Своем втором пришествии, то не было лучше и прекраснее образа, который Он мог бы выбрать, чем образ свадебного пира, вся радость и веселье которого зависят от присутствия на нем жениха. Иллюстрацией для притчи может служить 44-й псалом и Песнь Песней; ср. 1 Мак. 9:37.

3. Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла.

В этом стихе содержится доказательство (ύόρ), почему в предыдущем стихе пять дев названы неразумными:

потому, что не взяли с собою масла для своих светильников.

4. Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих.

Под маслом здесь подразумеваются вообще все добродетели, делающие человека достойным участия в пиру Царства Небесного, преимущественно же те, которые противоположны глупости, небрежности, легкомыслию и беспечности глупых дев.

5. И как жених замедлил, то задремали все и уснули.

Слово «замедлил» неточно, в подлиннике: *χρονίζωντος* (настоящее время) *δὲ τοῦ νυμφίου* — когда же жених медлил, долго не приходил. Следует заметить, что заснули все девы, как глупые, так и мудрые. Ни те, ни другие за это не порицаются и не обличаются. Поэтому здесь нет речи о преступности и греховности духовной дремоты и сна. Указывается только на потребность бодрствования. Иначе, когда придет жених, он не получит вовсе никакого приветствия. Девы вполне отличаются от злого раба (Мф. 24:48), который говорит: *не скоро придет господин мой*, — они ожидают скорого его прибытия. Глупые при этом говорят как бы так: «наверно, он скоро придет, и потому нет надобности запасать много масла». «Это, — говорит Элфорд, — может служить указанием, насколько вообще различны основы обеих притч».

6. Но в полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу ему.

Нужно заметить, что с этого стиха на помощь критикам евангельского текста приходит так называемый Александрийский кодекс, который относят к V веку. Он хранится в Британском музее. До этого стиха в этом кодексе все предыдущие главы Евангелия Матфея потеряны.

В полночь, т.е. в такое время, когда сон бывает особенно глубок. Кем был поднят крик? Неизвестно. Дело представляется столь обычным и естественным, что упоминать об этом не было никакой надобности. Может быть, пока девы спали, нашлись любители всякого рода процессий и церемоний, которые издали подняли крик при появлении жениха. Некоторые думают, что крик поднят был самими девами, раньше других проснувшимися, которые и начали будить своих подруг. Слово *ἔγχευεν* (в русском переводе — *раздался*) весьма живописно. Оно значит: крик раздался (начался, произошел) и не прекращался (прошедшее совершенное время), как будто висел в воздухе. Так бывает во время всевозможных народных ликований. Можно переводить и настоящим временем: «в полночь раздается крик». Тренч и Морисон приводят выдержки из английского писателя Уорда (Ward), где он описывает свадебный обряд, свидетелем которого был в Индии: «После двух или трех часов ожидания, наконец, около полуночи было объявлено: «вот жених идет, выходите на-

встречу ему». Все участвовавшие в процессии зажгли светильники и поспешно заняли свои места в процессии, некоторые из них потеряли свои светильники и оказались не готовыми. Но уже поздно было отыскивать, и кавалькада двинулась». То, что бывает в Индии теперь, было, конечно, и в Палестине времени Христа. Златоуст пользуется словами «*в полночь*» для указания, что в это время будет воскресение. «Это говорит Он (Спаситель) или сообразуясь с притчей, или показывая, что воскресенье случится ночью». Иероним идет дальше и указывает на «иудейское предание», по которому «Христос придет в полночь, подобно тому, как это было в Египте, когда совершалась Пасха, и (Ангел) губитель пришел, и Господь прошел над кущами, и кровью агнца косяки наших домов были освящены (Исх. 12). Отсюда, думаю, осталось и апостольское предание, чтобы в бодрственный день Пасхи не дозволялось распускать ранее полуночи народ, ожидающий пришествия Христа». Это мнение подвергалось критике, говорили, что Христос, вероятнее, придет для суда утром, потому что Он есть *pater lucis* — Отец света. Ни то, ни другое мнение, по-видимому, ни на чем не основано. Полночь просто указывает на время успокоения и глубокого сна, чтобы резче выставить неожиданность прибытия жениха (ср. Мф. 24:37). В какое время будет пришествие Христа, об этом не говорится и это не поясняется. Все здесь имеет символический смысл и служит только для поясне-

ния, что пришествие Христа будет неожиданным.

7. Тогда встали все девы те и поправили светильники свои.

8. Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут.

В 8-м и следующих стихах — «диалог» притчи. Объясняя этот стих, Ориген говорит: «Хотя девы и были глупы, но понимали, что им со светом должно было идти навстречу жениху, имея все светильники своих чувств горящими». Иероним: «Если кто-нибудь имеет девственную душу и любит стыдливость, тот не должен довольствоваться средним, что быстро высыхает, и, начав гореть, гаснет; здесь указывается на совершенные добродетели, издающие вечный свет».

9. А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе.

Ответ мудрых дев иногда считается черствым и даже «неблагодарным». Но Иероним замечает: «Так (девы) отвечают не вследствие жадности, а из страха. И как во время вавилонского плена Иеремия не мог помочь грешникам, и ему сказано было: *ты же не проси за этот народ* (Иер. 7:16), — так страшен будет и тот день, когда каждый должен будет думать только о себе». Некоторые предполагали, что в ответе мудрых дев содержится простая ирония или насмешка над глупыми.

Новейшие критики и экзегеты решительно отвергают такое толкование. Оно появилось, кажется, преимущественно потому, что если не принимать ответа за насмешку и если он был серьезен, то трудно объяснить, где и как глупые девы могли раздобыть масло в ночное время, «когда все лавки были заперты». Но дело это объясняется проще. Если мудрые девы советовали глупым идти и купить себе масла, то, значит, совет этот был удобоисполним. Из нижеследующего стиха 10 можно заключать, что глупые действительно раздобыли масло, только это было уже слишком поздно; оно им, может быть, совсем и не понадобилось. По всей вероятности, продавцы жили где-нибудь поблизости. Известно, что в жарких странах, как и в Палестине, из-за дневной жары оживленная торговля производится ночью. Под «продающими» Златоуст понимает бедных. «Видишь ли, какую пользу приносят нам бедные? Если ты устранишь их, то лишишься всякой надежды на спасение. Итак, здесь надлежит запастись елеем, чтобы там, когда потребует время, воспользоваться им: настоящее, а не будущее время есть время заготовления». Та же мысль повторяется и Феофилактом: «Неразумные идут к продающим, т.е. к беднякам. Это значит: они раскаялись, что не творили милостыни. Только теперь они узнают, что мы должны получать елей от бедных. Поэтому слова, что они ушли к продающим купить елей, означают то, что они в мысли своей ушли к бедным и

стали размышлять о том, какое доброе дело милостыня». Но в притче совсем не говорится о том, что продавцы — люди бедные.

10. Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились;

11. после приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам.

12. Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас.

Ср. Лк. 13:25–27 — встречаются подобные выражения, но в другой связи, и речь о другом предмете.

13. Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий.

«В конце Христос говорит уже не как Жених, а как Судья» (Гольцман). Последних слов: «в который придет Сын Человеческий», нет в некоторых кодексах, и возможно, они добавлены к первоначальному тексту. (Синайский, VL 33 С, коптско-саидский, сиро-синайский кодексы и текст Иеронима заканчивают стих словом «часа»). Но хотя эта прибавка и неподлинна, она может служить в качестве толкования слов «ни дня, ни часа».

В 13-м стихе разъясняется вся сущность притчи о десяти девах. В ней говорится не о том, что люди должны обладать различными добродетелями, например, милостыней, милосердием и пр.

Притча подала повод к знаменитым спорам между протестантами и католиками о том, что следует понимать под маслом в светильниках, веру или добрые дела. Протестанты, конечно, понимали только веру, а католики — добрые дела. Но, строго говоря, здесь не говорится ни о том, ни о другом. Думали даже, что здесь говорится о Святом Духе. Но все такие толкования мало относятся к делу. Сущность притчи, по-видимому, в том, что она составляет лишь «иллюстрацию к последней части речи Христа» (Мф. 24:44–51). Притча о десяти девах может быть в своих главных очертаниях кратко изложена так: будьте лично готовы, будьте готовы во всякое время, будьте готовы идти ко Христу прямо. К этому прибавим, что как притча о десяти девах, так и дальнейшая притча исторически имели огромное влияние на христианскую жизнь. Ни в какой другой религии мы не находим ничего подобного. Во всех других религиях, если можно так выразиться, постоянно замечен недостаток возбудителей или возбуждающих средств к деятельности, прогрессу и усовершенствованию. От этого во всех других религиях, кроме христианской, наблюдается постоянный застой, лень и косность. В противоположность этим недостаткам народной жизни Христос побуждает христиан к постоянному бодрствованию, и оно является одним из сильнейших двигателей всякого прогресса и усовершенствования. Тут бросается закуска в массу человечества. Тут возбуждается ни-

чем не сдерживаемое и постоянное движение вперед, не останавливающееся и не успокаивающееся ни на какой мертвой точке. Приглашение к постоянному бодрствованию противно всякому застою и реакции. Но можно спросить: откуда же берется такая сила? Каков ее источник? Ответ Самого Христа на эти вопросы может представиться несколько странным. Бодрствуйте, не спите, будьте деятельны и разумны, не впадайте в лень... потому что не знаете ни дня, ни часа... Мотивом к бодрствованию является, таким образом, постоянное ожидание пришествия Сына Человеческого, хотя точно о времени этого пришествия никто не знает. Что за удивительный мотив! Кто мог выставить его, кроме истинного Мессии, Который говорил: *бодрствуйте*, постоянно ждите Меня, *потому что не знаете*, когда Я приду. Только огромный авторитет и достоинство явившегося на земле Мессии мог сообщить силу таким словам. Другие, может быть, только сказали бы: бодрствуйте до тех пор, когда я приду, а я приду в такой-то час. Не спите до моего прибытия, потом можете успокоиться. Так говорят хозяева своим слугам. Но Мессия говорит иначе.

14. Ибо Он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое:

Ср. Лк. 19:12.

В русском «Он поступит» подчеркнуто. Этих слов нет в подлиннике.

Буквально: «ибо как человек, уходящий от своего народа, призвал своих рабов и отдал им имение свое». Отсюда видно, что тут одно придаточное предложение, которое начинается с «как» (ὡςπερ), а главного предложения нет. В нашем славянском эта греческая форма передана вполне точно (без главного предложения): *яко же бо человек некий отходя призва своя рабы и предаде им имение свое* и т.д. Во многих старых и новых переводах также нет главного предложения. Так в Вульгате: *sicut enim homo peregre proficiens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua*. В английском (Authorised version) сделано такое дополнение: *For the kingdom of heavens as a man travelling into a far country who called his own servants* и пр. (ибо Царство Небесное подобно человеку, отправляющемуся в далекую сторону, который призвал своих рабов и т.д.). В этом переводе есть главное и придаточное предложения, но главное не одинаково с русским переводом. Из сказанного можно видеть, как трудно передать точно на русском языке 14-й стих. Что же это за оборот речи? Он называется мудреным словом «анантаподотон», которого нет в словарях и которое есть не во всех грамматиках и значит «неотдача, невозвращение; отсутствие соответствия предыдущей речи». Такие обороты встречаются и в других местах в Новом Завете (Мк. 13: 34), они называются еще эллипсисом (сокращением) или апосиопесисом (умолчанием) и употребляются для краткости речи. Такие же выражения

были употребительны и в иудейском Мидраше (Мерке).

Частица *γάρ* (ибо) связывает речь 14-го стиха с предыдущей, но значение ее объяснить здесь нелегко. По всей вероятности, связь заключается в следующем: вы не знаете ни дня, ни часа и походите не только на дев, о которых говорилось в предыдущей притче, но и на рабов, которым один человек разделил имение свое. Потому что (*γάρ*) когда он отправлялся в далекую страну, то призвал и т.д. Различие притчи о талантах и притчи о десяти девах заключается в том, что в последней изображается «личное состояние» членов Христова Царства, тогда как в первой указывается на их личную деятельность. Златоуст сравнивает притчи о девах и о талантах с притчей о верном и злом рабе (Мф. 24: 40–51). «Эти притчи сходны с прежней притчей о рабе неверном, расточившем имение господина своего». Под словами «*имение свое*» здесь понимается не недвижимая собственность, а только деньги. Из того, что дальше господин говорит: *над многим тебя поставлю* (стихи 21 и 23), можно заключать, что он не был даже сравнительно беден и, отправляясь в дальнюю страну, поручил своим рабам только часть своего имущества.

У Луки (Лк. 19:12–27) подобная же притча рассказана раньше по времени и в другой связи — притча о десяти минах. Вопрос о том, тождественна ли притча о минах притче о талантах, весьма труден. Некоторые считают их за две различные притчи

виду некоторых различий. Сюда относится, прежде всего, различие времени и места. Притча у Луки сказана была до входа Господня в Иерусалим и была обращена к народу и ученикам. Предполагают, что исторической ее основой были известные обстоятельства вступления на престол Архелая, когда он должен был отправиться в Рим и хлопотать там о престолонаследии (Schürer, Geschichte, I, S. 442). Притча у Матфея — это часть последней эсхатологической речи Христа, в этой притче нет никакого намека на человека высокого рода, которого граждане ненавидели. Она сказана была в ближайшем кругу учеников. Но, с другой стороны, очень близкое сходство выражений обеих притчей (хотя и не буквальное), особенно ср. Мф. 25:20–29; Лк. 19:16–26, не позволяет отрешиться от мысли, что та и другая притчи были только вариантом одной и той же притчи. Тождественность обеих притч признают многие серьезные ученые. При этом рецензию Матфея, как более «однородную и компактную», признают оригинальной, а Лука, говорят, комбинирует с притчей о талантах другую притчу — о возмущившихся гражданах. Теперь, конечно, решить очень трудно, как было на самом деле. Ввиду преимущественно различия выражений вероятнее, что были произнесены по разным поводам, при различных обстоятельствах и в разное время две отдельные притчи. На этом и приходится остановиться, так как для дальнейших суждений нет достаточных

материалов. У Марка (Мк. 13:34–35) встречаем только легкий намек на обстоятельства, изложенные в притчах Матфея и Луки.

15. и одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился.

Ср. Лк. 19:13.

Все имущество отправившегося в чужую страну человека состояло, следовательно, из восьми талантов. Эти таланты, как, видно из стихов 18 и 27, были серебряные (τὸ ἀργύριον, τὰ ἀργύρια). Гольцман определяет стоимость всей отданной рабам денежной суммы в 35 000 немецких марок, т.е. приблизительно в 17–18 тысяч рублей на наши деньги (золотое содержание тогдашнего рубля составляло 0,86 г; т.е. вся сумма примерно соответствовала стоимости 15 кг золота — прим. ред.). Другие, переводя стоимость одного серебряного таланта на английские фунты стерлингов, считают один талант равным 234 фунтам стерлингов (фунт стерлингов — около 10 рублей на наши деньги), два таланта — 468 фунтов стерлингов, пять — 1 170, а вся сумма равнялась, следовательно, 1 872 фунтов стерлингов, на наши деньги приблизительно 18 000 рублей (т.е. примерно 15 кг 480 г золота. — Прим. ред.). В духовном смысле под талантом понимали разные даруемые Богом человеку способности, которые он должен употреблять на служение Богу и в целях преуспевания Царства Небесного. Выражения, заимствованные

из этой притчи — талант, талантливый, не зарывая таланта и прочее — сделались у нас стереотипными, ходячими, вошли в пословицу. Под талантом, который дается людям, разные экзегеты понимают всякий дар, получаемый человеком от Бога. Но в частных определениях этого общего понятия наблюдается некоторая разница. «Под талантами, — говорит Златоуст, — здесь разумеется то, что находится во власти каждого (ἡ ἐκάστου δύναμις — сила каждого): или покровительство, или имение, или научение, или что-нибудь подобное». Другие понимали те дары, о которых говорит апостол Павел в 12-й главе Первого Послания к Коринфянам. Под «силой» (δύναμις) можно понимать скорее готовность какого-либо человека, его расположение, добровольное или недобровольное, послужить делу Христова Царства, чем какой-либо положительный дар или талант. Все же дары или таланты даются человеку от Бога.

16. Получивший пять талантов пошел, употребил их в дело и приобрел другие пять талантов;

17. точно так же и получивший два таланта приобрел другие два;

18. получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего.

Указывается на обычный способ сохранения денег у древних (употреблявшийся даже и недавно в наших деревнях), когда деньги закапывались в

потайных местах, известных только самому закапывающему или нескольким доверенным лицам (клады).

19. По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета.

Ср. Лк. 19:15 — выражения совершенно другие.

Ориген говорит: «Заметь здесь, что не к господину (рабы) идут на суд и чтобы получить достойное по своим делам, а господин приходит к ним». Господин рабов отправился в чужую страну, не дав рабам никаких поручений относительно своих денежных сумм. Об этом они должны были догадываться сами, как это видно из притчи. Двое догадались, что с них будет потребован отчет, и поступили благо-разумно. Третий рассудил иначе. Выражение «по долгом времени» понимают в том смысле, что оно влияет на выражения, сказанные прежде о неожиданности и быстроте второго пришествия Господа, и говорят, что это последнее не следует понимать в абсолютном смысле. Non est absoluta celeritas adventus Domini (Бенгель). Некоторые думают, что, строго говоря, здесь нет речи о Страшном суде всеобщем, а о частном, когда Бог требует отчета у каждого человека перед его смертью или во время ее. Можно, конечно, понимать слова Христа и в этом последнем смысле. Συνάρει λόγον — confert, vel componit rem seu causam. На русском передано это выражение точно, хотя и не буквально.

20. И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них.

Ср. Лк. 19:16. В древности деньги были дороги, и сто процентов на сто не было делом необычайным.

21. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

Ср. Лк. 19:17. Под «многим» можно понимать все имущество, весь дом (ср. Евр. 3:6). Выражения «добрый» и «верный» различаются; первое указывает на абсолютную доброту, доброту саму по себе, на внутренние достоинства раба, независимо от данного ему поручения; второе — на отношение его к господину и к его имуществу. Оба выражения различают как *genus* (ἄγαθός) и *species* (πρότος) — род и вид. Под «радостью» нельзя понимать каких-либо торжеств или пиров, устроенных господином по случаю его возвращения, но просто радость самого возвращения, или же по поводу того, что при свидании с первым и вторым рабами все было, собственно, найдено благополучным, а убыток, причиненный ленивым рабом, с убытком покрывался прибылью, полученной другими рабами. Ср. Быт. 1:31; 2:2; Ис. 53:11; Евр. 4:3–11; 12:2; Откр. 3:21.

22. Подошел также и получивший два таланта и сказал: гос-

подин! два таланта ты дал мне; вот, другие два таланта я приобрел на них.

23. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

24. Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал,

25. и, убоившись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое.

Ср. Лк. 19:20–21.

Чтобы сберечь талант без прибыли, его нужно было закопать в землю; у Луки малая сумма, одна только мина, заворачивается в платок. При всем сходстве по смыслу, у Матфея и Луки сильное различие в выражениях. Речь раба отличается деловитостью — так, по крайней мере, ему самому кажется. Вместо рассуждений он указывает на факты, хорошо известные и ему, и самому господину. Неправильно мнение, что *talis non erat hic dominus* (господин не был таков на самом деле), каким его изображает раб. Если в притче изображаются действительные лица, если она есть изображение современной тогдашней действительности, то нужно предполагать, что господин был именно таков. Такое предположение не только не вредит духовному смыслу притчи, а, напротив, крайне его усиливает. Нет никакой надобности в сентиментальности

и прикрасах, которые допускаются разными экзегетами, если только признать, что Христос изображал лиц такими, каковы они были, а не идеализировал их. Слова раба были справедливы, что отчасти подтверждает далее и сам господин. Доброту последнего, проявленную к первым двум рабам, нельзя назвать безупречной с точки зрения абсолютной нравственности. Ему нет никакого дела до того, какими способами рабы его нажили деньги и увеличили вдвое его капитал, лишь бы только нажили. Он любит жать, где не сеял, т.е., может быть, у своих соседей, на полях, смежных со своими, и собирать зерно на чужих гумнах. Он был жесток (σκληρός), раб выражает пред ним страх (φοβηθεῖς — стих 25; ἐφοβούμην — Лк. 19:21), и не только «знает» его таким, но и «знал» (ἔγνων — аорист) раньше, прежде, в течение неопределенного времени. Нет надобности предполагать, что раб этот здесь служит олицетворением еврейского народа, который был in lege persistens, totus carnalis et stupidus; здесь подразумевается каждый отдельный человек, каждая отдельная личность, которую призывает Бог дать отчет в своих действиях.

26. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал;

Ср. Лк. 19:22.

О прежней радости при встрече с первыми двумя рабами теперь нет и

речи. Прежняя ласковая и тихая речь превращается теперь в грозное дыхание бури. Опять неверно мнение, что здесь господин опровергает клевету раба (servus autem malus appellatur: quia calumniam domino facit, — Иероним) или говорит здесь только гипотетически, предположительно (ὕποθετικῶς τὸν λόγον προήγαγεν, Евфимий Зигафин). Тут нет никакого опровержения клеветы, никакой гипотетичности. Слова раба признаются справедливыми, но господин настолько властен и силен, что для него обычная нравственность не имеет как будто никакого значения. Сила — вот его право! Поэтому жадность, хищничество, любовь к прибыли, отсутствие обычной логики в нем являются добродетелью. Если он жнет на чужих полях, то это правильно! Если собирает зерна на чужих гумнах, то это законно! Раб хорошо знал об этом, и это нужно было ему принять к сведению. Так как раб не сделал того, что было желательно его господину, то подвергается суду, и притом на основании начал, опять неодобрительных с точки зрения обычной нравственности. Господин почти целиком повторяет только что сказанную речь раба и ставит ему ее в вину.

27. посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью;

Ср. Лк. 19:23.

Смысл речи не заключается в следующем: тебе нужно было отдать се-

ребро мое торгующим, и если бы ты по небрежности, неумысли или по каким-нибудь причинам растратил данный тебе талант, то тебе нечего было бы бояться, я не подверг бы тебя за это наказанию. Напротив, нужно думать, что если бы раб растратил вверенное ему имущество и не возвратил господину ничего или возвратил только часть, то тогда подвергся бы еще большему осуждению и наказанию. Об этом только не говорится. Изображаемый характер человека превосходно выдержан в притче с начала до конца. Он человек жестокий, своенравный и жадный, не рассуждает ни о чем больше, как только о прибыли. Он не требует от «лукавого» и «ленивого» раба, чтобы он непременно нажил ему, как другие, сто процентов на сто. Но хоть какая-нибудь прибыль должна же быть! Если бы она была слишком мала, то господин не пригласил бы раба войти в свою радость; но и не подверг бы его суровому наказанию.

Небезупречность всего этого дела и требований, которая, впрочем, так легко, быстро и естественно, как бы незаметно переходит в самую возвышеннейшую христианскую нравственность, видна из того, что у евреев существовали законы, которыми дозволялось давать деньги в займы евреям, но строго запрещалось отдавать им деньги в рост (Лев. 25:35–37; Втор. 15:1–10; 23:19–20). К числу лиц, которые могут пребывать в жилище Господнем и обитать на святой горе Господней, Псалмопевец относит того, *кто серебра своего не отдает в рост* (Пс. 14:5).

Но если ростовщичество было запрещено между евреями, то оно всецело дозволялось по отношению к язычникам: *иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост* (Втор. 23:20); *с иноземца взыскивай, а что будет твое у брата твоего, прости* (Втор. 15:3). В Талмуде (Рош-Гапана I, 8; Талмуд, пер. Переферковича. Т. 2, с. 427; Сангедрин, III, 3; там же, т. 4, с. 258) встречаются постановления общего характера о том, что дающие деньги в рост не могут быть свидетелями и судьями. «Дающий ссуды в рост не может совершить раскаяния, пока он не разорвет находящихся у него заемных писем и не совершит полного раскаяния» (Бавли прибавляет, что даже язычникам не будет давать в рост; Талмуд, пер. Переферковича. Т. 4, с. 259; см. еще Бава Меция, гл. IV–IV; там же, т. 4, с. 103–127, где ведутся запутанные рассуждения о купле, продаже, обманах, росте и т.п.). В Бава — Меция, V, 6 (там же, Т. 4, с. 119) говорится: «Не принимают от еврея «железного скота» («цон барзел»), ибо это рост, но принимают «железный скот» от язычников, равно как у них занимают и им дают в рост; то же относится и к прозелиту оседлому. Еврей может давать в долг (со взиманием роста) деньги, принадлежащие язычнику, с ведома язычника, но не с ведома еврея». Несмотря на все такие постановления, в то время, однако, «ростовщичество процветало неограниченно» и «не подлежит сомнению, что и еврейские ростовщики в Палестине и повсюду занимались такого рода

предприятиями». На это и указывает господин своему рабу, употребляя точное греческое выражение, означающее рождение, рост (σὺν τόκῳ, в русском переводе — *с прибылью*).

28. итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов,

Ср. Лк. 19:24.

Ориген говорит: «Каким образом отнимается у кого-нибудь то, что было ему раньше дано, и отдается другому, деятельному, чтобы у него было больше того, что он уже приобрел, это нелегко объяснить». Дальше у Оригена следует аллегорическое и туманное объяснение. В духовном смысле, конечно, объяснение довольно трудно, но если мы будем держаться исторической или бытовой основы притчи, то объяснение не представится особенно трудным. У раба, который не отдал в рост данной ему суммы, как у недеятельного и ленивого, она отнимается. Это служит первым для него наказанием. Не принесший роста талант отдается первому рабу, а не второму, хотя и он также был добр и верен. Это надежнее. Все это так естественно и жизненно! Нет нужды, что у первого и без того много талантов. Силы его велики, и он может опять действовать и еще приобретать. Господин повсюду и везде расчетлив и отлично знает, как соблюсти свои интересы.

29. ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у не-

имеющего отнимется и то, что имеет;

Ср. Лк. 19:25–26.

Указывается своеобразная, но вполне жизненная и понятная причина того, почему отнимается последний талант. Она заключается не в том, что лукавый и ленивый раб не имеет таланта, а в том, что не имеет роста, прибыли. За этот недостаток прибыли отнимается у него и самый талант. Τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, т.н. genitivus privativus (ср. Мф. 13:12 и комментарии к этому стиху).

30. а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

У Лк. 19:27 речь совершенно о другом предмете.

Последних слов «сказав сие... да слышит!», помещенных в русском и славянском текстах, нет ни в каких древних кодексах и переводах, и они должны считаться неподлинными.

Справедливо указывают на разницу между речью к благим и верным рабам и к лукавому и ленивому. Там сам господин приглашает верных рабов войти в его радость; здесь, как в Мф. 22:13, выбросить негодного раба повелевает своим слугам. О тьме внешней и пр. см. комментарии к Мф. 8:12.

Рассмотренная притча еще больше, чем притча о десяти девах, имела, имеет и будет иметь огромное практическое и жизненное значение. Она служит сильнейшим возбудителем

христианской деятельности. Влияние ее было всегда велико. Практический смысл ее таков: не останавливайся ни перед чем, но пользуйся данным тебе от Бога талантом и употребляй его на служение Его Царству. Она служит противодействием и противоядием всякому застою, косности, лени, праздности, ретроградству и самодовольству. Неуклонное движение вперед на пути к самосовершенствованию, непрерывная деятельность и развитие, это составляет главный постулат притчи. Мотив, выставленный для всего этого, еще более удивителен, чем в притче о десяти девах. Если бы какой-нибудь обыкновенный человек, скажем даже, отец семьи, стал побуждать людей к неусыпной, неутомимой деятельности, то указал бы, вероятно, на ее практическую пользу, выгоду, счастье, на необходимость движения, вред праздности и недеятельности. Спаситель указывает совершенно другой и своеобразный мотив. Когда Он придет снова, возвратится к Своим, то сурово, жестоко и без послаблений взыщет с каждого за правильное пользование данным ему талантом, и если не окажется прибыли, то строго накажет. Такой мотив поистине сделался движущей силой в среде христианских народов, и люди верующие и неверующие, все в сущности, сознательно и бессознательно руководятся им в своей деятельности. Такого мотива не мог предложить никто, даже самый возвышеннейший религиозный учитель, кроме одного только — истинного Мессии.

31. Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей,

Святые — этого слова нет в некоторых кодексах, и оно вставлено здесь, может быть, из Зах. 14:5.

Речь, начиная с 31-го стиха до конца главы, многие считают не притчей, а пророчеством, в которое только введен обильный образный и символический элемент. Речь Христа делается все более и более величественной. В ней раскрываются новые стороны Его эсхатологического учения. Первоначально — жених, приходящий внезапно и уводящий с собой готовых на брачный пир. Потом — хозяин, награждающий за хорошее исполнение дела своих рабов и сурово карающий их за недеятельность. Наконец, царь (стих 34), приходящий в мир для суда. Во всех этих случаях, очевидно, представляется одна и та же Личность Самого Сына Человеческого, поступающего различно при различных обстоятельствах. В этом заключается глубокая внутренняя связь всех трех притч, которые имеют близкое отношение и ко всей эсхатологической речи, изложенной в 24-й главе. Связь эту можно выразить в нескольких словах: один и тот же Господь.

Новое явление Христа будет совершенно противоположно прежнему. Если первое Его пришествие было в образе Раба, полного смирения и уничижения, то второе — в образе Царя, сопровождаемого Ангелами и сидящего на престоле. Как следует понимать

эти образные выражения, в буквальном или только духовном смысле, трудно сказать. Обыкновенно говорят о личном явлении Сына Человеческого, сидящего на величественном и возвышенном престоле, и так пишут на картинах и иконах. Но можно понимать явление и в духовном смысле. Чтобы хоть несколько пояснить этот последний и приблизить его для понимания, скажем, что по прошествии веков и теперь уже Сын Человеческий сидит, хотя и невидимо, на престоле (также невидимом), и люди постоянно приближаются к Нему и тяготеют как к своему Царю. Нечто подобное, может быть, будет и при окончательном суде.

К сказанному прибавим, что образы, взятые для пророчества, отличаются чрезвычайной простотой. Речь не усложняется все новыми и новыми рассуждениями, но почти вся состоит из повторения одного и того же, сделанного с необычайным искусством, и это делает ее легко доступной и легко усвояемой даже маленькими детьми. Находились экзегеты, которые не осмеливались толковать эту речь Спасителя.

32. и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов;

Много велось рассуждений по поводу выражения «все народы». Какие народы? Христианские ли только, или и язычники, равно как и иудеи? Ориген прибавлял сюда еще и другие

различия. «Недостаточно ясно, говорил он, значит ли слово «все» от всех поколений (ab omnibus generationibus), или тех, которые останутся до дня суда, или тех только, которые веровали в Бога через Христа, и все ли они, или не все. Однако некоторым кажется, что это сказано об отделении тех, которые веровали». Выражения эти недостаточно ясны. Зигавин утверждал, что здесь речь только о христианах (περὶ τῶν χριστιανῶν δὲ μόνον ὁ λόγος ἐνταῦθα).

Но если речь только о христианах, о чем можно было бы заключать из последующего разговора Царя с подсудимыми, показывающего, что все они знают Христа, то спрашивается, другие народы, кроме христианских, будут судимы или нет? Если не будут, то, следовательно, последний суд не будет всеобщим. Ввиду этого некоторые делают уступку и говорят, что суд будет всеобщим, к нему призваны будут все без исключения люди, христиане будут судимы на основании принципов «милосердия и человеколюбия», указанных в самой речи, а все другие — или на основании естественного закона, или существовавших у них кодексов закона нравственного. В пользу этого мнения говорит выражение πάντα τὰ ἔθνη — все народы, и мнение это, с теми или иными видоизменениями, принимается вообще новейшими экзегетами. Против него, однако, можно возразить, что Христос говорил Своим ученикам о том, что они не будут судимы, а будут судить вместе с Ним двенадцать колен Израилевых (Мф. 19:28). С другой сто-

роны, не подлежит сомнению подлинность следующих слов, сказанных Самим Спасителем: *истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь* (Ин. 5:24). Эти слова совершенно ясны, суд не будет всеобщим, некоторые люди будут избавлены от суда. Таким образом, это первое и важное ограничение должно будет существовать на Страшном суде. Чтобы уяснить все это, по-видимому, противоречащее одно другому, мы не должны представлять страшного суда в виде обыкновенного суда, где дело расследуется и рассматривается несведущими судьями, которые из судебного следствия заимствуют материалы для своих суждений. Небесный Судья не походит на земных судей, Он всеведущ и наперед знает тайны человеческого сердца, для Него не будет надобности в допросах и расспросах, как это делают обыкновенные судьи. Такое толкование весьма упрощает дело. Мы должны отрешиться от всяких представлений о наших человеческих судах и тогда поймем, что все пророчество состоит из образов и символов, направленных к главной практической цели — побудить людей к делам милосердия и любви. Таким образом, притча о девах побуждает к бодрствованию, о талантах — к деятельности, а пророчество о страшном суде — к делам милосердия и любви. Из сказанного вывод остается только один: будут судимы все люди, но моменты

суда будут продолжительны; некоторые раньше последнего суда перейдут в вечную жизнь. Все выражения в пророчестве образные.

Большое затруднение для толкования представляется в обстоятельстве, что πάντα τὰ ἔθνη (все народы) среднего рода, а дальнейшее «их» (в русском переводе — *одних от других* — αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων) — местоимение мужского рода. Такое невозможное и неупотребительное в греческом языке сочетание местоимения мужского рода с существительным среднего заставляло некоторых экзегетов даже предполагать, что тут заимствованы из двух разных источников две совершенно разные речи и механически (даже без согласования) соединены в одну речь. «Введение поэтому не подходит к дальнейшей речи, между συναχθήσονται πάντα τὰ ἔθνη и καὶ αὐροῦσι αὐτοὺς невозможно никакое объединение, и здесь поэтому встречается сближение первоначально не имевших между собой связи частей, которое не может быть более с достоверностью разъяснено». Дело здесь несколько преувеличено. Подобные же конструкции ad sensum, как показывает Бласс, встречаются и в других местах Нового Завета (Бласс, Gram., S. 162 и сл.). Так, Деян. 8:5: Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυσσεν αὐτοὺς τὸν Χριστόν; Гал. 4:19: τέκνιά μου, οὐς; Ин. 6:9: παιδάριον, ὃ; Флп. 2:15: γενεᾶς σκολιᾶς, ἐν οἷς и пр. Разделение сравнивается с действиями пастуха, который отделяет овец от козлов (ἐρίφων — мужской род). Почему на

правой стороне будут поставлены овцы, которые представляют из себя праведников, это не требует разъяснения, потому что образ овец настолько употребителен в Новом Завете, что дело не представляет никаких затруднений. Но почему для обозначения стоящих по левую сторону выбраны даже не козы, а именно козлы, объяснить нелегко. Иероним говорил: «Не сказал о козах, которые могут иметь приплод», а «о козах, животном похотливом и бодливом» *et fervens semper ad coitum*. Другие утверждают, что козлы «мало ценились» (ср. Лк. 15: 29), и потому в 33-м стихе употреблено даже презрительно-уменьшительное *τὰ ἑρίφια*. Все эти объяснения маловероятны. Лучше объяснять дело, пользуясь естественными образами. Все народы, явившиеся на суд, представляют из себя стадо, не однородное, а состоящее из разных элементов. Если бы Христос сказал, что пастух отделит волков от овец, то такая речь была бы, само собой понятно, неестественна. Но козлы и овцы постоянно пасутся вместе в восточных стадах. Один путешественник говорит, что, путешествуя между Иоппой и Иерусалимом, он видел в одном месте большое смешанное стадо из овец и коз. Козы были совершенно черны, овцы — все отличались прекрасной белизной, и таким образом, даже на значительном расстоянии различие между двумя классами животных было хорошо заметно.

Отделение овец от коз обычно во всех странах, где пасутся во множест-

ве эти животные. Козлы, конечно, не служат в этой приточной речи характеристикой лиц, стоящих по левую сторону; этими животными Христос кратко пользуется для обозначения разделения людей, может быть, на черных и белых, т.е. злых и добрых. Отношение этого стиха к Иез. 34:17 сл. Цан считает «очень сомнительным».

*33. и поставит овец по правую
Свою сторону, а козлов — по левую.*

Русский перевод точен, но не вполне выражает мысль подлинника. В греческом: «от (из, ёξ) правой стороны» и «от левой стороны». Лицо Судьи будет обращено к народам, и правая сторона не означает правую сторону по направлению к Нему (как у нас в церквях), а от Него. Вместо *ἑρίφω* 32-го стиха теперь *ἑρίφιον* — козлик, уменьшительное. Объяснить такое различие довольно трудно. Вероятно, *τὰ ἑρίφια* поставлено здесь в более близкое соответствие с предыдущим *τὰ τρῶβα* и означает не столько «козлов», сколько «козлиное стадо», о котором в 32-м стихе не было речи, потому что козлы были перемешаны с овцами и вместе с ними образовали одно стадо. В стихе 32 нельзя было сказать, что пастух отделяет «козлиное стадо» от «овечьего стада», потому что это не было бы точно и не соответствовало бы тому, что бывает в действительности. Теперь же, когда козлы (и козы) были отделены, вся совокупность их, все стадо называется *τὰ ἑρίφια*.

34. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира:

Козлы и овцы в этом стихе и далее совершенно исчезают из виду. Они служили только обозначением различных классов людей, к которым теперь и обращается Царь. Вместо «овец» употребляется выражение «которые по правую сторону», а вместо козлов — «которые по левую сторону» (стих 41). Царь называет стоящих по правую сторону благословенными Отца Своего и приглашает их наследовать *Царство, уготованное от создания мира*. «Он не сказал: примите, но *наследуйте*, как свое собственное, как отеческое, как ваше, как от века вам принадлежащее» (свт. Иоанн Златоуст).

Выражение «от создания мира» (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) трудно точно перевести с греческого. Καταβολή по употреблению у классиков поставляется иногда рядом с θεμέλιον, основание; значит иногда оплодотворение, осеменение (Евр. 11:11). В Священном Писании Нового Завета выражение указывает на историческое начало с отношением к будущему, на цель и завершение, потому что в καταβολή всегда находится отношение к тому, что должно быть восстановлено (Кремер). В Новом Завете проводится различие между временем πρὸ καταβολῆς κόσμου, прежде создания мира, и от создания мира. В настоящем случае

не следует понимать предвечное уготовление или приготовление до создания мира (ср. Еф. 1:4), но Спаситель употребляет просто общее выражение для обозначения давнего времени, «не возвращаясь далеко назад». Выражение может означать просто «издавна».

Феофилакт обращает здесь внимание на то, что пред судом произносится речь. «Господь не прежде рассуждения награждает и наказывает, потому что Он человеколюбив, а этим и нас научает тому, чтобы мы не прежде наказывали, чем исследуем дело». Когда, замечает Бенгель, доброе и злое сравниваются между собой, то доброму всегда приписывается вечное существование, так сказать, антецедентное, но о зле говорится, что оно от начала (ab exitu). Так в настоящем стихе (ср. стих 41; 1 Кор. 2:6–7).

35. ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня;

36. был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне.

Картина внезапно изменяется, не становясь от этого менее величественной. Царь припоминает Свое прошлое. Он не стыдится Своей прежней бедности и убожества. Слова эти были понятны всем.

37. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы

видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?

38. когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели?

39. когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе?

40. И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне.

41. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его:

В 41-м стихе обращает на себя особенное внимание слово *κατηραμένοι* — *проклятые*. Оно происходит от *ἀρά* или *ῥή* — молитва, просьба; в греческом эпосе и у поэтов употребляется в смысле «несчастье», «бедствие», «кара», «наказание от богов». У греков была даже богиня проклятия и смерти, которая так и называлась. В Новом Завете слово *κατάρα* и *καταράσθαι* употреблено несколько раз, и всегда, по-видимому, как противоположное *εὐλογία* — благословение (Мф. 5:44; Мк. 11:21; Лк. 6:28; Иак. 3:9–10; 2 Пет. 2:14; Рим. 12:14; Гал. 3:10, 13; Евр. 6:8), как и в настоящем месте (подробности см. у Кремера под *ἀρά* и *κατάρα*). Таким образом, словом «*проклятые*» здесь обозначаются такие люди, которым сказано было слово, навлекающее на них бедствия, гибель, смерть и *огонь вечный*. Проклятие следует понимать здесь в смысле осуждения. Но

обращают внимание, что формально проклятие здесь не приписывается Богу Отцу и «проклятие произносится как бы в безличной форме». Под выражением «*огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам*», как и в других местах Нового Завета, может быть, подразумевается не вещественный огонь, а просто мучения, которые будут вечными (ср. Иуд. 1:7).

42. ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня;

43. был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня.

44. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе?

В стихе 44 повторение речи стихов 37–39, но с сильными сокращениями. Как праведники, так и грешники обнаруживают неведение того, о чем говорит Царь. Если бы грешники видели Его когда-нибудь таким, каким Он Себя изображает, т.е. голодным, жаждущим и пр., то — о, конечно! — послужили бы Ему. Но если ошибка, или, лучше, наивное и скромное неведение праведников истолковывается в их пользу, то здесь наоборот.

45. Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне.

**46. И пойдут сии в муку вечную,
а праведники в жизнь вечную.**

ГЛАВА 26

- 1–5. Совещание о предании Христа смерти. — 6–13. Помазание Его в Вифании драгоценным миром. — 14–16. Предательство Иуды. — 17–19. Приготовление пасхальной вечери. — 20–25. Обличение предателя. — 26–30. Установление Таинства Причащения. — 31–35. Предсказание об отречении Петра. — 36–46. В Гефсимании. — 47–56. Взятие под стражу. — 57–68. Суд и поругание. — 69–75. Отречение Петра.*

1. Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим:

Как нужно думать, это было во вторник на Страстной неделе, т.е. в тот же день, когда сказаны были речи, изложенные в 24-й и 25-й главах. На слова Лк. 21:37–38 можно смотреть как на краткий очерк предшествующей истории. Но их едва ли можно считать введением к дальнейшей речи евангелиста. Начиная рассказ о последних днях земной жизни Христа, Матфей употребляет вместо обычного «тогда» еврейский оборот речи. Буквально: «и было, когда Иисус окончил» и т.д. Эта формула повторяется у Матфея пять раз (Мф. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1), всякий раз по окончании речей Иисуса Христа, у Марка — 4 раза, у Луки — 43 раза, в Деяниях — 18 раз. Здесь у Матфея формула может считаться точным указанием времени произнесения дальнейших

слов 2-го стиха. Но если евангелист в указанных выше цитатах говорит просто: «и было, когда окончил Иисус слова сии» или «наставления», «притчи» — то здесь к выражению «слова сии» прибавляется πάντας — «все слова сии». Это значит, что Спаситель окончил теперь всю Свою проповедь народу. В дальнейшем рассказе синоптиков до Воскресения не приводится, действительно, никаких длинных речей Христа народу. Длинная речь, изложенная у Иоанна в главах 14–17, обращена только к ученикам.

Первый стих разбираемой главы относится ближе всего, конечно, к речам, изложенным в главах 24–25, но можно толковать стих и в более общем смысле, что учительная деятельность Христа теперь окончилась и это совпадало с началом Его первосвященнического служения. Omnia dixerat, quae dicenda habuerat (все сказал, что было нужно). «Хотя Он и часто терпел от козней иудеев, однако они не могли нанести Ему никакого вреда, потому что диавол отошел от Него до времени; Он не мог подвергнуться страданиям, пока не окончил всех речей Своих, которые предполагал произнести перед Своими учениками» (Ориген). Ср. Втор. 31:1.

**2. вы знаете, что через два дня
будет Пасха, и Сын Человеческий
предан будет на распятие.**

Ср. Мк. 14:1; Лк. 22:1; Ин. 13:1.

Марк и Лука указывают только на наступление через два дня Пасхи, и

их слова могут считаться введением к последующим событиям и точным обозначением времени их. Матфей согласен с Марком и Лукой в определении времени, но прибавляет слова Спасителя, которых у них нет. У Иоанна общее и неопределенное обозначение времени — *перед праздником Пасхи*, — относящееся к Тайной Вечери. Разбираемый стих Матфея доставляет массу затруднений при толковании. Прежде всего, неизвестно, следует ли поставлять здесь оба придаточных предложения в зависимость от «*знаете*», или только первое из них. Можно переводить: «вы знаете, что через два дня будет Пасха и что Сын Человеческий и пр.», или как в русском переводе. Последний следует считать правильным. Христос мог говорить ученикам, что они знают, когда будет Пасха, но сомнительно, чтобы Он мог говорить и о том, что они знают и о предстоящем Его распятии именно во время Пасхи. Смысл слов Христа, согласно русскому переводу, тот, что Христос, указывая на день Пасхи, связал с временем этого праздника и другое — предание Его на смерть: вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Я еще говорю вам, что в этот же день Сын Человеческий будет предан и на распятие.

Грамматически можно еще переводить *οἴατε* повелительным: «*знайте!*». Но такой перевод логически не может быть принят, потому что Христу не было никакой надобности повелевать ученикам знать то, что, конечно, им хорошо было известно.

Главное же затруднение заключается в выражении «*через два дня*», потому что его можно понимать различно (с греческого — «после» или «по прошествии» двух дней). Когда были сказаны эти слова? За полтора или за два дня? Если, допустим, что слова сказаны были Христом во вторник после полудня, то предсказание Его можно понимать или в том смысле, что Он будет распят в пятницу (среда и четверг — два дня), или — в четверг (вторник и среда — два дня). Синоптики в настоящем случае не только не приходят на помощь при толковании Евангелия Матфея, а, напротив, только усложняют дело. Марк говорит, что через два дня был (ἦν — в русском переводе — *надлежало быть*) праздник Пасхи и опресноков, а Лука говорит о празднике опресноков, называемом Пасхой. По поводу этого возражали, что Пасха и праздник опресноков — не один, а два различных праздника. Отсюда многочисленные колебания при толковании всех этих выражений. Ориген толковал выражение Матфея в том смысле, что оно указывало не на праздник еврейской Пасхи, а на новую Пасху. Спаситель не сказал, что «после двух дней будет или наступит Пасха, не желая указывать на предстоящую законную Пасху, но что будет (такая) Пасха, какой еще никогда не было, и что ею упразднится древняя Пасха». Отсюда видно, что Ориген не заботится о точном истолковании евангельских слов и выражается вообще неопределенно. Некоторые новейшие экзегеты думали,

что Христос был распят в четверг. Некоторые предполагали, что в выражении Матфея кроется ошибка, первоначально допущенная Марком и зависевшая от ошибочного перевода двух арамейских слов, из которых одно значит «после», а другое — «два». Согласно этому толкованию, выражение Матфея следует переводить «через несколько дней», а не «через два дня». Не вводя читателя в разные сложные и запутанные вопросы об этом предмете, скажем наперед, что порядок последних событий на Страстной неделе был таков, на какой указывают наши церковные службы на Страстной неделе. Если читатель согласится с этим без предварительных объяснений, то для него, думаем, заранее многое уяснится здесь в чрезвычайно сложных и трудных дальнейших евангельских рассказах. Таким образом, пока без всяких доказательств, наперед предположим, что Христос был распят утром в пятницу, Тайная Вечеря была накануне этого дня, ночью с четверга на пятницу. Слова, изложенные в рассматриваемом стихе, были сказаны Христом вечером во вторник, после речей, изложенных в 24-й и 25-й главах. Такой распорядок принимается в настоящее время всеми лучшими экзегетами. Что же касается до указания на два праздника (Пасхи и опресноков) и их сближение, то представляется весьма сомнительным, разграничивались ли они в народной речи так строго, как это желательно было бы многим критикам. Что в «библейском смысле» Пасха и празд-

ник опресноков были близко связаны, это ясно для всякого, кто даст себе труд прочитать Исх. 12:1–8. Лука ясно не разделяет обоих этих праздников, по его словам ἐορτὴ τῶν ἁζύμων была ἡ λεγόμενη πάσχα (Лк. 22:1). Пасха была главным праздником иудеев, установленным в память исхода их из Египта и освобождения от египетского рабства.

Предан будет, буквально — «предастся», — безличное предложение без обозначения, кем будет предан.

3. Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы,

Только один Матфей сообщает эти подробности. Слов «и книжники» нет в лучших кодексах, и они должны быть опущены.

Тогда — вероятно, точное обозначение времени. Возможно, что совещание в доме Каиафы происходило также во вторник. Это было не первое совещание. Решение предать смерти Христа было уже принято раньше (см. Мф. 21: 45–46). Как обыкновенно бывает, важные решения не всегда приводятся в исполнение сразу. Нужно бывает не только постановить решение, но и подумать о средствах приведения его в исполнение. Деятельность и речи Христа во всю текущую Страстную неделю все более и более усиливали ненависть Его врагов и делали некогда принятое ими решение бесповоротным.

Под «двором» здесь подразумевается не сам дворец первосвященника,

в котором он жил, а пространство на самом дворе среди устроенных по его бокам зданий, может быть, представлявшее нечто вроде крытой палатки. Вероятнее же, это было просто открытое место во дворе. Предполагают, что двор первосвященника был разделен на две половины, из которых одна была ниже другой (Мк. 14:66), и что совещание происходило во внутреннем, более удаленном от входа месте.

Первосвященник у евреев по закону был только один. Матфей и Марк упоминают в своих Евангелиях только о Каиафе, но Лука (Лк. 3:2), Иоанн (Ин. 18:13, 24), а также Деяния апостольские (Деян. 4:6) упоминают еще об Анне, который был тесть Каиафы. Первосвященник Анна, смененный прокуратором Валерием Гратом (Иосиф Флавий «Иудейские древности», XVIII, 2, 2), был, так сказать, первосвященником «на покое», но тем не менее продолжал оставаться первосвященником и, по-видимому, имел значительное влияние, вероятно, по причине родства с заменившим его зятем Каиафой (25–36 гг. по Р.Х.; согласно Шюреру и другим — 18–36 гг. по Р.Х.). Имя Каиафы не было собственным, собственное его имя было Иосиф (Иосиф Флавий, «Иудейские древности» XVIII, 2, 2). Как показывает Шюрер (Geschichte, II, S. 271, прим. 12), первосвященник назывался Каиафа, а не Каифа (Кифа). Каиафа был смещен с должности прокуратором Вителлием (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XVIII, 4, 3). Кроме бывшего и настоящего первосвященни-

ка, на совещании могли быть и главы священнических черед, которые в Евангелиях называются также архиереями или первосвященниками. Совещание происходило, очевидно, без всякого участия Иуды, о котором собравшиеся пока еще ничего не знают.

4. и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить;

Ср. Мк. 14:1; Лк. 22:2.

Все синоптики говорят об одном и том же, но все — в различных выражениях. Συμβουλευόμενοι — не совещались, а положили, решили на совещании (в греческом — аорист).

Русский перевод правилен. Глагол поставлен в общем залоге для выражения взаимности или взаимодействия. Совещавшиеся решили не идти прямым путем, а употребить хитрость, как бы засаду. Это было необходимо, потому что действовать открыто они не хотели — *побоялись народа* (Мф. 21:46), который считал Христа за пророка. Не о том, чтобы взять Христа, а как взять, — вот что было теперь предметом их совещаний.

5. но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе.

Ср. Мк. 14:2; Лк. 22:2.

Матфей подробнее других синоптиков излагает всю эту историю, но, по существу, в полном согласии с ними. Частицу δέ у Матфея (ἐλέγον δέ) Марк заменяет на γάρ. В том и другом

случае смысл неодинаков. Согласно Матфею, врагам Христа хотелось бы немедленно предать Его смерти, но (δέ) при этом высказаны были опасения, как бы не произошло возмущения в народе. Марк же делает ударение на слове «хитростью» (Мк. 14:1) и в следующем стихе объясняет (ὅτι в русском переводе неправильно — но), почему она нужна была в этом деле. Совещавшиеся старались избежать не столько возмущения народа, сколько вообще «шума» (собственное значение слова θόρυβος). Беспшумные действия всегда бывают безопаснее, осторожные люди всегда стараются действовать так, чтобы не происходило никакого шума. Принимая такое решение, собравшиеся очевидно совсем не думают о том, чтобы предать Христа именно крестной смерти. Эта казнь была бы всенародной и могла бы быть причиной большой народной смуты. Они совещаются о том, чтобы просто где-нибудь тайно и врасплох застигнуть Иисуса Христа и убить. Только быстро следовавшие события выяснили им, что незачем прибегать к какой-либо хитрости; они поняли, что им можно действовать открыто и предать Христа всенародной крестной смерти. Поэтому намерение врагов Христа избавиться от Него «не в праздник» несколько не оправдывает принимаемого многими экзегетами заключения, что Иисус Христос был распят не в самый день Пасхи. Часто бывает, что как отдельные люди, так и целые общества внезапно и быстро изменяют свои прежние решения

при стечении благоприятных обстоятельств.

Некоторые предполагали, что совещавшиеся хотели предать Иисуса Христа смерти до наступления праздника Пасхи. Такое мнение не имеет никаких оснований. Под «праздником» следует понимать не первый день праздника, а всю неделю, в течение которой он продолжался. В праздник Пасхи в Иерусалиме собиралось множество народа. Как ни желательно было избавиться от смертельного врага насколько возможно скорее, это было невысказано. Пусть народ отпразднует праздник и разоидется по домам в разные места и города. Тогда руки начальников ничем не будут связаны. Питая подобные опасения, враги Христа действовали под руководством внешней силы. «Диавол не хотел, чтобы Христос пострадал в Пасху для того, чтобы страдание Его не сделалось известным; а они — чтобы не сделать возмущения. Заметь, они боятся не гнева Божия и не того, что время праздника может увеличить их злодеяние, но везде — опасностей со стороны людей» (свт. Иоанн Златоуст). Подобные откладывания состоявшихся решений не были беспримерны и в последующей истории христианства. Когда Агриппа убил Иакова Зеведеева, брата Иоанна, то *видя, что это приятно Иудеям, вслед за тем взял и Петра, — тогда были дни опресноков, — и, задержав его, посадил в темницу... намереваясь после Пасхи вывести его к народу* и, конечно, казнить (Деян. 12:3–4).

6. Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного,

Ср. Мк. 14:3; Ин. 12:1.

Прежде всего, вопрос о времени, когда это было. Оно должно быть определено на основании рассказа Иоанна (Ин. 12:1–8). Правда, первые стихи этого рассказа (Ин. 12:1–4) совсем не совпадают с рассказом Матфея и Марка, но в Ин. 12:5 (ср. Мф. 26:9; Мк. 14:5) сильное совпадение, которое заметно также и в Ин. 12:8 (ср. Мф. 26:11; Мк. 14:7). Это дает полное право считать историю, рассказанную у трех евангелистов, за тождественную (Лука ничего не говорит о помазании Христа в Вифании). Если так, то мы должны относить событие, рассказанное Мф. 26:6–13; Мк. 14:1–9, к более раннему времени, *за шесть дней до Пасхи*, на которое указывает Иоанн. Помазание совершилось накануне торжественного входа Христа в Иерусалим. Матфей и Марк не соблюдают здесь хронологической последовательности событий, что наблюдается и в других местах, особенно Евангелия Матфея. Почему? Потому, по-видимому, что оба евангелиста хотят выразить здесь другую мысль. Употребленное Матфеем в начале 6-го стиха *δέ* указывает на противоположение его дальнейшего рассказа тому, о чем сообщено было раньше (стихи 3–5). Враги Христа совещались захватить Его хитростью и убить, но не хотели сделать этого во время праздника, потому что боялись народа.

Из дома первосвященника евангелист тут же переносит нас в мирный

дом в Вифании. Там — вражда, ненависть, коварство, злоба, боязнь народа. Здесь — любящие Христа, преданные Ему друзья уже готовят Его к погребению. Первые действуют сознательно, знают, что делают, а здесь все дело представляется ненамеренным и бессознательным, и в этом смысле объясняется Христом. Там хотят превратить живое тело Христа в смердящий труп, а здесь, напротив, желают того, чтобы тело Его благоухало. Там — черствость, коварство, злоба закоренелых злодеев; здесь — нежная и чуткая любовь преданной женщины, которая, не отдавая себе полного отчета, только предугадывает, что ее Учителя и Господа ожидает что-то недоброе. Таким образом, хронологическая последовательность заменяется у Матфея и Марка логической связью и отношением помазания Христа к козням Его врагов и скорой смерти. Все это так просто, понятно и естественно, что мы не имеем ни малейшего повода и права упрекать двух первых евангелистов в том, что они не постарались соблюсти здесь хронологической последовательности. Единственное соображение, которое можно было бы выставить не в пользу отождествления двух синоптических рассказов с Евангелием Иоанна (Ин. 12:1 и сл.), заключается в том, что если помазание Христа падает на предшествующую субботу, то на среду остается слишком мало рассказанных синоптиками событий. Но это возражение совершенно устраняется, если предположить, что среда была днем покоя Сына Че-

ловческого перед Его крестными страданиями и смертью и проведена была Им совершенно тихо среди друзей. При этом рассказ Матфея приурочивается не ко вторнику и среде Страстной недели, а вообще ко всем событиям, изложенным на протяжении Мф. 21:1-26:5 (Цан).

Приблизительно так понимал настоящий рассказ Августин. «Может, — говорит он, — казаться противоречием, что Матфей и Марк, сообщив, что Пасха будет по прошествии двух дней, затем говорят о пребывании Иисуса Христа в Вифании и сообщают о помазании Его там драгоценным миром, а Иоанн рассказывает об этом помазании за шесть дней до Пасхи. Но те, которые смущаются этим, не понимают, что Матфей и Марк могли поместить именно здесь рассказ о помазании в Вифании. Ни один из них, сказав, что после двух дней будет Пасха, не сделал такой приписки: “после этого, когда (Христос) был в Вифании”».

Кто был Симон прокаженный, ничего не известно. Феофилакт говорит, что «Симона прокаженного некоторые считают отцом Лазаря; Господь очистил его от проказы и угощен был им». Это только ни на чем не основанное предположение. Мейер полагает даже, что поставление в связь Симона с семейством Лазаря ничем нельзя доказать. Это преувеличение. Симон имел какое-то, неизвестное нам, отношение к семье Лазаря, если считать рассказы синоптиков и Иоанна тождественными. По поводу же того, что

Матфей и Марк не упоминают ни о Лазаре, ни о Марфе и Марии, а только о Симоне, высказывалось такое мнение. Евангелисты делают так потому, что было опасно говорить о Лазаре и его сестрах в то время, когда написаны были синоптические Евангелия. Поэтому имени Лазаря у синоптиков вовсе не встречается, а имени Симона прокаженного — у Иоанна. О Марфе и Марии вовсе не говорится у Матфея и Марка. Иоанн (и отчасти, может быть, Лука) не имел подобных опасений, когда писал свое Евангелие, и потому упоминает как о Лазаре, так и о его сестрах.

7. приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову.

Ср. Мк. 14:3.

У Ин. 12:1–3 говорится, что *за шесть дней до Пасхи в Вифании приготовили Христу вечерю и Марфа служила* (ср. Лк. 10:40), *а Лазарь был один из возлежавших с Ним. Мария же* (ср. Лк. 10:39), *взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Спасателя и отерла их волосами своими* (ср. Лк. 7:38). Матфей и Марк не называют по имени женщину, сделавшую это. Из их рассказов нельзя даже вывести, что это была известная вообще кому бы то ни было женщина, потому что перед ὑνῆ нет артикля. Такая неопределенность подала повод к многочисленным и запутанным рассуждениям об этом предмете как древних, так и новых

экзегетов. Некоторые, обращая внимание на Лк. 7:38 и сл., думали, что в Евангелиях упоминается о четырех женщинах, помазавших Христа. Но Ориген замечает, что их было только три: об одной из них написали Матфей и Марк (*nullam differentiam expositionis suae facientes in uno capitulo* — не противореча нисколько друг другу в одном разделе), о другой — Лука и еще об одной — Иоанн, потому что последняя отличается от остальных.

Иероним говорит: «Никто пусть не думает, что одна и та же женщина помазала голову и ноги». Августин считает женщину, о которой рассказывает Лука (Лк. 7:36 и сл.), тождественной с той, о которой рассказывает Иоанн (т.е. с Марией, сестрой Лазаря). Помазание совершено было ею два раза. О первом рассказывает только Лука, о втором же одинаково рассказывается тремя евангелистами, т.е. Иоанном, Матфеем и Марком. Таким образом, Августин проводит различие между двумя помазаниями — тем, о котором сообщает Лука (Лк. 7:37–39), и тем, которое было в Вифании за шесть дней до Пасхи, предполагая, что помазавшая женщина была одна и та же. Златоуст смотрит иначе. «Жена эта, по-видимому, есть одна и та же у всех евангелистов; в действительности же не так, но у трех евангелистов, мне кажется, говорится об одной и той же, у Иоанна же — о другой некоторой чудной жене, сестре Лазаря». Феофилакт заявляет: «Некоторые говорят, что были три жены, помазавшие Господа миром, о которых упомянули

все четыре евангелиста. Другие же полагают, что их было две: одна, упоминаемая у Иоанна, то есть Мария, сестра Лазаря, а другая — та, которая упоминается у Матфея и которая тождественна с упоминаемой у Луки и Марка». Зигавин: «Три женщины помазали Господа миром. Одна, о которой говорит Лука, бывшая грешницей... вторая — о которой говорит Иоанн, по имени Мария... третья же та, о которой одинаково повествуют Матфей и Марк, которая подошла (ко Христу) за два дня до Пасхи в доме Симона прокаженного». «А если, — говорит Августин, — Матфей и Марк говорят, что женщина вылила миро на голову Господа, а Иоанн — на ноги, то здесь, по-видимому, нет противоречия. Мы думаем, что она помазала не только голову, но и ноги Господа. Может быть, кто-нибудь возразит в клеветническом духе, что, по рассказу Марка, она разбила сосуд перед помазанием головы Господа и что в разбитом сосуде не осталось мира, которым она могла бы помазать также и ноги Его. Но тот, кто высказывает такую клевету, должен заметить, что ноги были помазаны прежде, чем разбит сосуд, и что в нем оставалось достаточно мира, когда, разбив его, женщина вылила все остальное масло».

У позднейших экзегетов встречаются подобные же разнообразные мнения. Кальвин предписал своим последователям считать два рассказа (один — у Матфея и Марка и другой — у Иоанна) тождественными. Но Лайтфут говорит: «Удивляюсь, каким образом кто-

нибудь может смешивать оба эти рассказа». Даже Цан выводит из рассказа Матфея, что «женщина не жила в доме Симона» (*das Weib keine Hausgenossin des Simon war*). Другие экзегеты говорили, что если бы рассказываемое у Матфея и Марка произошло в доме Лазаря, а не Симона прокаженного, то ученики не стали бы «негодовать» (ἡγανάκτησαν — ἀγανακτοῦντες; Мф. 26:8; Мк. 14:4), потому что это значило бы негодовать на одну из хозяек, которая их приняла. Объяснение этого будет дано в следующем стихе. Теперь же на основаниях, приведенных выше, скажем, что рассказы Матфея, Марка и Иоанна следует считать тождественными. Противоречие между Матфеем и Марком, согласно которым женщина помазала голову Христа, и Иоанном, что — ноги, не настолько велико, чтобы отрицать тождественность их рассказов. Могло быть и то и другое, причем Матфей и Марк сообщили об одном, а Иоанн — о другом. При этом нет надобности даже предполагать, что четвертый евангелист намеренно поправил своих предшественников и что предпочтение следует отдать только его рассказу. Можно только утверждать, что пример женщины, о которой рассказывается у Луки, был прецедентом и вызвал подражание. Но рассказ Лк. 7:36 и сл. совершенно отличен от настоящего.

Слово ἀλάβαστρον (ἀλάβαστρος, ἀλάβαστος) встречается в Новом Завете только в трех местах (Мф. 26:7; Мк. 14:3; Лк. 7:37) и значит, собственно, алебастр, а затем алебастровый сосуд,

алебастровая банка. Такие сосуды употреблялись для сохранения благовонных мазей. Плиний («Естественная история», III, 3) говорит, что *unguenta optime servantur in alabastris* (благовонные масти прекрасно сохраняются в алебастровых сосудах). В числе даров, посланных Камбизом эфиопам, Геродот упоминает об алебастровом сосуде с миром (μύρον ἀλάβαστρον, «История», III, 20). Об обычае помазания головы см. Еккл. 9:8. Замечательно, что, говоря о помазании Христа, Матфей не упоминает, что женщина возливала его (т.е. миро) на голову, а пропускает это слово. Конструкция стиха неодинакова у Матфея и Марка. У последнего — κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς; у Матфея — κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακεκμένον. У Марка, таким образом, обыкновенная «послегомеровская» конструкция, просто с родительным, у Матфея позднейшая — с ἐπὶ. Ἀνακεκμένον считают родительным самостоятельным и отдельным от αὐτοῦ. Это сомнительно. Из двух разночтений πολυτίμου (многоценного или драгоценного) и βαρυτίμου (то же значение) следует предпочесть первое, которое доказывается лучше.

8. Увидев это, ученики Его вознегодовали и говорили: к чему такая трата?

Ср. Мк. 14:4; Ин. 12:4.

У Иоанна говорится, что «вознегодовали» не ученики, а только Иуда. Если, говорят, у Марка в предыдущем стихе, где женщина разбивает сосуд, дело представлено грубо, то в таком

же виде оно представлено и в настоящем стихе. Об этом свидетельствует ἀγανακτοῦντες (у Матфея — ἠγανάκτησαν) — грубое выражение, совершенно нарушающее тонкость и гармонию всего рассказываемого события. Иоанн не говорит ни о разбитии сосуда, ни о негодовании учеников, а только об Иуде, с объяснением причин, почему Иуда говорил так. Но слово ἀγανακτεῖν, по-видимому, здесь не так сильно, как в русском и славянском переводах. Оно значит здесь просто «волноваться», «быть недовольным». Алавастровый сосуд с миром был πολύτιμος — драгоценен или драгоценен. Стоимость его Иуда оценивает в *триста динариев* (Ин. 12:5) — около 60 рублей на наши деньги (соответствует стоимости примерно 50 гр золота. — *Прим. ред.*). Ввиду слишком недавних, запомненных учениками учений Самого Христа о том, что помощь алчущим, жаждущим и пр. равнялась помощи Самому Царю, нам становится вполне понятным, почему ученики могли быть недовольны. Особенно же недоволен был Иуда как человек, сильно любивший и ценивший деньги. Могло быть, что в настоящем случае его недовольство было заразительно и для других учеников. Как у людей, не привыкших к сдержанности, недовольство это вылилось наружу и было заметно для самой совершавшей помазание женщины (ἐνεβριχοῦντο αὐτῇ — Мк. 14:5). Женская любовь Марии возвысила ее над всем обществом учеников Христа, и то, что было противно, может быть, требованиям суровой логики и черст-

вого рассудка, было вполне согласно с требованиями ее женского сердца. Нужды нет, что на это приходилось истратить столько, сколько нужно было, чтобы накормить не только толпу нищих, но и устроить хороший пир для прибывших гостей.

Ориген замечает: «Если об одной Марии написали Матфей и Марк и о другой — Иоанн, а о третьей — Лука, то каким образом ученики, однажды получившие по поводу ее поступка выговор от Христа, не исправились и не прекратили своего негодования по поводу поступка еще одной женщины, делающей подобное?» Ориген не решает этого вопроса или, лучше, решает неудовлетворительно. У Матфея и Марка, говорит он, негодуют ученики из доброго намерения (ex bono proposito), у Иоанна — только Иуда вследствие любви к воровству (furan di affectu), а у Луки никто не ропщет. Но если у Луки никто не ропщет, то отсюда ясно, что он говорит о другом помазании. А из повторения сообщения о ропоте у Матфея, Марка и Иоанна можно заключить, что рассказанная ими история тождественна.

9. Ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим.

Ср. Мк. 14:5; Ин. 12:5.

У Иоанна эти слова опять говорит один Иуда.

После слова «это» в подлиннике у Матфея нет слова (помещенного в русском переводе) «миро», и оно считается здесь прибавкой к первона-

чальному тексту. Но оно подлинно в параллели у Марка, причем Марк и Иоанн добавляют, что миро можно было продать *более нежели за триста динариев* (у Иоанна просто: *за триста динариев*). Правильна ли была такая речь учеников? Она кажется правильной только с видимой стороны. Без сомнения, и многие другие рассуждают так же, как ученики. Но в действительности *hic discipuli non recte utuntur theologia comparativa* (ученики здесь неправильно пользуются сравнительным богословием). Предположим, что желание учеников осуществилось бы, какая-нибудь богатая женщина купила бы у Марии ее миро и что тогда вырученные деньги можно было бы раздать нищим. Но в этом случае перекупившая миро женщина в конце концов поступила бы так же, как и Мария, употребила бы его на умащение и помазание, т.е. израсходовала бы его для той же цели, для какой и Мария. Ни один сосуд с миром не может существовать вечно и служить постоянным источником вспомоществования бедным. С другой стороны, могло быть, что добыванием мира заняты были бедные люди. Покупка его у них сама по себе могла быть для них помощью. Рассуждение учеников было, таким образом, ошибочно.

10. Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня:

Ср. Мк. 14:6; Ин. 12:7.

У Иоанна речь Спасителя обращена (в греческом тексте) к Иуде.

Спаситель узнал, уразумел (γνοῦς) то, о чем рассуждали ученики. Эти рассуждения, по-видимому, велись в некотором отдалении от Него. Трудно при этом предполагать, чтобы все ученики были недовольны, те же, которые были недовольны, позаботились о том, чтобы Спаситель не слышал их слов. Один только Иуда мог произнести слова громко, в слух Христа, и ими подтвердить правильность своего ропота.

Что смущаете? — τί κόπους παρέχετε — «приводите в затруднение», «доставляете беспокойство». Потому что (γάρ) если вы полагаете, что Я достоин какого-либо доброго дела со стороны этой женщины, то можете видеть, что она теперь такое доброе дело для Меня и сделала. Ἐργον καλόν — не только доброе, но красивое на вид, приятное, хорошее (см. комментарии к Мф. 5:16). Оно было тем красивее и приятнее, что женщина «и сама не знала, что делала», а «простота ее действия только увеличивала его красоту».

11. ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете;

Ср. Мк. 14:7; Ин. 12:8.

Марк добавляет: *и когда захотите, можете им благотворить*. В остальных словах Матфея, Марка и Иоанна вполне тождественны, с перестановкою лишь нескольких слов. Цан говорит, сомнительно, как читать (у Матфея): πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς, как и Марк, или τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε и пр. Слова Спасителя имеют, можно сказать, вечный и непререкаемый смысл. Как ни проста истина, что нищие

существуют и будут существовать везде и постоянно, она была высказана впервые только Им. Истинность Его утверждения поверяется постоянным опытом. Несмотря на всевозможные мероприятия к сокращению нищенства, нищие всегда существовали и существуют. Но в противоположность постоянному существованию нищих Христос не всегда был с людьми.

12. возлив миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению;

Ср. Мк. 14:8; Ин. 12:7.

У Иоанна эти слова сказаны были раньше речи о нищих и мало сходны с выражениями Матфея и Марка. Если в стихе 7 говорилось, что миро возливалось *на голову* Христа, то здесь Сам Он говорит, что оно было возлито на Его *тело*. В этом выражении можно находить намек и на то, о чем говорит Ин. 12:3, что Мария помазала ноги Христа. Слово *ἐνταφιάζειν* значит не «погребать», а «приготавливать ко гробу», «бальзамировать». Врачи набальзамировали Иакова в Египте прежде его погребения в Палестине (Быт. 50:2, 13). Женщина «как бы пророчествовала о приближающейся смерти Христа» (Зигавин).

13. истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала.

Ср. Мк. 14:9 — с небольшими отличиями.

«Обрати внимание, — говорит Иероним, — на Его знание будущего, на

то, что, имея пострадать и умереть после двух дней, Он знает, что Его Евангелие будет прославлено во всем мире». Слова Христа считают поэтому *argumentum pro veritate religionis christianae* (доказательством истинности христианской религии). Ни один монарх, какой силой ни обладал бы, не может сообщить какому-либо своему действию бессмертие (Бенгель). Относительно чтения стиха мнения разделяются. Одни читают как в русском переводе, т.е. с запятой после «*в целом мире*»; другие так: «где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире сказано будет и т.д.». Последнего мнения держится Цан. Вопрос решается по сравнению со словами Марка, где *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* (во всем мире) ясно относится к предшествующему *κηρυχθῆ* (проповедано будет), а не к последующему *λεληθῆσεται* (сказано будет). Мнение Цана следует считать поэтому неправильным. Подобные пророческие предсказания делались и в других случаях (Иудифь 8:32; 1 Мак. 3:7; Лк. 1:48).

К рассказу о помазании Марией Христа в Вифании у Иоанна добавлены сообщения (Ин. 12:9–11), которых нет у синоптиков.

14. Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам

Ср. Мк. 14:10; Лк. 22:3.

Если вечерю в Вифании вместе с евангелистом Иоанном относить ко времени перед торжественным входом Христа в Иерусалим, то у нас сов-

сем не имеется сведений о том, как и где проведена была Спасителем среда на Страстной неделе. Решая эти вопросы, мы вообще не выступаем из области одних только предположений. Евангелисты не указывают здесь хронологических дат, а там, где подобные указания встречаются, они настолько запутаны и неопределенны, что до настоящего времени ни одному ученому не удалось выйти из построенного здесь лабиринта, хотя на это и потрачен был огромный труд, выразившийся в огромном количестве литературы на всех европейских языках. Когда именно Иуда отправился к первосвященникам, решить с точностью невозможно. Все евангелисты намекают, что это было после вечера в Вифании. Но если она была перед входом Христа в Иерусалим, то представляется невероятным, чтобы Иуда отправился к первосвященникам до этого последнего события, потому что в дальнейшей истории дней Страстной недели на его предательство у евангелистов нет никакого намека. Наиболее вероятное предположение поэтому, что предательство Иуды совершилось или во вторник вечером, или в среду. Для своих переговоров о выдаче Христа Иуда мог избрать преимущественно ночное время.

Предательство Иуды не столько трудно объяснить рассмотрением отдельных черт его характера, сколько отношением к Иуде Самого Христа. Об этом мы уже говорили (см. комментарии к Мф. 10:4). О самом же факте предательства Иуды в разное время

высказано было много разнообразных мнений. В нашей литературе есть два сочинения об этом, из них одно принадлежит Л. Андрееву, а другое профессору Московской Духовной Академии М. Муретову. Первое написано совершенно невежественным писателем для совершенно невежественных читателей, и весьма естественно, если ценится последними высоко. Но понятно, что все победы г. Андреева в этой области могут равняться и равняются только полному его поражению. Что касается сочинения об Иуде, предателе профессора Муретова, то он пишет: «Закон нравственного равновесия, состоящий в самовозмездии добра и зла или любви и эгоизма, по своей отрицательной стороне нигде не выявлен так кратко и сильно, как в глубоко трагичных повествованиях библейских о Каине и Иуде». Иуда Искарот — продавец «невинной крови» Учителя из-за национально-эгоистической идеи политического паниудаизма, оказавшейся бессильной мечтой жалкого сверхчеловека перед ужасной правдой предания невинной крови Богочеловека и через несколько часов после злодеяния заставившей предателя в страшных муках совести сказать: *«согрешил я, предав кровь невинную»*, — и пойти и удавиться (Мф. 27:4–5). По мнению профессора Муретова, «предатель обладал характером более глубоким и серьезным, чем те многие, кои соблазнились жестоким словом Иисуса». Едва ли можно предполагать, что это был психологически очень сложный

характер. Если не пускаться в область фантазий и неосновательных предположений и не выходить из области фактов, то окажется, что мотивом предательства Иуды, по крайней мере главным, были деньги, к которым он чувствовал привязанность, не позволявшую ему легко мириться с лишениями и страданиями, составлявшими одну из сторон следования за Христом. В этом случае Иуда не был каким-либо особенным человеком, а походил на тысячи других людей, которые стараются из всего извлечь прибыль и в случае неудачи впадают в отчаяние и решаются на все. Этот мотив красной нитью проходит в Евангелиях, особенно у Иоанна, который говорит, что Иуда не только носил денежный ящик, но и был *вор* (Ин. 12:6). То же и в сочинениях церковных писателей, желавших истолковать поступок Иуды, и в наших церковных песнях («тогда Иуда злочестивый, сребролюбием недуговав, омрачашеся»; «виждь, имений рачителю» и пр.).

Хорошо писал об этом папа Лев Великий. Иуда «оставил Христа не вследствие страха, а по причине жадности к деньгам. Ибо любовь к деньгам есть самая низкая страсть. Душа, преданная корысти, не страшится гибели и из-за малого; нет никакого следа правды в том сердце, в котором любостяжание свило себе гнездо. Вероломный Иуда, будучи опьянен этим ядом, пока жаждал корысти, так глупо был нечестив, что продал своего Господа и Учителя».

Употребленное в нашей церковной песне слово «недуговав» бросает на дело больше света, чем все «идейно-национальные, религиозно-политические кошмары», созданные г. Муретовым. Любовь к деньгам была душевным «недугом» Иуды. Этот недуг мог влиять на всю остальную его духовную структуру и вызывать ненормальность в его общем мышлении. Это не значит, что Иуда был сумасшедшим, потому что в таком случае он был бы невменяем и не подлежал бы никакой ответственности (ср. Мф. 26:24; Мк. 14:21; Лк. 22:22). Но, несомненно, у него было частичное сумасшествие, частичное затмение его умственных способностей, что доказывается преимущественно его самоубийством, на которое, как известно, добровольно не решается ни один человек с вполне здравым и нормальным рассудком. Любовь Иуды к деньгам была первоначально, может быть, совершенно тайной, воспитывалась и разгоралась, как тлеющий огонь, и вела Иуду к временному самоотречению и перенесению всяких тягостей жизни в общении с Христом, при постоянной надежде на будущие блага. Эти надежды оказались в конце концов неосуществимыми и грозили тем, что было совершенно противоположно всякому земному благосостоянию. Если Иуда не выдержал такого кризиса до конца, то это вполне понятно.

Если бы мы поставили мысленно на одну гору искушения Христа, а на другую — Иуду, то нашли бы, что ответы Иуды на диавольские искуше-

ния были бы совершенно противоположны ответам Христа. По внушению диавола Иуда не отказался бы ни превратить камней в хлебы, ни обнаружить пред народом чудодейственной силы и поклониться диаволу за царства мира. Но рядом с этим основным мотивом действий Иуды, любовью к деньгам, в Евангелиях очень тонко, но совершенно ясно выступает и другой, добавочный, мотив, на который можно смотреть как на следствие главного мотива. Это — стремление примкнуть к сильным людям, к их партиям. Обыкновенно бывает так, что о нравственном достоинстве сильных партий и проповедуемых ими принципов в таких случаях вовсе не бывает речи. На лету улавливаются их самые дикие, сумасбродные идеи и затем выдаются как нечто данное, непреложное, не подлежащее оспариванию или сомнению. Критика совершенно отсутствует. Пока Иуда видел, что Христос как необыкновенный Учитель и Чудотворец должен войти в силу, он примыкал к Нему и не отходил от Него. Но когда ясно увидел, что возобладать и войти в силу должен был не Христос, а враждебная Ему партия первосвященников, старейшин и книжников, партия, которая в глазах Иуды должна была похоронить все дело Христа и Его личность, то примкнул к ней, и это совершилось так же легко, как легко Ирод I заявлял о своей преданности то одному римскому полководцу, то другому. Евангельские заметки об Иуде и вообще о последних событиях земной

жизни Христа слишком кратки. Мы не можем уловить действительных моментов, когда именно для Иуды стало ясно, что внешняя сила не на стороне Христа, а на стороне Его врагов. Собственные неоднократные заявления Христа о страданиях, Кресте, и потом все более и более усиливающаяся злоба иудейских начальников, говоря вообще, со временем ясно показали Иуде, на какую сторону выгоднее стать, и он смело оставляет Христа и пускается в водоворот политической ненависти и убийств.

Тóте (*тогда*) следует принимать за неопределенное указание, как и во многих других случаях. Сомнительно, чтобы наречие это имело ближайшее отношение к предыдущему и указывало, по мысли евангелиста, на удаление Иуды с вечери, бывшей в Вифании. Слово πορεύεῖς Бенгель объясняет: *discipuli non erant clausi: poterat abire malus* (ученики не были заперты, злой человек мог уйти). У всех синоптиков встречается прибавка: *один из двенадцати* (у Луки: *одного из числа двенадцати*). Евангелисты не стараются скрыть и не скрывают, что предатель был из самой апостольской среды, и не только не скрывают, но даже подчеркивают это обстоятельство указанным выражением. Апостолы как будто не подозревали до сих пор, что в их собственной среде был предатель (хотя Сам Христос и указывал на него гораздо раньше — Ин. 6: 70). Факт этот был для учеников настолько неожидан и удивителен, что выражение «*один из двенадцати*»

появилось как-то само собой и естественно. Иуда отправляется к «архиереям», но Лука добавляет (Лк. 22:4) еще *στρατιῶες* (в русском переводе «начальники» — неточно) — к военным начальникам, которые были, вероятно, приглашены на заседание архиерейского совета. Эта связь архиереев с воинскими начальниками весьма типична и типологична.

15. и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребренников;

Ср. Мк. 14:10–11; Лк. 22:4–5.

Марк и Лука не говорят, что Иуда начал переговоры с архиереями и «вождями» (Лука) с заявления о цене, за которую согласился бы предать Христа. Но у Матфея переговоры начинаются именно с этого. Заявление Иуды, по изложению Матфея, очень характерно. Он делает свое заявление таким людям, которые, как он надеется, сразу же поймут его. Мотив, высказанный Иудой, вседостаточен. Это первый и главный мотив в обычных людских отношениях. Многие выставляют его на первый план даже тогда, когда, так сказать, желают загорочить им другие, более серьезные мотивы, которых не считают нужным преждевременно раскрывать. Но многие указывают и на последние, всегда оставляя на заднем плане главный, денежный, мотив. Немного можно встретить истинных идеалистов. Большинство указывает на идеалы, их красотой прикрывая предосудительность главного мотива.

Иуда не говорит: я вам предам Его и желаю получить за это столько-то. Он мог запросить меньше, чем ему могли бы дать. Он первоначально не назначает цены, а выведывает о ней. Но он не «продает» Христа, а «предает» (*παραδίδω*). Это должно было стоить меньше, чем продажа. Иуда рядится сделать в сущности неважное и нетрудное дело — указать тайное местопребывание Христа, чтобы Его можно было безопасно взять. Это не могло стоить дорого. Архиереи назначают Иуде такую цену, какой он, вероятно, и не ожидал. Тридцать сребренников — за какой-нибудь час, час даже не трудной, усиленной работы, а просто за беспокойство в ночное время, за сопровождение лиц, которые могли бы взять Христа. Работник за тяжкую дневную работу получал обыкновенно только динарий (около 20–25 копеек [эта сумма в России в 1867–1917 гг. равнялась стоимости 4,5 г серебра. — *Прим. ред.*]). Иуде предложено было тридцать сребренников. Это были «сикли храма», которые были «тяжелее» обыкновенных. Один только сикль равнялся 4-м динариям! Стало быть, цена, предложенная Иуде, была в 120 раз выше поденной платы одного работника. Более трети года нужно было переносить тягость дня и зной, чтобы заработать такие деньги. Но архиереи и храм были, несомненно, богаты. За первой услугой могла потребоваться вторая и дальнейшие. Нужно было только угодить, чисто исполнить данное поручение и затем ожидать дальнейших поручений со

стороны влиятельных лиц, за которые также посыплются в карман сребренники. Для жадного и преданного деньгам сребролюбивого Иуды могли представляться великолепные перспективы в будущем. Может быть, он надеялся даже получать по тридцати сребренников каждый день! Как только предложена была такая цена Иуде, он немедленно согласился.

Неизвестно только, отданы ли были ему деньги теперь же или после. Что они были отданы, это не подлежит сомнению (Мф. 27:5). Но теперь трудно вывести, как было дело. Все синоптики употребляют различные выражения. У Матфея ἔσθησαν — термин этот употреблялся для обозначения уплаты требуемой суммы, назначения жалованья, но значит еще и «вешать», «отвешивать» (см. перевод Семидесяти 2 Цар. 14:26; 1 Езд. 8:25; Иов. 6:2; 28:15; Ис. 40:12; Иер. 32:9; Зах. 11:12). Не во всех этих цитатах говорится о деньгах. Но как бы близко ни относились эти цитаты к разбираемому месту Матфея, из последнего, на основании употребления ἔσθησαν, нельзя вывести, что иудеи в это именно время отвесили и отдали Иуде требуемую сумму. Они только положили, постановили отдать ему ее. Такое заключение подтверждается Марком, который говорит, что архиереи обрадовались и только обещали Иуде дать сребренники, и Лукой, по словам которого они συνέθεντο — постановили (в русском переводе — *согласились*) дать ему денег. В таком смысле и объясняет это выражение Евфимий Зига-

вин: «Марк же сказал, что обещали ему (Иуде) дать серебро, а Лука — что согласились. По-видимому, они сначала согласились и обещали, а потом отвесили (σταθίῃσαι). Некоторые же думают, что ἔσθησαν поставлено вместо συνεφώνησαν и ὁρίσαντο (определили, назначили)». Если мы будем переводить ἔσθησαν — «отвесили», то это будет значить, что выражение заимствовано из более древнего времени, когда драгоценные металлы при какой-нибудь уплате, не подвергаясь чеканке, отвешивались на весах. Но Феофилакт прямо утверждает, что они «только согласились, определили дать ему, а не то, чтобы отвесили их, как многие думают». Сребренники, обещанные или данные Иуде, были ὀρούρια (Марк, Лука; у Иоанна нет) — серебряные монеты величиной приблизительно в наш рубль (т.е. весом примерно в 20 г. — *Прим. ред.*).

Сам Иуда едва ли предполагал, что, предавая Христа, он действовал в согласии с древними пророчествами. Для него цена, обещанная и данная иудеями, была высока. С другой стороны, и иудеи, конечно, не думали об осуществлении в этих событиях древних пророчеств. Но, сами назначая 30 сребренников, они, почти несомненно, думали этим унижить Христа, потому что 30 сребренников были обыкновенной ценой раба (Исх. 21:32). Такое презрение разделялось, по-видимому, и Иудой, который не называет Христа по имени, а говорит, что предаст Его (αὐτόν). С другой стороны, начальники иудейские, когда к ним явился Иуда,

не могли в душе не презирать и его. В тайном предательстве не было ничего ни возвышенного, ни благородного, и на него могли смотреть с омерзением даже самые пошлые и безнравственные люди, которые, однако, считались главами общества. Присутствие на совещании военных начальников (στρατιγούς — Лука) было необходимо вообще для регулирования мер взятия под стражу. Заявление предателя сразу же изменило весь план, который предполагено было исполнить. Так бывает часто.

16. и с того времени он искал удобного случая предать Его.

Ср. Мк. 14:11; Лк. 22:6.

Удобного случая — неточно; в подлиннике — «благоприятного» или, еще лучше, «хорошего, удобного времени» (εὐκαιρίαν). Ясно, что дальнейшие действия Иуды определяются именно этой целью. Он ведет себя так, чтобы, с одной стороны, не возбудить подозрения, а с другой — чтобы не нарушить данного иудеям обещания. Иуде едва ли пришлось подвергать дело обследованию и изучению. Он прекрасно его знал. Он знал, что Христос часто пребывал со Своими учениками на горе Елеонской. Но предосторожности были необходимы, потому что от одиннадцати сильных мужчин (не говоря о других приверженцах и последователях) возможно было ожидать сильного сопротивления.

17. В первый же день опресночный приступили ученики к Иису-

су и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху?

Ср. Мк. 14:12; Лк. 22:7–9.

Этот стих Матфея и параллели дали повод к возникновению огромного количества литературы. Появилось немало статей и сочинений о «последней пасхальной вечери Христа» и на русском языке (прот. Горского, Хвольсона, Глубоковского, Троицкого и др.). Но результаты до сих пор были неудовлетворительны. «Рассматриваемый предмет, — писал профессор Глубоковский в 1893 году, — доселе остается тяжелым научным крестом, надписи которого не нашли себе даже и приблизительного дешифрирования». As the question at presents stands, — писал английский ученый Сэндей через тринадцать лет после того, в 1906 году, — we can only ignore (при настоящем состоянии этого вопроса мы можем признать только в своем неведении). При таких обстоятельствах нам остается изложить только то, что представляется наиболее вероятным.

Евангелисты Матфей и Марк говорят, что ученики подошли к Иисусу Христу с вопросом, где Он велел им приготовить пасху, в первый день опресноков. Но, говорили, Пасха и день опресноков были два различных праздника. Пасха совершалась по закону с 14 на 15 число нисана, ночью, не далее 12-ти часов. Затем 15-го наступал праздник, продолжавшийся семь дней, до 21-го нисана, который назывался праздником опресноков. Так как по прямому смыслу показаний Матфея и Марка ученики подошли к Иисусу

Христу в тот день, когда начался праздник опресноков, то это значит, что Тайная Вечеря, когда было потребление пасхального агнца, была позже установленного в законе времени, т.е. не с 14 на 15, а с 15 на 16. Это возражение опровергнуть сравнительно легко. Не подлежит сомнению, что день заклания и вкушения пасхального агнца был в законе точно определен (Исх. 12: 1–6; Числ. 9:3), а отступления от закона, когда день Пасхи (14 нисана) пал на субботу, доказать нелегко. Таким образом, возможно установить, что Христос со Своими учениками совершил Пасху в определенное в законе время, т.е. с 14 на 15 нисана. Но что тогда будут означать выражения Матфея и Марка (почти одинаковые): *в первый же день опресночный*? Каким образом можно было говорить, что в это время заколали пасху, т.е. *пасхального агнца*? Какой день недели понимать под первым днем опресноков? Вот самые трудные вопросы. На них можно ответить, что попытки доказать (Хвольсон), что у евреев под первым днем опресноков никогда не подразумевалась сама Пасха, с самого времени ее учреждения до настоящего времени, следует считать ошибочными. Но если бы тут и не было ошибки, то и тогда возможно было бы признать, что Матфей и Марк выражаются здесь народным языком, который считал Пасху днем опресноков, и наоборот. Это вполне подтверждается Лукой (Лк. 22:7), который говорит, что в день опресноков *надлежало за-*

коласть пасхального агнца, ближе всего подходя в данном случае к показанию Марка (Мк. 14:12). При таком толковании нет надобности принимать, что праздник Пасхи праздновался не семь, а восемь дней и что время с вечера 13 на 14 также называлось праздником опресноков, хотя это именно и утверждает Иосиф Флавий («Иудейские древности», II, 15, 1).

Вопрос о том, в какой день была пасхальная вечеря, решается несомненным фактом, что Христос умер в пятницу вечером и в следующую субботу (день покоя) находился во гробе. Поэтому правильно толкование Златоуста, что «первым днем опресночным евангелист называет день, предшествовавший празднику опресноков, так как иудеи всегда имели обыкновение считать день с вечера. Евангелист упоминает о том дне, в который вечером должно было заколоть пасхального агнца, так как ученики приступили к Иисусу в пятый день недели». Но с мнением Феофилакта нельзя полностью согласиться: «Так я думаю, что первым опресночным днем евангелист называет день опресночный. Есть пасху им надлежало, собственно, в пятницу вечером: она-то и называлась днем опресночным, — но Господь посылает учеников Своих в четверток, который называется у евангелистов первым днем опресночным потому, что предшествовал пятнице, — в вечер каковой и ели обыкновенно опресноки». Что же касается противоречия, на которое указывает Иоанн

(Ин. 18:28), что иудеи не хотели войти к Пилату в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху, то это объясняют тем, что здесь под пасхой подразумевается не самый день Пасхи, а продолжение его, вкушение праздничных жертв («хагига») и пр., для участия в чем также требовалось избегать осквернения, как и для вкушения пасхи. Правда, Сэндей утверждает, что как ни привлекательно это мнение, оно должно быть оставлено ввиду недостатка доказательств. Но это мнение в настоящее время единственное, на котором можно обосноваться при хронологическом распределении последних дней жизни Христа. Мнение, что Христос совершил Пасху не 14 нисана вечером, а с 13 на 14, высказываемое и нашими богословами (см., например, Православное догматическое богословие митрополита Макария, 1868. Т. 2. С. 376), следует считать сомнительным. «Немыслимо, чтобы священники допустили к жертвеннику жертву, не вовремя принесенную, как невозможно, чтобы наш священник в угождение кому-либо отслужил пасхальную литургию накануне Рождества (Хвольсон)». Впрочем, мнение, что Пасха совершена была с 13 на 14 нисана в настоящее время следует считать общепризнанным и распространенным.

18. Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близ-

ко; у тебя совершу пасху с учениками Моими.

Ср. Мк. 14:13–15; Лк. 22:10–12.

Самый краткий (доходящий до неясности) рассказ здесь у Матфея. Марк и Лука говорят еще о человеке, несущем кувшин воды; ученики должны идти за ним и передать хозяину дома того (в отличие от человека, несущего кувшин воды) повеление Спасителя относительно комнаты для совершения пасхи. Но Матфей зато прибавляет некоторые выражения, которых нет у других евангелистов. Прежде всего, у него встречается особенное выражение «к такому-то» (πρὸς τὸν δεῖνα). Предполагали, что «хозяин дома» (Марк и Лука), бывший учеником Иисуса Христа (ὁ διδάσκαλος λέγει — учитель говорит ученику), не называется здесь по имени потому, что Христос хотел скрыть от возвратившегося Иуды место совершения Тайной Вечери, и Иуда не мог поэтому привести туда заговорщиков, которые могли бы захватить Иисуса Христа на самой вечери. В связи с этим толкуют и дальнейшие слова «время Мое близко» не в виде какого-либо особенного сообщения, но просто как условленный заранее между Христом и хозяином дома «пароль», который также мог быть неизвестен Иуде. Толкования эти не представляются вероятными, потому что весьма сомнительно, чтобы Христос стал прибегать к такого рода средствам защиты, какие употребляются обыкновенно на войне. Присутствие

на вечери Иуды может служить возражением против указанного мнения. Ход событий вообще представляется в следующем виде.

Утром 14 нисана, в четверг, ученики спросили Иисуса Христа, где им приготовить для Него пасхального агнца. Как видно из рассказа Луки, некоторые приготовления были уже сделаны и для этого посланы были Петр и Иоанн (Лк. 22:8). Они должны были принести пасхального ягненка от 3-х до 5-ти часов вечера в храм и сами заколоть его, причем кровь его возливалась священниками на жертвенник. В то время как ученики делали все это (мнение, что для этого в четверг не хватило бы времени, следует считать праздным и несостоятельным), возник вопрос и о месте совершения Тайной Вечери. Жители Иерусалима охотно предоставляли богомольцам, прибывающим в Иерусалим, нужные помещения, может быть, за известную плату. В одной комнате могли есть пасхального агнца несколько компаний. Число людей, евпих этого пасхального агнца, определялось не менее 10 и не более 20 человек. Осталось предание, что дом, где совершена была Тайная Вечеря, принадлежал или самому евангелисту Марку, или его отцу. Такое мнение подкрепляется тем, что в рассказе Марка о всех этих событиях встречается больше живых и мелких подробностей, чем у других евангелистов. Но комната, которая была приготовлена для Христа, была отдельная и уединенная. Кроме

учеников на вечерю, по-видимому, никто больше не был допущен. Обстоятельство, что имя хозяина комнаты не упоминается, объясняют ненавистью иудеев, продолжавшейся в то время, когда написаны были синоптические Евангелия. Отсюда τὸν δεῖν — «к кому-то», «к такому-то», которое Цан считает равнозначным NN или «имярек». Сомнительно, однако, чтобы Сам Христос не назвал имени хозяина при посольстве учеников или чтобы об этом не знали ученики до встречи с человеком, несшим кувшин воды, и прибытия в сам дом. *«Время Мое близко»* — указание на приближающуюся смерть, что могло быть понятно хозяину дома из предшествующего знакомства и бесед со Спасителем. Перевод ποιῶ через *«совершу»* (будущее аттическое) неправилен, в подлиннике — настоящее время и значит *«совершаю»* в значении будущего.

19. Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху.

Ср. Мк. 14:16; Лк. 22:13.

Это значило, что по соблюдении разных формальностей в храме пасхальный агнец был испечен, как предписывалось законом, поставлен на столе с опресночным хлебом и горькими травами в большой убранной, устланной и освященной комнате (Мк. 14:15; Лк. 22:13). Около стола расставлены были логи (вроде наших кушеток или диванов).

20. Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками;

Ср. Мк. 14:17; Лк. 22:14; Ин. 13:2.

Это было, как сказано, в четверг вечером, с 14 на 15 нисана, а 16-го была пасхальная суббота, день великий. Упомянутая в Евангелии Иоанна последняя вечера Иисуса Христа и пасхальная вечера синоптиков есть одно и то же. У всех четырех евангелистов ко времени пасхальной вечера приурочиваются одинаковые рассказы об обличении предателя, предсказании об отречении Петра, удалении Иисуса Христа после Тайной Вечери в Гефсиманию. Названием «пасха» означалось заклание и вкушение пасхального агнца и, по-видимому, семидневный, продолжавшийся от 15 до 21 нисана праздник опресноков (Лев. 23:5–6; Числ. 28:16–17; 9:2 и сл.; Иез. 45:21), подобно тому, как у нас Пасхой называется не только первый день Пасхи, но и вся пасхальная неделя. 15 нисана было *на другой день* Пасхи (Числ. 33:3; о времени празднования Пасхи см. еще Исх. 12:6, 8, 15, 18–19; Лев. 23:5–8; Числ. 28:16–25; ср. Исх. 29:38–39). По закону, пасхального агнца следовало вкушать стоя (Исх. 12:11), но позднее введен был обычай возлежания. Иерус. Пес. 37, 2: *mos servorum est, ut edant stantes, at nunc comedant recubentes, ut dignoscatur, exisse eos e servitute in libertatem* (рабы обыкновенно едят стоя, но теперь вкушают возлежа, чтобы показать, что вышли из рабства на свободу). Вместе с остальными учениками на вечера присутствовал и

Иуда, это видно из ясного показания Матфея и Марка, что Иисус Христос *возлег с двенадцатью учениками*. На это же указывают и дальнейшие рассказы евангелистов о Тайной Вечери.

21. и когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня.

Ср. Мк. 14:18; Лк. 22:21; Ин. 13:21.

Матфей, как и Марк, пропускает здесь длинные рассказы Лк. 22:15–18; 24–30 и Ин. 13:2–21. Порядок событий на вечера, после сравнения показаний евангелистов, был, вероятно, таков. После прибытия на вечерю Иисус Христос сказал слова, изложенные у Луки (Лк. 22:15–18), затем был спор между учениками о том, кто из них больше (Лк. 22:24), омовение ног (Ин. 13:2–11) и наставления по этому поводу (Лк. 22:25–30; Ин. 13:12–20). Некоторые полагают, что после этого было преломление хлеба (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19; 1 Кор. 11:23–24) и только затем обличение предателя, о чем рассказывается в разбираемом стихе. Но лучше и естественнее установление Таинства относить ко времени после обличения Иуды, хотя у Луки и иной порядок.

Они ели пасхального агнца с пресным хлебом и горькими травами. Приготовление и постановка на столе «харосет» были необязательны. Но, по всей вероятности, и это блюдо — смесь из фруктов, в которую обмакивают горькие травы прежде чем вкушать, — стояло на столе.

Слова 21-го стиха, согласно Матфею (и Марку), сказаны были до учрежде-

ния Евхаристии; согласно Луке — после. Порядок, принятый Матфеем и Марком, вероятнее, хотя многие думают и иначе. Слова: «*один из вас предаст Меня*», — по всей вероятности, были ученикам не вполне понятны или даже совсем непонятны, они были настолько новы и неожиданны, что никто не мог понимать их действительного смысла, кроме Иуды. Остальные же апостолы могли понять их в том смысле, что Учителю грозит какая-нибудь опасность и что один из учеников сделается невольной и неразумной причиной этой опасности. О том, что Иуда вошел уже в сношения с первосвященниками, апостолы, очевидно, не знают.

22. Они весьма опечалились, и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи?

Ср. Мк. 14:19.

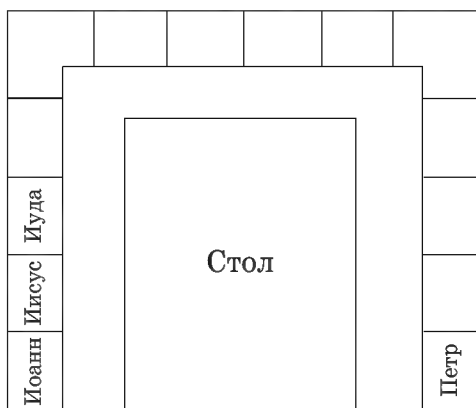
Рассказ Иоанна (Ин. 13:22–29) по существу сходен с рассказом Матфея, Марка и Луки (Лк. 22:22–23), но с дополнением некоторых подробностей. Вопросы учеников подтверждают сказанное при толковании 21-го стиха, что они не понимали, о чем шла речь. Вопросительная форма (μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε) требует после себя отрицательного ответа. Ученики сознавали полную свою невиновность и чистоту своих намерений, и потому надеялись, что Спаситель не обвинит в предательстве никого из них. При ожидании утвердительного ответа стояло бы οὐ вместо μή или μήτι. Спрашивал «каждый» из учеников. Но давал ли

Иисус Христос ответ также каждому, неизвестно. По всей вероятности, Он ограничился общим ответом, который излагается в следующем стихе.

23. Он же сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня;

Ср. Мк. 14:20.

Чтобы лучше понимать дальнейшие слова Христа, следовало бы точно установить порядок, в котором сидели ученики на вечери. Сам Спаситель, конечно, занимал первое или высшее место. Но, к сожалению, это только и можно установить в настоящем случае. Относительно же того, в каком порядке сидели другие ученики, нельзя сказать ничего определенного. Самым вероятным, по соображению всех речей и действий на вечери, представляется такое расположение.



То, что Иоанн находился рядом с Иисусом Христом, видно из Ин. 13:23. Петру удобнее всего было сделать ему знак (Ин. 13:24), если он находился

против Иоанна. С другой стороны, некоторые слова Спасителя были сказаны, по-видимому, Иуде шепотом, так что обличений его со стороны Христа могли не слышать другие ученики. Это лучше всего объясняется, если Иуда занимал место на вечери рядом с Христом. Такое предположение оправдывается и тем, что Иуда не ради высшего места в новом Царстве, которого он теперь уже не ценил, а чтобы лучше симулировать свою преданность Христу и таким образом скрыть свои намерения, постарался занять место как можно ближе к Нему. О том, в каком порядке возлегли другие ученики, нельзя ничего вывести из евангельских выражений.

Ответ Христа в 23-м стихе не имел, по-видимому, такого смысла: вы видите, кто опустил (сейчас или только что) вместе со Мною руку в блюдо, этот и предаст Меня. Вероятнее предположить, что в ответе заключался более общий смысл. Не указывая на личность Иуды, Спаситель дал утвердительный ответ на вопросы учеников, сказав, что предаст *один из двенадцати* (Мк. 14:20), затем ближе пояснил это выражение: именно тот, который находится теперь со Мною (и вами) и опускает вместе со Мною руку в блюдо. Это делали все ученики, и потому ответ казался неопределенным. Особенный смысл и значение его могли быть понятны только одному Иуде. Поэтому ὁ ἐμβαπτόμενος (Марк), т.е. «обмакивающий», считают равнозначным ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ — тот, кто ест вместе со Мною на вечери. Матфей

заменяет ὁ ἐμβαπτόμενος (*обмакивающий*; настоящее время указывает на продолжительность и неоднократность действия) аористом — ἐβάψας — «обмакнувший», без точного обозначения времени, — выражение столь же неопределенное, как и ὁ ἐμβαπτόμενος у Марка и Иоанна (Ин. 13:18). Что оно действительно неопределенно, видно из следующего стиха, где человек, который предаст Христа, называется не по имени, а ἄνθρωπος ἐκεῖνος — тот человек. Причины такой неопределенности понятны. Обличая Иуду и говоря то, что ему было вполне понятно, Христос не хотел обнаруживать его ясно пред учениками, потому что это было бы, вероятно, причиной их общего негодования и гнева против Иуды. Мнение, что Иуда, желая симулировать свою преданность ко Христу, старался как можно чаще опускать вместе с Ним руку в блюдо, ни на чем не основано. Под блюдом разумеется обыкновенное блюдо или миска; τρυβλίον δὲ ἐστὶν εἶδος πίνακος (Евфимий Зигавин).

24. впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться.

Ср. Мк. 14:21; Лк. 22:22.

Вместо «как писано» лучше — «как написано» (καθὼς γέγραπται); вместо «которым» буквально «через которого»; вместо «лучше было бы» — «лучше было» (καλόν ἦν). Весь стих у

Матфея и Марка (в греческом тексте) буквально одинаков, за исключением у Марка начального *ὅτι*. У Луки — другие выражения. Смысл их у всех синоптиков заключается в том, что если предательство и соединенные с ним страдания предатель (опять без указания на личность) хочет поставить в зависимость от себя, от своих собственных действий, переговоров и сделок с иудейскими начальниками, то на самом деле все это от него не зависит. Сын Человеческий предается потому, что об этом «написано» в священных книгах, а написанное служит выражением того, что предопределено в самом Совете Божиим. На какое-либо отдельное место Писания не указывается (ср. Лк. 24:26–27). На то, что Христу надлежало пострадать и умереть и таким образом войти в славу Свою, указывали все священные книги, все Священное Писание Ветхого Завета. Это могло бы дать повод к мысли, что предатель был невиновен, являясь только невольным орудием вечного Совета Божия. Но это не так. Сын Человеческий предается, как о Нем написано, но (*δέ*) горе тому человеку, который служит орудием (*δι' οὗ* — через которого) предательства.

Отцы Церкви и церковные учителя в общем согласно истолковывали это выражение. Ориген: «Не сказал: горе человеку тому, которым предается, но: *через которого предается*, — показывая, что предается другим, т.е. дьяволом; сам же Иуда был исполнителем этого предательства». Златоуст: «Но иной скажет: если на-

писано, что Христос так пострадает, то за что же осуждается Иуда? Он исполнил то, что написано. Но он делал не с той мыслью, а по злобе. Если же ты не будешь обращать внимания на намерения, то и дьявола освободишь от вины. Но нет, нет! И тот и другой достойны бесчисленных мучений, хотя и спаслась вселенная. Не предательство Иуды сделало нам спасение, но мудрость Христа, дивно обращавшая злодеяния других в нашу пользу». Евфимий Зигавин: «Некоторые говорят, что (Иуда) невиновен, потому что совершил то, что предопределено. Таким людям скажем, что Иуда предал не потому, что так было предопределено, а потому, что предал, и было предопределено, так как Бог предвидит все, что будет».

Выражение: «лучше было ему, если бы не родился этот человек» (так буквально) объясняют, что это была пословица, часто употребляемая раввинами (ср. Иов. 3:4–13; 10:18 и сл.) Эти слова следует понимать не в строго логическом смысле, а как популярное обозначение высшей несчастливости. Главная мысль здесь, согласно Иерониму: *multo melius est non subsistere quam male subsistere* (лучше не существовать вообще, чем существовать плохо). Все это изречение носит на себе семитический характер.

25. При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал.

Этот разговор излагается только у Матфея. Судя по сообщению Луки,

ученики после того, как Спаситель сказал: *и вот, рука предающего Меня со Мною за столом* и пр. (Лк. 22:21–22), — *начали спрашивать друг друга, кто бы из них был, который это сделает* (Лк. 22:23). Отсюда видно, что речь о предательстве не была такой краткой, какой она является у Матфея и Марка. Ученики спрашивали о предателе не только Спасителя, но и вели между собой разговоры об этом. Они старались выведать, выпытать, уяснить точно такое невероятное дело. Поэтому возможно допустить, что был общий, вероятно, довольно громкий говор. Иоанн сообщает здесь (Ин. 13:22–29) несколько живых подробностей в дополнение к тому, о чем говорят другие евангелисты. Ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Иисус Христос говорит. Симон Петр делает знак Иоанну, чтобы он спросил Иисуса Христа о предателе. Спаситель, обмакнув кусок, подает его Иуде со словами, не понятыми учениками: *что делаешь, делай скорее* и т.д. Вероятно, во время этих вопросов и переговоров и Иуда не при общей тишине и молчании, а среди шума и говора предложил вопрос о том, не он ли предатель (стих 25). По форме вопрос Иуды отличался от вопросов других учеников только тем, что вместо «Господи» Иуда сказал «Равви»: *не я ли, Равви?* Сомнительно, была ли это более черствая и холодная речь в сравнении с речью других учеников. Ответ Христа был дан только Иуде и услышан только им. Другие ученики среди общего говора и шума ответа

Спасителя не слышали, за исключением только разве нескольких. Иуда вскоре удалился, когда ему, после σὺ εἶπας был дан «кусок», если бы ответ Христа слышали все ученики, то рассказ Ин. 13:27–30 и особенно Ин. 13:28 был бы совершенно для нас непонятен. Выражение «*ты сказал*» было, конечно, подтверждением слов Иуды. Но объяснение его не так просто, как кажется с первого раза. В ветхозаветной Библии находим только аналогичные, но не буквальные выражения (Исх. 10:29; 3 Цар. 20:40). У евреев и греков такие ответы не были употребительны. Существование формулы σὺ εἶπας в раввинской литературе сомнительно. Но некоторые утверждают, что она была обычна у иудеев того времени. Смысл слов Христа был следующий: «Мне не нужно повторять того, что ты сказал».

26. И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое.

Ср. Мк. 14:22; Лк. 22:19; 1 Кор. 11:23–24.

Из нашего предыдущего изложения видно, что Иуда не участвовал при совершении Таинства Евхаристии. К этому клонятся сообщения Матфея, Марка и Иоанна, причем последний вовсе не говорит об установлении Таинства, хотя его рассказ в 6-й главе и носит на себе евхаристический характер. Если мы примем порядок событий по изложению Луки, то должны будем допустить участие Иуды в Таинстве. Но в таком случае мы вы-

нуждены будем различать в установлении Таинства два отдельных момента, отделенных один от другого более или менее длинным промежутком, именно: после Лк. 22:19 непосредственно (чтобы согласовать рассказ Луки с рассказом других евангелистов) поставить Лк. 22:21–23, и только уже после этого рассказа — Лк. 22:20, где говорится о преподании чаши.

Вообще невозможно определить времени установления Таинства на Тайной Вечери. Раввинские уставы о вкушении пасхального агнца, изложенные в талмудическом трактате Песахим, настолько запутаны, что не могут оказать никакой помощи при решении вопроса. В рассказах евангелистов постоянно остается кое-что, чего нельзя вполне объяснить. Церковные писатели также мало оказывают здесь услуг экзегету. Противоречия, допущенные ими в вопросе о том, участвовал ли Иуда в Таинстве или нет, лишают почти всякого значения их показания, относящиеся, кстати сказать, к позднему периоду, когда точный порядок событий был известен им столько же, сколько и нам. Иоанн Златоуст вместе с многими другими полагал, что Иуда участвовал в Евхаристии. «О, как велико ослепление предателя! Приобщаясь Тайн, он оставался таким же и, наслаждаясь страшной трапезой, не изменялся». При этом Иоанн Златоуст допускает некоторую неточность, не меняющую, впрочем, смысла сказанного, приписывая Луке то, что говорится у Иоанна (Ин. 13:27). «Это пока-

зывает Лука, когда говорит, что после этого вошел в него (Иуду) сатана, не потому, что пренебрегал Телом Господним, но издеваясь над бесстыдством предателя. Грех его велик был в двояком отношении: и потому, что он с таким расположением приступил к Тайнам, и потому, что, приступив, не вразумился ни страхом, ни благодеянием, ни честью». Иероним: «После совершения преобразовательной Пасхи и когда (Иуда) ел мясо ягненка с апостолами, то принял хлеб». Но Иларий прямо утверждает, что *Judas corpus Christi non sumpsit* (не принял Тела Христова). Из новейших экзегетов многие считают уход Иуды до совершения Таинства Причащения более вероятным, чем его присутствие. Правда, синоптики не говорят об уходе Иуды с вечери, но у Мф. 26:47; Мк. 14:43; Лк. 22:47 удаление предполагается несомненным. Если бы Иуда ушел в конце вечери, то, как справедливо замечают, у него не оставалось бы времени для приведения толпы. Таким образом, из двух вероятностей, был или не был Иуда участником вечери, мы должны отдать предпочтение той, что не был; это подтверждается и разными другими соображениями.

Слова Христа: *ныне прославился Сын Человеческий* и пр. (Ин. 13:31–32), произнесенные во время вечери, могли косвенно указывать на бесповоротность решения Иуды предать Его и служили как бы введением к установлению нового Таинства.

«Христос начал Свою деятельность Крещением и окончил Причащением».

Нужно думать, что Таинство было установлено после совершения еврейской Пасхи и имело с ней связь только по времени. Нельзя предполагать, что даже древние обряды строго соблюдались во время Христа, и еще менее, что Христос сообразовался с ними при учреждении Тайной Вечери. Преломление опресночного хлеба при вкушении пасхального агнца было возлагаемо на хозяина вечери и могло быть, что Спаситель Сам преломил этот хлеб и раздал его ученикам. Но, как думают, хлеб не весь был преломлен, а только половина, оставшаяся же на столе другая половина (афикомон) была материей при учреждении Таинства Нового Завета. Предположение это очень сомнительно. Употребление афикомон относится не к раннему времени, а к позднему, когда после разрушения храма у иудеев исчез обычай закалывать пасхального агнца. Был закон, чтобы после вкушения агнца ничего другого не есть до полуночи. Может быть, на этом основании следует предположить, что первоначальная вечеря была вполне ветхозаветной и пасхальной, а потом новозаветная была совершена уже после полуночи. Невроятно, чтобы Христос оставил афикомон для новой вечери. На это, по крайней мере, нет никаких указаний в Евангелиях. Хорошо известно, что с началом Пасхи начинался праздник опресноков и что иудеи не должны были вкушать ничего кислого, убирая его из своих домов и сжигая заранее. Если так, то нужно допустить, что Христос совершил Таинство При-

чащения на опресноках. Это и принимается Римско-Католической и Протестантской Церквями.

Но, с другой стороны, нет никаких оснований думать, что установление Евхаристии в каком-либо из своих пунктов примыкало к еврейской Пасхе. Пасхальная ветхозаветная вечеря была совершенно окончена, когда была установлена новая Пасха, которая должна была заменить прежнюю. Нет никаких оснований думать, что если праздник (недельный) Пасхи назывался праздником опресноков, то евреи ничего другого не ели, кроме них. Так не бывает даже в настоящее время. У нас Пасхой называется вся пасхальная неделя, но это не значит, что в течение всей недели едят только пасху и кулич. Нечто подобное могло быть и тогда. Невроятно, чтобы в течение всей пасхальной недели иудеи ели один опресночный хлеб. Составители Талмуда понимают, что даже вода может быть предметом «кислым» (см. трактат Песахим), и, однако, невозможно допустить, чтобы она изъята была совершенно из употребления во время всей еврейской Пасхи. Даже во время вкушения пасхального агнца употреблялось вино (позднейший, не первоначальный ветхозаветный обычай), которое, несомненно, бывало «кислым». В последующей, ближайшей ко времени Христа церковной практике при совершении Таинства Причащения, несомненно, не употреблялось опресноков. Невозможно ничем доказать, что, встретившись с учениками на пути в Еммаус, Иисус Хрис-

тос, даже во время пасхальной недели, взял именно опресночный хлеб и дал ученикам (Лк. 24:30). Апостол Павел совершил Евхаристию на корабле во время бури (Деян. 27:35), и нельзя думать, что у него был приготовлен для этой цели не обыкновенный, а именно опресночный хлеб.

Таким образом, существуют данные, показывающие, по крайней мере, что какой хлеб употреблять для Таинства, пресный или кислый, в самом начале истории христианской Церкви считалось делом безразличным. Слово ἄρτος (хлеб) некоторые производят от ἄρσ — αρτο, compingo — «прилаживаю», «присоединяю», «соединяю» и т.п. Но, во-первых, существование такого глагола в греческом языке сомнительно, а, во-вторых, если бы он даже и существовал, то сомнительно было бы производство от него ἄρτος. Лучше производить от ἀρσ — «поднимаю», хотя за точность и такого производства нельзя полностью ручаться. Но, во всяком случае, евангелисты ясно отличают ἄρτος от ἄζυμος (ἄζυμος есть, собственно, прилагательное). У Филона встречается ἄρτους ἄζυμους, в выражении τὰ ἄζυμα нельзя подразумевать ἄρτοι, и это различие основывается, по-видимому, на различении и евреями обоих этих терминов. Опресноки евреи называли «маца», множественное — «мацот», а обыкновенный хлеб — «леhem», т.е. всякая вообще пища, снедь и хлебы предложения, которые, вероятно, не были опресночными (хотя библейские выражения о них неясны). При переводе на еврей-

ский 26-го стиха ни в каком случае вместо ἄρτος нельзя было бы поставить еврейское «маца» — опреснок.

Гораздо важнее вопрос о самом значении слов, произнесенных Христом: *сие есть Тело Мое*. Вопрос об этом дал повод к возникновению огромного количества литературы, и, понятно, мы не можем здесь хотя бы кратко изложить все споры по этому вопросу. Обсуждение его есть предмет догматического богословия, и мы отсылаем читателя к сочинениям по этой науке. Постараемся только с наивозможной краткостью изложить сущность дела с экзегетической стороны.

Протестанты, как известно, отвергли католическое (и православное) учение о пресуществлении (transubstantiatio) хлеба и вина и заменили это слово термином «сосуществование» (consubstantiatio и inconstantiatio) или присутствие Христа in, cum и sub pane. Чтобы оправдать такое учение, многие протестантские ученые пытались доказать, что на арамейском, на котором первоначально были произнесены Христом слова: *сие есть Тело Мое* и *сия есть Кровь Моя*, — нет связки «*есть*»; в греческом же она не обозначает, что действительно хлеб и вино суть Тело и Кровь Христовы, и глагол εἶναι служит только связью между подлежащим и сказуемым. При таком толковании изречениям Христа возможно было придать лишь символический смысл, т.е. Христос хотел сказать, что хлеб и вино служат только символами или знаками Его Тела и Крови. Такое учение протестантов

явилось как протест против средневековых учений о *transubstantiatio*. Не входя подробно в исследование всего этого вопроса, укажем лишь на факт, что католическое и православное учение о пресуществлении (*transubstantiatio*) было чуждо первоначальной христианской Церкви, и термин этот появился только в средние века. Но это не значит, что как в первоначальной христианской Церкви, так и долгое время после того хлеб и вино считались только символами Тела и Крови Христовой. Против такого учения восставали даже еретики, не говоря о православных. Так, Феодор Мопсуетский писал: οὐκ εἶπε τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματος μου καὶ τοῦτο τοῦ αἵματος μου, ἀλλὰ τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου καὶ τὸ αἷμα μου (не сказал: это — символ Тела Моего и Крови Моей, но это есть Тело Мое и Кровь Моя). Что слова Христа именно в этом, а не ином смысле понимались древней Церковью, это можно проследить на протяжении многих веков после вознесения Христа. Исключение мы встретили только у Оригена, которому, по-видимому, была чужда мысль о пресуществлении. «Не хлеб этот видимый, который (Иисус Христос) держал в Своих руках, назвал Своим Телом Бог Слово, а слово, в таинстве которого был хлеб этот преломляем. И не питье это видимое назвал Своею Кровью, а слово, в таинстве которого питье это излито. Ибо Тело Бога-Слова или Кровь что иное могут означать, кроме слова, которое питает, и слова, которое производит радость».

Но если при отсутствии специального термина *transubstantiatio* древние церковные писатели признавали хлеб и вино Телом и Кровью Христа, то что это значило? Какой смысл имели слова Самого Христа при установлении Таинства? Каким образом хлеб и вино могут претворяться или пресуществляться в Тело и Кровь Христовы? В ответ на эти вопросы скажем прежде всего, что ни Сам Иисус Христос, ни Его апостолы не разъяснили того, как это происходит. Но не подлежит сомнению, что, преподавая хлеб и вино, Сам Христос считал их действительно Своим Телом и Своею Кровью; никакое иное толкование невозможно, если обращать внимание на прямой смысл Его слов и не пускаться в тонкости средневекового или какого бы то ни было богословия. Понять, каким образом это происходит, мы не можем, это — Таинство; не можем и объяснить значения слов Христа по самому их существу. Термин *consubstantiatio*, рассматриваемый сам по себе, столь же малопонятен, как и *transubstantiatio*.

Но для нас теперь в понимании самого существа Таинства не представляется и надобности. Обратим внимание лишь на то, какой естественный, доступный и понятный смысл заключается в развитом после учении о пресуществлении. Не объяснение значения самого Таинства, а объяснение того, каков был психологический и религиозный процесс, при котором люди дошли до мысли о *transubstantiatio*, представляется глубоко интересным.

Длинный исторический процесс, который привел к понятию о пресуществлении, поможет нам отчасти разъяснить и то, какое учение правильное, учение ли о пресуществлении или учение о «существовании» и другие учения. Из самих слов Христа, Который преломил хлеб и держал его в Своих руках и затем повелел пить из чаши, было ясно, что этот хлеб не был простым, обыкновенным хлебом, а вино — обыкновенным вином. Но первоначально, по-видимому, на это не обращали особенного внимания. Мы мало знакомы с «сущностями» вещей, они нам недоступны, и потому даже теперь мы не можем о них рассуждать. Древние христиане не рассуждали об этом совсем. Все, что мы видим, — только явления. Но, не зная ничего о сущностях, мы, однако, весьма часто рассматриваем одни и те же предметы с разных точек зрения и потому оцениваем их различно. Если, может быть, в первоначальное христианское время действительная сила и смысл слов Христа не были вполне понятны, то с течением времени это стало понятнее и значение хлеба и вина все более и более оценивалось соразмерно тому, насколько выше и выше представлялась сознанию людей сама заслуга Христа. Чем выше эта заслуга, тем, следовательно, выше и тот дар, который был заветан Им «в Его воспоминание».

Нужно заметить, что по общему признанию древнейшие известия об установлении Таинства Евхаристии мы находим не в Евангелиях, а в Первом Послании апостола Павла к Корин-

фянам (1 Кор. 11:23–30), которое было написано раньше Евангелий. Апостолу Павлу было, конечно, хорошо известно достоинство заслуги Христа; соответственно этому апостол оценивает и заветанный Им дар. Апостол Павел вполне ясно отличает евхаристические хлеб и вино от обыкновенных хлеба и вина. Последние можно есть и пить дома. Но когда коринфяне собираются на вечерю Господню, то вкушают не простой хлеб и вино. Это вкушение есть возвешение о смерти Господа, пока Он не придет опять. Есть хлеб и пить чашу Господню недостойно — значит быть виновным против Тела и Крови Господней. Поэтому, чтобы не оказаться недостойным, человек должен испытывать себя перед тем, как приступать к Евхаристии. Таким образом, евхаристическим хлебу и вину апостол придает высшее достоинство, совсем при этом не высказываясь о *transubstantiatio*.

С течением времени всякие ограничения достоинства хлеба и вина начали казаться ограничениями самого достоинства искупительного дела Христова. Так как достоинство последнего было бесконечно и заслуга Христа была безмерна (что все более и более становилось ясным с течением времени), то и заветанный Им дар в глазах людей приобретал все высшее и высшее достоинство и значение, пока, наконец, дело не дошло до того, что даже мысль о том, что хлеб и вино не изменяются по самой своей сущности, не стала казаться ограничением самого дела Христа и Его заслуги.

Правилен ли и логичен был такой психологический мысленный процесс? Не сомневаемся, что правилен. Он настолько естественен и обычен, что мы даже перестали и замечать подобные же преувеличения в своей обыденной жизни (слово «преувеличение», «преувеличенный» просим понимать в точном значении и не в смысле упрека). Можно было бы привести много примеров, из которых было бы видно, что преувеличенных взглядов мы держимся на многие предметы. Книга, подаренная кому-нибудь за успехи и поведение, для него дороже, чем книга купленная; вещь, завещанная отцом, дороже, чем приобретенная на рынке. Бумажные деньги сами по себе, конечно, ничего не стоят, но они ценятся больше, чем на вес золота. Это зависит от наличности золота в государственном казначействе. Таким же образом и дар, завещанный Христом перед самыми Его страданиями, имеет высочайшую цену как дар Искупителя человечества, богатейшего Своей заслугой. Поэтому, так сказать, всякое отступление от самой высшей точки, от мысли о пресуществлении, должно было казаться и казалось уменьшением ценности завещанного Христом дара и вместе с тем искупительной заслуги Христа.

Ключ для понимания слов Христа следует отыскивать в Его речи после насыщения пяти тысяч пятью хлебами (Ин. 6). Внешне слова Христа могли иметь отношение к иудейской формуле, которая произносилась в ответ на вопрос: «что это?» — «Это тело агнца, которого отцы наши ели в Егип-

те». Сам Христос, по-видимому, не ел хлеба и не пил вина из чаши, хотя Иоанн Златоуст и утверждает обратное (τὸ ἑαυτοῦ αἷμα αὐτὸς ἔπινεν). Слово ἄρτον служит дополнением к четырем глаголам — λαβὼν, εὐλογῆσας, ἔκλασεν и δοῦς.

27. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все,

Ср. Мк. 14:23; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25.

Как сказано выше, употребление вина во время пасхальной вечери у евреев не было первоначальным установлением, а вошло в употребление позже, но до времени Христа. Всех чаш обыкновенно наливалось три или четыре. Какая из них по счету послужила для установления причащения, трудно определить; вероятнее всего, третья. Когда яства были приготовлены и общество принималось за еду, то раздавалась первая чаша, благословенная хозяином словами благодарения, и по порядку выпивалась собравшимися (Лк. 22:14–17). После этого, по омовении рук, праздник открывался тем, что каждый брал горькие травы и ел, затем прочитывались некоторые отделы из закона, избранные заранее. Затем разносилась вторая чаша вина, причем хозяин дома, согласно Исх. 12:26 и сл., объяснял сыну на его вопрос цель и значение праздника; потом — галлел (аллилуиа — Пс. 112–117), во время которого, по окончании пения псалмов 112–113, чаша выпивалась (то, что уже в древности при праздновании Пасхи пели, показывает Ис. 30:29). Только затем следовало ядение, при благословении, разломанных маццот

и испеченного агнца. Это и был, собственно, праздник, во время которого каждый возлежал и по желанию ел и пил. По окончании еды хозяин опять умывал свои руки, благодарил Бога за дарованный праздник и благословлял третью чашу, которая преимущественно называлась чашей благословения (ср. 1 Кор. 10:16; Мф. 26:26 и сл.; Лк. 22:19 и сл.), и выпивал ее вместе с товарищами. Затем разносилась четвертая чаша, галлел опять воспевался Пс. 114–117, причем хозяин благословлял чашу словами Пс. 117:26 и выпивал ее с гостями (ср. стих 29). Эти четыре чаши должны были иметь бедные, призреваемые получали их от общества. Иногда бывала и пятая чаша, и при этом происходило пение псалмов 119–136 — по выбору.

«Почему, — замечает Феофилакт, — выше не сказал: «приимите, ядите все», а здесь сказал: *пейте из нее все*? Одни говорят, что Христос сказал это ради Иуды, так как Иуда, взяв хлеб, не ел его, а скрыл, чтобы показать иудеям, что Иисус называет хлеб Своею плотью; чашу же нехотя пил, не будучи в состоянии скрыть это. Поэтому будто бы и сказал Господь: *пейте все*. Другие толкуют это в переносном смысле, а именно: так как твердую пищу можно принимать не всем, а тем только, кто имеет совершенный возраст, пить же можно всем, то по этой причине и сказал здесь: *пейте все*, ибо простейшие догматы свойственно всем принимать». Эти слова Феофилакта, по-видимому, противоположны учению Римской

Церкви, по которому пить из чаши воспрещается мирянам. *Все* — слово это относилось, вероятно, прежде всего к присутствовавшим на вечери апостолам. Но оно имеет несомненное отношение и ко всем христианам. Слово *ποτήριον* у Матфея и Марка поставлено без артикля (так по лучшим чтениям), у Луки и апостола Павла — с артиклем (*τὸ ποτήριον*).

28. *ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов.*

Ср. Мк. 14:24; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25.

Слова Христа несколько напоминают Исх. 24:8 и Зах. 9:11, но только по форме. Весьма сомнительно, говорил ли Он здесь цитатами из Ветхого Завета. Слово *τοῦτο* не относится к *ποτήριον* и правильно передано по-русски. Конечно, о самой чаше нельзя было сказать, что «это» есть Кровь Моя, а о том, что содержалось в чаше, т.е. о вине. Грч показывает, что речь в данном стихе служит доказательством предыдущего: пейте из нее все, потому что (*γάρ*) вино, налитое в чашу, есть Кровь Моя. Значение этого выражения то же, как и о хлебе.

Слова «*нового*» нет в лучших кодексах, но оно встречается в ACD, минускульных и переводах. *διαθήκη* значит, вообще, завещание на случай смерти, у греков употреблялось в единственном и множественном числе. Еврейское слово «берит» значит, собственно, договор, условие, союз. У Семидесяти это слово постоянно переводится через *διαθήκη*, за исключением 3 Цар. 11:

11; Втор. 9:15, но тем же словом переведены и другие еврейские слова. Слово, употребленное Христом, не значит ни завет, ни условие, ни договор. Оно значит, собственно, расположение (как, например, расположение лагеря или войска), устройство, положение основания для будущего здания. Переносный смысл может заключаться даже в том, что «это есть кровь учреждаемого Мною Царства, кровь Моей религии». Эта кровь изливается за многих — за всех. *Περὶ πολλῶν, ἀντὶ τοῦ, ὑπὲρ πολλῶν...* Πολλοὺς γὰρ τοὺς πάντας ἐνταῦθα καλεῖ (о многих вместо за многих... ибо многими называет здесь всех — Зигавин). У Марка и Луки, а также апостола Павла выражения сходны по смыслу, но разные по форме. Апостол Павел (1 Кор. 11:25) повторяет буквально только часть слов Луки, не добавляя τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχύμενον. Кровь Христа изливается *во оставление грехов*. Этих слов нет у других синоптиков, ни у Павла, так и у Иустина (Apologetica, I, 66), где идет речь об установлении Таинства Евхаристии. Предположение, что эти слова подлинны и доказываются сильно, но не могут считаться словами Христа, а являются только дошедшим по преданию толкованием, не может быть принято. Выражение, что кровь Христа изливается во оставление грехов, полно глубочайшего смысла и не может быть приписано никому, кроме Самого Христа.

«При даровании закона на Синае, — говорит Цан, — не было недостатка в жертве, Исх. 24:11, но пить жертвенную кровь — это показалось

бы чудовищным каждому израильтянину. Несмотря на присоединение всего (нового христианского) учреждения к празднику Пасхи и сравнение Своей смерти с установленной в законе Моисея жертвой, Иисус возвышается над всеми аналогиями ветхозаветного культа». Учреждение Нового Завета было предсказано Иер. 31:31–34. Мысль Христа разъясняется подробно в 7-й и 9-й главах Послания к Евреям.

29. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего.

Ср. Мк. 14:25.

Вместо δὲ Матфея, у Марка — ὁμῶν; вместо οὐ μὴ πῖω ἀπ' ὧν ἐκ τούτου τοῦ γενήματος, у Марка — ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τούτου τοῦ γενήματος; «с вами» Марк пропускает; вместо последнего выражения τοῦ πατρός μου, у Марка — τοῦ θεοῦ. В остальном выражения одинаковые. Слова Христа весьма трудны для объяснения. Прямой смысл их тот, что Он не будет пить вина вместе с учениками до Своего воскресения. На вопрос о том, пил ли Христос вино с учениками на самой вечери, можно ответить утвердительно, потому что это требовалось при вкушении пасхального агнца иудейскими обрядами (но не законом). Но чашу евхаристическую, при установлении Таинства Причащения, Он, несомненно, не пил, потому что сложно представить, чтобы Он пил Свою собственную Кровь. Все термины, употребленные при уста-

новлении Таинства, указывают именно на это. Пил ли Христос новое вино со Своими учениками после Своего воскресения, об этом сведения настолько скудны, что нельзя сказать ничего положительного. Единственное место, откуда мы можем получить указание на это, содержится в Деян. 10:41, но место это имеет слишком общий и неясный смысл, чтобы из него можно было что-нибудь вывести. Может быть, поэтому, что слова Христа в разбираемом стихе есть просто торжественное прощание с учениками, где образно выражена мысль, что это близкое общение с ними на вечере есть последнее и больше не повторится до времени Его воскресения, когда наступят совершенно новые отношения между Ним и Его учениками. Согласно Луке (Лк. 22: 18), слова эти сказаны были Христом до установления Таинства Евхаристии.

30. И, воспев, пошли на гору Елеонскую.

Ср. Мк. 14:26; Лк. 22:39; Ин. 14:3.

После того как были сказаны слова, изложенные в предыдущем стихе, Христос продолжал речь, которая изложена у Ин. 13:33–38 и затем Лк. 22: 31–38, причем последняя часть Ин. 13: 38 по содержанию совпадает с Лк. 22:34. Затем была сказана ученикам длинная речь, изложенная в Ин. 14:1–17:26. Синоптики соприкасаются здесь с Иоанном только в нескольких пунктах, и одним из них представляется настоящий стих. На другие совпадения будет указано ниже. Таков наиболее вероятный порядок событий.

Ὕμνος, ὕμνῳ употреблялись у древних греков для обозначения хвалебных песней в честь богов. Главные признаки гимна — пение и хвала. Первоначально Церковь избегала употребления этого слова, как и templum, потому что это напоминало о языческом богослужении. Но потом слово «гимн» получило право гражданства. Hymnus scitis quid est: cantus est cum laude Dei. Si laudas Deum et non cantas, non dicis hymnum. Si cantas et non laudas Deum, non dicis hymnum. Si laudas aliquid, quod non pertinet ad laudem Dei, et si cantando laudes, non dicis hymnum (знайте, что такое гимн, он есть песнь с хвалою Богу. Если хвалишь Бога и не поешь, то это не есть гимн. Если поешь, но не хвалишь Бога, то это не есть гимн. Если хвалишь что-нибудь, не относящееся к хвале Божией, то, если и с пением будешь хвалить, это не есть гимн). У евреев, как сказано выше, была определенная «аллилуиа» при вкушении пасхального агнца. Принимал ли участие в пении Сам Иисус Христос, неизвестно. Saepe orasse in mundo Jesum legimus; cecinisse, nunquam (читаем, что Иисус Христос часто молился в мире, но чтобы Он пел, об этом не читаем никогда). Но Иустин-мученик («Диалог с Трифоном-иудеем», 106) говорит, что Спаситель принимал участие в пении. Оставаться в Иерусалиме всю ночь во время празднования Пасхи не было обязательно. Как первая Пасха сопровождалась исходом евреев из Египта, так и новозаветная Пасха закончилась исшествием Христа и Его учеников из Иерусалима.

31. Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада;

Ср. Мк. 14:27; Ин. 16:31–32.

В предстоящее ночное время указывается на ужас, которого не выдержат ученики. Эта ночь будет временем соблазна даже для самых ближайших учеников Христа, они рассеются подобно тому, как рассеиваются овцы, когда бывает поражен пастух. Ученики рассеются все. Ссылка на Зах. 13:7. В цитатах евангелистов кратко передана только мысль подлинника, но в выражениях нет сходства ни с еврейским подлинником, ни с переводом Семидесяти. «Порази» у евангелистов заменено словом *«поражу»*, потому что если бы поставлено было первое слово, то слова Христа не относились бы к настоящему случаю. По словам Элфорда, цитата приведена буквально по Александрийскому тексту перевода Семидесяти, с заменой только *πάταξον* словом *πάταξω*. Qui scandalizantur, non in die scandalizantur, sed in nocte illa in qua proditur Christus (Те, кто соблазняются, не днем соблазняются, но в ту ночь, в которую предается Христос) (Ориген). Πάντες ὅμως — за исключением Иуды, которого не было с учениками. Ср. Пс. 68.

32. по воскресении же Моим предварю вас в Галилее.

Ср. Мк. 14:28.

Слова евангелистов почти буквально схожи. Προϋχοῦ значит «вести впе-

ред», «выводить», «предшествовать», «предварять», «опережать кого-либо». Предсказание о явлениях в Иерусалиме и около него опускается. Все ученики (кроме Иуды) были из Галилеи, и Иисус Христос указывает им, что Он встретит их или явится им на их родине. Ср. Мф. 28:10; Мк. 16:7; Ин. 21:1.

33. Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазняются о Тебе, я никогда не соблазнюсь.

Ср. Мк. 14:29.

Обыкновенно думают, что эти слова были следствием самоуверенности Петра. Гораздо лучше и правильнее объяснять их как выражение любви ко Христу. Судя по тому, что у Луки беседа Христа с Петром помещена раньше, чем они вышли на гору Елеонскую (Лк. 22:31–34; ср. 22:39), можно думать, что Петр изъявлял о своей преданности Христу не один раз. Заявление Петра было противоположно всем действиям и поведению предателя. Οὐδέποτε — никогда, а не в одну только эту ночь.

34. Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня.

Ср. Мк. 14:30; Лк. 22:34.

У всех синоптиков — разница в показании времени. По словам Матфея, троекратное отречение будет прежде, чем пропоет петух; согласно Марку — оно будет прежде, чем петух пропоет дважды; у Луки вообще со-

гласно с Матфеем, но вместо положительного трижды (τρίς) — до трех раз (ἕως τρίς; в русском переводе Луки неточно). Тут просто приблизительное указание на время отречения — самое раннее, утреннее пение петухов (см. комментарии к Мф. 20:3). У евреев это был один из способов определения времени. И, вероятно, слова Христа не были поняты в ином смысле. По поводу разноречия евангелистов было много глумлений. Но все дело можно объяснить тем, что Матфей и Лука выражаются короче, а Марк — полнее. В пророческом предсказании или при его изложении во всяком случае нельзя требовать такой точности, какая желательна бывает многим критикам. Немало рассуждений велось и по поводу того, были или нет в Иерусалиме петухи. Говорили, что у иудеев они были редки, но иудеи не могли воспрепятствовать римлянам держать их. Здесь скажем только, что если бы ни у иудеев, ни у римлян и вовсе не было петухов в Иерусалиме, то и тогда предсказание Христа и его исполнение нисколько не потеряли бы своей силы. Главная цель предсказания, направленного против утверждений Петра о преданности Христу, — доказать, что, несмотря на его заверения, в самом скором времени, когда бывает пение петухов, он отречется от Него. Глубокая оригинальность и, так сказать, совершенно неожиданные обороты всего этого события указывают на его историческую действительность, которую мы можем вполне принимать даже независимо от точ-

ности или неточности частных обозначений обстоятельств или подробностей этого события.

35. Говорит Ему Петр: хотя бы надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики.

Ср. Мк. 14:31 — с отличиями в выражениях.

Желая обнаружить свою любовь, Петр теряет здесь веру в истинность слов Христа и возражает Ему только с теплотой любви. Ошибка Петра основывалась на недостаточном и неточном знании характера предстоящих событий. Даже сама смерть со Христом показалась Петру менее страшной, чем то, что скоро произошло в действительности. Апостолы заявили о своей преданности по примеру Петра. Можно предполагать, что злодеяние Иуды, ушедшего с вечери, теперь для них по крайней мере отчасти разъяснилось и они спешат выразить свой протест против его действий, заявляя, что они не поступят так, как Иуда. В заявлениях Петра и учеников можно видеть косвенное указание на то, какой казалась им личность Спасителя. Он не был в их глазах обыкновенным человеком, но таким, с которым можно было даже умереть (σὺν σοὶ ἀποθανεῖν — Матфей, συναποθανεῖν σοι — Марк). Обстоятельство, важное для апологетики.

36. Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания, и говорит ученикам:

посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там.

Ср. Мк. 14:32; Лк. 22:40.

Слово «Гефсимания» Иероним объясняет *vallis pinguiissima* (долина плодороднейшая), вероятнее производство от «гет шемет» — масличное точило. Место находилось на западной стороне Елеонской горы, внизу, и было первым по выходе из Иерусалима и переходе через поток Кедрон. Оно долго было не огорожено, но недавно его огородили и развели сад. Огороженное место в настоящее время занимает почти четырехугольник приблизительно 23х21 квадратных саженей и находится во владении католических монахов, которые пускают в сад и показывают его путешественникам. Там в настоящее время растет восемь старых маслин. Вероятно, те маслины, которые росли там во время Христа, были срублены, и на месте их выросли новые, которые также постарели. Рядом с католической Гефсиманией такой же сад устроен и греками. Какое место было действительно местом молений Христа, нельзя решить. Но подходя к загороженным садам или вступая в них, путешественник может быть уверен, что он находится на месте священнейших событий христианской истории. Слово «Гефсимания» по-гречески пишется по-разному: Γεθσημανεΐ, -σημανΐ и -σημανή. Из этих чтений более вероятным признается первое.

Посидите тут — μεΐνατε, стих 38, «здесь» — оригинальное греческое выражение αὐτοῦ вместо ὧδε, как у

Семидесяти (Быт. 22:5; Деян. 15:34; 18:19; 21:4). Наречие ἐκεῖ вероятнее относить к ἀπελθὼν — «отойдя туда» — ἐκεῖσε, а не к «помолюсь там», как в русском переводе. Выражение показывает, что, оставив учеников, Спаситель отошел в более тенистую часть Гефсимании для молитвы. «Он имел обыкновение молиться без них», т.е. без учеников (свт. Иоанн Златоуст). Так как Пасха всегда праздновалась евреями во время мартовского полнолуния, то следует думать, что луна в это время освещала Гефсиманию своим тихим блеском.

37. И, взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, начал скорбеть и тосковать.

Ср. Мк. 14:33.

Марк поименно называет всех трех учеников, Петра, Иакова и Иоанна. В 36-м стихе Матфея излагается намерение Христа, теперь — Его действие, которое заключалось в отдалении от восьми учеников вместе с тремя, наиболее доверенными, бывшими с Ним при воскрешении дочери Иаира и на горе Преображения. Он немного шел сначала с ними, и они могли заметить, как Его душу начала постигать скорбь, печаль (λυπεῖσθαι) и Он начал тосковать. Это последнее русское слово точно, но оно не выражает всего смысла греческого ὀδῆμονεεΐν. Оно происходит от ὀΐμος с отрицанием ὀ и значит, собственно, «удаляться от народа», «таиться», «скрываться, быть нелюдимым». Смысл тот, что Спаситель, находясь среди людей, как бы пребывал

в безлюдной пустыне и почувствовал то, что чувствуют обыкновенно люди, удаляющиеся в далекие страны из своего отечества, — тоску по родине. Скорбь и тоска Спасителя не были, конечно, в собственном смысле тоской по родине, но сильно походили на это тяжелое чувство, которое свойственно изгнанникам из своего отечества, ими любимого. Это крайне тяжелое и подавляющее душевные силы и способности чувство. Оно бывает, говорят, даже совершенно невыносимо, и человек иногда жертвует всем, чтобы возвратиться на родину. Мы яснее представим, как тяжело было это чувство, если скажем, что оно соединялось с предчувствием близкой смерти и было вместе с тем «мировой скорбью», которая свойственна бывает немногим слишком утонченным и возвышенным натурам. Но говоря вообще, мы не можем постигнуть скорби и тоски Спасителя во всей их глубине, потому что «не можем выступить из своей органической сферы, подобно тому, как орел не может подняться выше той атмосферы, в которой летает».

38. Тогда говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною.

Ср. Мк. 14:34.

Чрезмерная печаль и скорбь выражаются у обоих евангелистов двумя словами: *περίλυτος* — *valde tristis* и *ἕως θανάτου* — до смерти, — как будто такая скорбь, которая сама по себе может довести до смерти, скорбь, свойствен-

ная всем живым существам при разлуке с жизнью. Неизвестно, были ли какие-либо внешние проявления скорби Спасителя, кроме сказанных Им слов, заметные для учеников, т.е. выражавшиеся в Его наружном виде, или же ученики узнали о Его скорби только после того, как Он сказал им об этом. Приглашение, обращенное к ученикам, побыть поблизости около Него в эти тяжкие минуты и бодрствовать (*γρηγορεῖτε* — не спите) служит выражением тягчайшей скорби, во время которой человек особенно ищет близости к себе людей и заботится об их особенном сочувствии.

39. И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.

Ср. Мк. 14:35; Лк. 22:41.

Лука поясняет: отошел от учеников на расстояние, на какое можно забросить камень, — приблизительное определение расстояния, вполне понятное. На таком расстоянии три ученика не могли расслышать всех молитвенных слов, произнесенных Спасителем, но были в состоянии уловить некоторые моменты Его молитвы. Как это ни странно, во многих кодексах здесь употреблено слово, совершенно противоположное слову «*отойдя*», и значит «*подойдя*» (*προσελθών*) у Матфея и Марка. Это считали ошибкой переписчика, который здесь вставил лишнее *σ* и написал *προσελθών* вместо *προελθών* (так в BMPS, Вульгате и

Сиро-синайском). Следовательно, согласно некоторым чтениям, выражение значит не то, что Спаситель отошел от учеников немного, а что приблизился к ним немного. Считать это выражение ошибкой переписчика нелегко, потому что σ встречается у двух евангелистов. Можно думать поэтому, что Спаситель, удалившись на расстояние, на которое можно бросить камень, потом опять немного приблизился к ученикам. Такое толкование примиряет показания Матфея и Марка с показанием Луки, который говорит только об удалении (ἐπισπάσθῃ). Понятно, что μικρόν (немного) может относиться только к προσελθών, а не к ἔλεσεν. Во время Своей молитвы Спаситель *пал на лице Свое*, т.е. пал на землю и, может быть, распростерся, хотя об этом последнем и нельзя непременно заключать из ἔλεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ (Матфей) или ἐπὶ τῆς γῆς (указывается на неоднократное падение на землю — Марк). Оба эти выражения можно понимать так, что Он преклонил только колена (Лука) и лицом наклонялся до земли. Повторял ли Спаситель одни и те же слова во время Своей молитвы или прибавлял и другие, неизвестно. Три ученика, которым они были слышимы, сохранили только то, что изложено в разбираемом стихе и параллелях. Спаситель молился о том, чтобы, если возможно, Ему не подвергаться страданиям, которые Он называет «чашей страданий» (см. комментарии к Мф. 20: 22). Но Он при этом отклоняет, так сказать, действие Своей собственной

человеческой воли и желает, чтобы все было так, как угодно Отцу.

40. И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?

Ср. Мк. 14:37.

Вместо προσέρχεται («приходит») теперь у обоих евангелистов просто ἔρχεται — «идет». Три раза у Матфея и Марка повторяется «и»: «и идет», «и находит», «и говорит». В этом повторении видят «простой пафос» евангельского рассказа. По всей вероятности, ученики первоначально с напряжением следили за молитвой Христа. Но вследствие этого самого напряжения еще более усилилось их утомление во время бессонной и страшной ночи. Глаза друзей Христа отяжелевают от скорби (Лк. 22:45), и это было в то время, когда враги Его бодрствовали. Подойдя к ученикам, Господь обращается к Петру. Он более всех мог оказать Ему сочувствие, поддержать и утешить Его во время тяжелой предсмертной агонии. Но, обращаясь к Петру, Он говорит всем ученикам: *так ли не могли вы*, т.е. так неужели у вас не стало силы, терпения, самообладания, чтобы удержаться от сна. Слово «так» указывает на противоположность между тем, что было в действительности, и тем, чему следовало быть. Ученики должны были бодрствовать, но вместо того спали. В речи нет и тени упреков и обличений, а скорее выражается в ней та же печаль и скорбь. Μίαν ὥραν — *один час* — счи-

тается указанием, что Христос молился один час. Но слово это следует принимать в общем значении непродолжительного времени, хотя и возможно, что Христос молился около часа.

41. бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна.

Ср. Мк. 14:38.

Простейшее, совершенно немногословное и чуждое всякого упрека объяснение состояния учеников. Они уснули, но им нужно было бодрствовать и молиться. Им предстояли искушения. Бодрствование заставило бы их быть на страже, а молитва сделалась бы для них орудием для отражения искушений. Наставление всем людям, которым угрожает искушение. Дух сам по себе всегда бывает бодр, но он уступает немощи плоти. Не дух, а плоть бывает причиной искушения человека. Сам Спаситель в это время подвергался сильнейшему искушению — пройти мимо чаши страданий, которую дал Ему пить Отец Небесный. Подчинение воле Отца, бодрствование и молитва предохраняли Его от согласия на это искушение.

42. Еще, отойдя в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя.

Ср. Мк. 14:39.

Теперь у Матфея и Марка ἀπελθὼν вместо προσελθὼν, как и в 44-м стихе.

Ученики проснулись и опять были оставлены. «В другой раз» некоторым кажется плеоназмом, повторением слова «еще». Но если бы опустить выражение, то можно было бы думать, что Христос подходил к ученикам и отходил от них несколько раз. Марк, впрочем, пропускает это выражение. Но Матфей в данном случае желает соблюсти особую точность. Слов «чаша сия» нет в лучших рукописях. Вместо них «это» (τοῦτο): «если не может это миновать Меня...». Согласно Марку, слова Спасителя были те же, какие были Им произнесены в первый раз. Но, согласно Зигавину, εἰκὸς δὲ καὶ ἐκεῖνον (т.е. слово), καὶ τοῦτο εἰλεῖν (по-видимому, сказал то и другое), т.е. и первые слова, и те, которые изложены у Матфея. Теперь в этой молитве содержится просьба, обращенная к Богу, не столько о том, чтобы Христа миновала чаша страданий, сколько об исполнении самой воли Божией. Молитва напоминает третье прошение молитвы Господней.

43. И, придя, находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели.

Ср. Мк. 14:40; Лк. 22:45.

У Марка с незначительными изменениями в речи и добавлением: *и они не знали, что Ему отвечать*. То, что указанные слова Луки и дальнейшие относятся именно к этому моменту страданий в Гефсимании, представляется более вероятным, чем отнесение их к первоначальным моментам молитвы.

44. И, оставив их, отошел опять и помолился в третий раз, сказав то же слово.

Ср. Лк. 22:43–44.

Марк не говорит о том, что молитва была троекратная. Но, согласно Мк. 14:41, Спаситель возвращается к ученикам *в третий раз*. В молитве об исполнении воли Отца было выражено согласие предать Себя в руки смерти, которая была путем возвращения Христа в лоно Отца. Неоднократное возвращение к ученикам свидетельствовало как бы о любви к покидаемой жизни. Цан сравнивает эти действия Христа с колебаниями магнитной стрелки, которая, будучи отклонена от полюса, через некоторое время после дрожаний и колебаний опять становится неподвижной и указывает, в каком направлении находится полюс. Нельзя думать, что во время молитвы Христос повторял одни и те же слова.

45. Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы все еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников;

Ср. Мк. 14:41; Лк. 22:45–46.

Некоторые считали слова Христа «*вы все еще спите и почиваете*» за иронию, порицание и сарказм. С этим нельзя согласиться, потому что совершенно невероятно, чтобы Спаситель стал иронизировать или выражаться саркастически в столь важные и торжественные минуты Своих страданий. Τὸ λοιπόν, встречающееся у Мат-

фея и Марка, значит «к концу», «напоследок», «впрочем» (в русском переводе — *все еще*; в Вульгате — *jam*). На других языках выразить здесь греческую речь довольно трудно, и потому выражение переводят по-разному, а иногда и совсем не переводят. Евфимий Зигавин добавляет произвольно εἰ δύνασθε — если можете, спите и почивайте. Некоторые считали эту речь вопросительной.

Смысл: вот, наступил конец, осталось очень мало времени. Спите и почивайте! Затем быстрый и неожиданный оборот речи: *вот, приблизился час!* Слово ἰδοὺ указывает на неожиданность и важность предстоящих событий; оно употреблено два раза, в этом и следующем стихе. Но смысл его в обоих стихах не один и тот же. Здесь указывается на важность момента, когда Сын Человеческий предается в руки грешников.

46. встаньте, пойдём: вот, приблизился предающий Меня.

Ср. Мк. 14:42.

Противоположение речи предыдущего стиха: спите и почивайте. Теперь: пробуждайтесь, поднимайтесь (ἐγείρεσθε). Слова, изложенные в стихах 45–46, сказаны были, несомненно, одновременно и без промежутка. Неподражаемый реализм в изображении быстрой смены исторических событий. Ἀγόμεν вместо πορεύομασθε — у греков слово часто употреблялось полководцами как военный термин, когда нужно было звать воинов на борьбу, подвиги и страдания.

47. И, когда еще говорил Он, вот Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных.

Ср. Мк. 14:43; Лк. 22:47; Ин. 18:3.

Все синоптики повторяют выражение «один из двенадцати». Как будто это казалось им особенно удивительным, ни с чем несообразным и крайне чудовищным! Втайне подготавливавшаяся измена Иуды теперь переходит в открытую его деятельность. Иуда сделался предводителем. Как видно из сопоставления евангельских заметок, разбросанных в разных местах, он вел за собой отряд римской когорты с хилиархом (σπεῖρα — Ин. 18:3, 12), первосвященнических служителей и рабов. Возможно, что здесь присутствовали и некоторые из самих первосвященников и старейшин, если понимать слова Луки (Лк. 22:52) буквально. Всю эту толпу Матфей называет ὄχλος πολὺς (*множество народа*), а Марк и Лука просто ὄχλος. Множество народа было, очевидно, необходимо потому, что опасались неудачи вследствие народного возмущения. К римской когорте присоединили частных (не военных) лиц, чтобы придать, очевидно, всей этой толпе более внушительный вид. Может быть, мечами были вооружены только воины из римской когорты; остальные шли с палками или дубинками (ξύλα, fustes). Иоанн добавляет: *с фонарями и светильниками*.

48. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его.

Ср. Мк. 14:44.

Марк добавляет: *и ведите осторожно*. Некоторые задавали вопрос, для чего Иуда дал знак, когда Христос был всем хорошо известен. Ориген дает на этот вопрос весьма оригинальный ответ: «До нас дошло предание о том, что Он (Иисус Христос) имел два вида: один — тот, в котором Он казался всем, а другой — во время Его Преображения пред учениками на горе, когда лицо Его просияло, как солнце. Более того, каждый видел Его таким, каким видеть был достоин. И когда Он Сам (тут) был, то казался многим как бы не Собою Самим. Поэтому хотя Его и часто видала толпа, шедшая с Иудой, однако было нужно, по причине Его Преображения, чтобы Иуда указал на Него». Указывая на Ин. 18:4–6, Ориген замечает: «Видишь, что Его не узнали, хотя и часто видели, вследствие Его Преображения». Мы не думаем, чтобы для объяснения знака, поданного Иудой, было нужно прибегать к такому толкованию. Указание или знак требовались просто потому, что была ночь, Иисус Христос был не один и само место, где Он находился, доставляло, может быть, возможность бегства. На знак Иуды можно поэтому смотреть как на простую предосторожность и точность, устраняющую всякую возможность ошибки. Чтобы не было никакой ошибки, — так мог говорить Иуда сопровождавшей его

толпе, — берите того, кого я поцелую. Это был такой знак, который превосходил всякие другие знаки своей ясностью и несомненностью. Но, не считая мнение Оригена пригодным для объяснения причин знака, поданного Иудой, мы можем, однако, вполне допустить, что слова Оригена имеют весьма глубокий смысл. Не только христиане, но и язычники знали и знают о Христе. Но каждому Он представляется в тысячах различных видах, соответственно образованию и развитию, умственному и нравственному. Можно даже говорить, что каждый человек носит в своей душе своего собственного Христа. Оставаясь одним в тем же, Он является в разном виде мужчинам и женщинам, здоровым и больным, богатым и бедным, ученым и простым. Предание, на которое указывает Ориген, могло быть только рефлексом этого в высшей степени замечательного, легко понятного и исторического факта. Если Христос обладает такой силой, превосходящей в высшей степени силу других известных и знаменитых в истории личностей в духовной сфере, то отнюдь нельзя совершенно отрицать, что, и находясь во плоти, Он также представлялся разным лицам под различными видами, и они то узнавали, то не узнавали Его (ср. Мф. 14:26; Мк. 6:49; Лк. 7:49; Ин. 1:10).

ἔδωκεν (*дал*) — *dedit*, вероятно, при самом приближении ко Христу или несколько ранее. Это был скорее импровизированный, чем заранее обдуманный и условленный знак.

49. И, тотчас подойдя к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его.

Ср. Мк. 14:45; Лк. 22:47. Речь у Луки короче, чем у других синоптиков. Они пропускают весь рассказ Ин. 18:4–9.

По русскому переводу «*тотчас*» относится к «*подойдя*». Мейер объясняет: тотчас после того, как Иуда дал знак. В Сиро-синайском кодексе порядок несколько изменен, сначала говорится о целовании, потом о приветствии. В Александрийском кодексе опущены слова «*и поцеловал Его*». То, что было, хорошо выражено у Марка: *и, придя, тотчас подошел к Нему и говорит: Равви!* (один раз — по лучшим чтениям) *и поцеловал Его*. Евангелисты указывают вообще на быстроту действий Иуды, но мельчайшие детали события на основании их показаний трудно определить. Глагол *κατεφίλησεν* (поцеловал) отличен от употребленного в 48-м стихе *φιλήσω* (поцелую) и не выражен в русском и других переводах. Лучше можно передать значение его так: «расцеловал», — может быть, несколько раз, но, вероятнее, только один, причем целование было не только всем видно, но и слышно. Иуда как бы чмокнул, целуя Христа. Какая тут противоположность всякому истинному, нелицемерному, происходящему от любви целованию! Какая глубокая и несомненная правдивость повествования! Кто мог выдумать что-нибудь более простое и вместе с тем в немногих словах так хорошо выразить всю глубину человеческого падения! Неудивитель-

но, если «целование Иуды» вошло в поговорку. В двух словах тут целый психологический очерк, целая нравственная система. С одной стороны, Иуда хочет прикрыть своим целованием душевную низость и крайнюю подлость. С другой, целование — знак любви — делается символом самого ужаснейшего предательства и злобы. Всякий, подумав об этом, скажет, что так бывает и даже очень часто в действительной жизни. Слово «радуйся» (χαῖρε) было обычным приветствием и по смыслу вполне равняется нашему «здравствуй!»

50. Иисус же сказал ему: друг, для чего ты пришел? Тогда подошли и возложили руки на Иисуса, и взяли Его.

Ср. Мк. 14:46; Лк. 22:48.

В русском переводе речь вопросительная: *для чего ты пришел?* При толковании этого стиха встречаются очень серьезные филологические затруднения. Доказано, что если бы речь была вопросительной, то вместо ἐφ' ὃ πάρεи стояло бы ἐλὶ τῆ πάρεи, и отсюда не найдено исключений в дошедших до нас памятниках греческой литературы. На этом основании речь Христа к Иуде ни в каком случае (вопреки русскому и другим переводам) нельзя считать вопросительной. Да и на основании внутренних соображений понятно, что Спаситель не мог предложить Иуде такого вопроса, не мог спрашивать его, для чего он пришел, потому что это было, без сомнения, Христу хорошо известно. Но если эта

речь не вопросительная, то получается одно только придаточное предложение без главного: *для чего ты пришел*. Чтобы объяснить это, прибегали к различным догадкам и предположениям. Бласс (Gram., S. 172) считает совершенно невероятным применение ὅτις или ὅς в прямом вопросе, за исключением случаев, когда ὅ, τι — «почему» — ставится, по-видимому, вместо τί. Так в Мф. 9:11, 28; 2:16 и др. Несмотря, впрочем, на это утверждение, Бласс говорит, что ἐτοῦρε есть испорченное αἶρε — «возьми то, для чего ты пришел». Такое мнение представляется, однако, ни на чем не основанной догадкой, потому что чтение ἐτοῦρε, ἐφ' ὃ πάρεи доказывается сильно. В эльзевирском издании: ἐτοῦρε, ἐφ' ὃ πάρεи — чтение это должно быть отвергнуто, хотя его принимают Златоуст, Феофилакт и другие (у Иеронима вопросительное предложение, как в Вульгате: amice, ad quid venisti?). Евфимий Зигавин замечает, что ἐφ' ὃ πάρεи следует читать не как вопросительное предложение, ибо Спаситель знал, зачем пришел Иуда, но как воззвание, ибо оно означает: то, для чего ты пришел, делай (подразумевается πράττε) согласно своему намерению, оставив покрывало. Наконец, некоторые понимали выражение как восклицательное: друг, на что ты приходишь или являешься! Πάρεи можно производить от εἶμι и от ἵεναι (Цан). Наиболее представляется вероятным, что здесь просто недоговоренная речь, после которой можно было бы поставить многоточие. Смысл тот, что Иисус

Христос не успел еще договорить Своих слов Иуде, как подошли воины и наложили на Христа руки. При этом толковании дальнейшую речь можно только подразумевать, но что именно подразумевать, сказать очень трудно.

Слово ἑτοῦρος («товарищ», «друг», у Лк. 22:48 — *Иуда*) употреблено не в том смысле, что Христос хотел назвать Иуду Своим другом или товарищем, а как простое обращение, которое употребляется у нас по отношению к лицам, нам неизвестным: «любезный» и др. У Луки добавлено: «целованием ли предаешь Сына Человеческого?» — выражение, которое также можно не считать вопросительным: «Иуда, ты лобзанием предаешь Сына Человеческого» — простое констатирование факта и обличение Иуды за его лицемерный поступок.

По данному Иудой знаку прибывшие быстро подошли, возложили на Иисуса Христа руки, несомненно, связали их (Ин. 18:12), взяли и повели с собою.

51. И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо.

Ср. Мк. 14:47; Лк. 22:50; Ин. 18:10.

Синоптики выражаются неопределенно — один из них, кто-то, некто из бывших с Иисусом и пр. Но Иоанн называет здесь Петра. В этом умолчании видят одно из доказательств раннего происхождения синоптических Евангелий, когда прямо упоминать имя Петра было опасно. Поступок Пе-

тра вполне согласуется с его обычной горячностью и несдержанностью. Но откуда у него взялся меч (μάχαρα — у всех евангелистов)? Был ли меч у одного только Петра или же и у других апостолов? Носили ли все они или один Петр свои мечи с дозволения Христа или только, так сказать, без Его ведома? Вот труднейшие вопросы. Но как бы мы ни объясняли это место, мы должны твердо установить наперед, что здесь нет ни малейшего одобрения смертной казни, вопреки мнениям разных современных книжников, фарисеев и лицемеров, потому что даже с чисто априорной точки зрения ни в каком случае нельзя допустить, чтобы Христос, хотя бы только в исключительных случаях, когда-либо одобрял смертную казнь. Присутствие меча у Петра Златоуст и другие объясняли тем, что это был не меч, а просто нож, нужный для заклания пасхального агнца, взятый Петром с пасхальной вечери. Это мнение — единственное, которое может быть принято. Употребленное здесь слово μάχαρα лат. *culter*, евр. «херев», означает прежде всего нож, который употреблялся при заклании жертвенных животных, потом кинжал и вообще короткий меч, а большой и широкий меч назывался ρομφαία. По всей вероятности, один Петр — но едва ли Иоанн, приготовлявший вместе с Петром пасхальную вечерю (Лк. 22:8), — взял с собой этот нож, не спросив Иисуса Христа, так как в противном случае трудно было бы объяснить дальнейшие слова Христа в 52-м и по-

следующих стихах. Нож взят был, конечно, не с военными целями, но на случай опасности — предусмотрительность, весьма характерная для Петра. При взятии Христа Петр хотел защищаться, не рассуждая о том, что это было бесполезно. Он, простерши или протянув руку, *извлек меч*, — вероятно, не из ножен, но привязанный — выражение у Ин. 18:11, *ножны* (у Матфея — *место*) может означать вообще всякое место, куда можно закладывать нож (θήκη), — и ударил первосвященнического раба, может быть, с намерением отсечь или рассечь ему голову, но, очевидно, промахнулся и отсек ему только ухо. Ухо по-гречески не οὖς, а (у Матфея и Иоанна — ὠτίον, у Марка — ὠτόριον) уменьшительное от οὖς и означает, собственно, «ушко». Уменьшительные (τὰ ῥυνία — носики, τὸ ὀμμάτιον — глазок, στήθιδιον — грудка, χελύδιον — губка, σαρκίτιον или σαρκίδιον — тельце, кусочек мяса) часто употреблялись в греческой народной речи.

52. Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут;

Ср. Лк. 22:51; Ин. 18:11.

Спаситель повелевает Петру оставить свой нож без употребления. Далее приводится причина, почему это так. Элфорд считает «мечом погибнут» заповедью и говорит, что здесь не только будущее, но и будущее повелительное: пусть мечом погибнут или должны погибнуть. При

таком толковании смысл слов Христа был бы ясен, но в подлиннике нет повелительного наклонения будущего времени. Иларий говорит: «Не все, которые носят меч, обыкновенно мечом погибают. Многие погибают от горячки или от какого-нибудь другого случая — те, которые пользуются мечом или по должности судей или вследствие необходимости сопротивления разбойникам». Августин затруднялся толкованием этих слов. Другие думают, что здесь общая мысль, напоминающая древний закон о мести (Быт. 9:6), или народное выражение (поговорка), по которому наказанием для каждого служат его недостатки (ср. Откр. 13:10). Нельзя эти слова относить только к Петру, потому что — независимо от их общего смысла — несомненно, что Петр никогда после того не поднимал ни на кого меча и, однако, сам погиб от меча; или что изречение относилось к иудеям, погибшим от меча римлян, потому что в этой самой толпе, взявшей Христа, именно римляне, вероятно, и владели мечами. Не остается ничего больше, как понимать выражение только в общем смысле, и если мы раскроем ветхозаветную Библию, то найдем множество подобных же общих изречений, например, у Сираха, в Притчах и др., которые нельзя принимать в совершенно безусловном смысле, не допускающем никаких исключений. Так и слова Христа допускают множество исключений, в общем своем значении не переставая быть вполне верными. Несомненно только,

что Христос, произнося Свои слова, запретил всем людям иметь меч и употреблять его в качестве защиты или для производства насилия. Отступление ветхого человека от этой истины вследствие необходимости или каких-либо других причин могут иметь опасные последствия для него же самого — поднимая меч, он его само одобряет поднятие его и другими, и это может пасть на его собственную голову.

53. или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?

Только у Матфея. Буквально: «неужели ты думаешь, что Я не могу призвать Отца Моего и Он не поставит около Меня больше, чем двенадцать легионов Ангелов?» Слово «умолить» есть не собственный перевод греческого глагола *παράκαλεω*, сложного из *παρά* — «у» (означает близость) и *καλέω* — «зову», значит, призываю кого-нибудь к себе, чтобы призываемый находился близко. «Молить», «умолять» выражается другим глаголом — *προσεύχεσθαι*, который употребляется специально для обозначения молитвы. Все предложение следует считать вопросительным, а не только кончая словами «Отца Моего». Но последняя половина стиха имеет при этом скорее утвердительный, чем вопросительный смысл. «Двенадцать» поставлено в соответствие не столько с числом апостолов, которых было теперь одиннадцать, сколько с числом

апостолов вместе с Самим Иисусом Христом. Смысл тот, что, по мысли Петра, двенадцать лиц могли выступить теперь против вышедшего для взятия Христа народа. Но, говорит Спаситель, никакой защиты ни Ему, ни апостолам не нужно. Если бы потребовалась защита, то были бы посланы Богом двенадцать легионов Ангелов. Легион — отряд римского войска до 6 000 человек. Понятно, что выражение Христа следует понимать в общем смысле, что на Его защиту явилось бы великое множество Ангелов. «Теперь» ставится в одних рукописях пред «умолить» (как в русском переводе) и после слов «предоставит» — в других. Последнее чтение более вероятно (как в Вульгате — *modo*). Слово, вероятно, вставлено было пред «умолить» потому, что переписчикам казалось нецелесообразным, чтобы Христос не мог *теперь* же умолить Отца и совсем не сказал об этом.

54. как же сбудутся Писания, что так должно быть?

Ср. Ин. 18:11 (конец) — в других выражениях и почти о другом предмете.

Предложение вопросительное, хотя некоторые думали и иначе. Ссылка не на отдельные места Писания, а на все Писание (ср. Лк. 24:44). Сознание Христа в такие минуты, когда Его вели на страдания, что именно теперь и именно на Нем исполняются слова Писания, несвойственно обыкновенным людям.

55. В тот час сказал Иисус народу: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня.

Ср. Мк. 14:48–49; Лк. 22:52–53.

Иоанн замечает, что воины и тысячачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его (Ин. 18:12). Слова, приведенные синоптиками, произнесены были, вероятно, во время пути к Иерусалиму, на что указывает употребленное у Матфея неопределенное обозначение времени (*в тот час*), т.е. в тот час, когда Христос был взят и связан. В словах Христа слышен горький упрек. Самое первое поругание заключалось в том, что Он к злодеям причтен был (Ис. 53:12). Но Он не был ληστής, разбойник. Это сильно выражено в словах «сидел Я» (ἐκάθηζόμην), которые, с одной стороны, указывают на обычай Христа учить в храме «сидя», а с другой — на полную противоположность Его мирной и спокойной деятельности деятельности разбойников, подвижной, тайной и полной опасностей. На людей, взявших Христа, такое разоблачение всей бессмыслицы содеянного не повлияло и не могло повлиять, потому что они были простыми исполнителями высших велений, как в весьма узком (велений первосвященников), так и в самом широком (велений Божиих) смысле. Но если слова Христа не были назидательны для окружающих Его лиц (хотя, может быть, и не безусловно), то они глубоко назидательны

для нас. Как часто бывало, что с оружием и дреколями выступали против людей, которые занимались совершенно мирной деятельностью! Лука добавляет: *но теперь ваше время и власть тьмы.*

56. Сие же все было, да сбудутся писания пророков. Тогда все ученики, оставив Его, бежали.

Ср. Мк. 14:50–51.

Речь у Марка: καὶ οὐκ ἐκράτησάτε με ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί (и вы не брали Меня, но да сбудутся Писания) показывает, что слова у Матфея сказаны были Самим Христом, а не являются вставочным замечанием евангелиста. Такое понимание естественно. Сначала Спаситель сказал ученикам, что на Нем должны исполниться Писания (стих 54), теперь говорит сопровождавшему Его народу о том же и почти в тех же словах. Как там, так и здесь нет ссылки на определенные места Писания. Под «писаниями пророков» понимается весь Ветхий Завет. Ὅλον (*все*) показывает, что слова Христа относились ко всем событиям Его взятия под стражу.

Видя бесполезность сопротивления и почувствовав страх, ученики разбежались. Это бегство непрямо показывает, как страшны и серьезны были наступившие события и как страшны были те люди, в руки которых был предан Христос. Из Евангелий не видно, чтобы учеников в самом начале взятия Христа кто-нибудь трогал или даже подозревал в чем-либо. Однако на них напал такой ужас, что

они считали нужным бежать. Разбежались все ученики, не исключая самых преданных. Христос среди Своих врагов остался один. Это было Им предсказано (Мф. 26:31). Исполнение предсказания носит на себе такие внутренние и внешние признаки исторической достоверности, что сомневаться в действительности передаваемых событий могут только немногие. У Марка (Мк. 14:51–52) здесь добавочный рассказ о следовавшем за Христом юноше.

57. А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику, куда собрались книжники и старейшины.

Ср. Мк. 14:53; Лк. 22:54; Ин. 18:13–14.

Иоанн свидетельствует ясно, что сначала Иисус Христос отведен был к первосвященнику Анне. Но был ли первый допрос именно у Анны, сомнительно. Анна был прежде первосвященником, но теперь был заштатным, находился на покое, как сказано выше. Оба они, Анна и Каиафа, были людьми злыми и, по-видимому, совершенно ничтожными. Неизвестно, хотели ли взявшие Христа выразить своим поступком почтение к Анне, или он принимал деятельное участие в заговоре Христа и все делалось согласно его распоряжениям. Анна отослал связанного Христа к своему зятю, первосвященнику Каиафе, куда и собрались, по свидетельству Матфея, *книжники и старейшины*, согласно Марку — *первосвященники и старейшины и книжники*, а Лука упоминает

только о доме первосвященника. Это было неофициальное собрание синедриона в ночное время. Анна и Каиафа жили, вероятно, на одном дворе, хотя и в разных домах.

58. Петр же следовал за Ним издали, до двора первосвященникова; и, войдя внутрь, сел со слушателями, чтобы видеть конец.

Ср. Мк. 14:54; Лк. 22:54–55;
Ин. 18:15–16.

Иоанн сообщает здесь живые подробности очевидца событий, каким образом Петру удалось войти во двор первосвященника. Первоначально ученики разбежались. Они, конечно, не могли убежать куда-нибудь далеко. Когда панический страх миновал и они увидели, что им самим бояться нечего, то под покровом ночи некоторые из них по крайней мере пробрались незаметно в Иерусалим, и им удалось войти даже в самый двор первосвященника. Это были Петр и Иоанн. Об остальных же ничего не слышно до самого времени Воскресения. Петру, вероятно, особенно хотелось узнать, каков будет *конец*. Желая его видеть, он допускает действия, которые, можно сказать, были больше действиями любви и преданности, чем строго обдуман-ными.

Объяснить дальнейший порядок изложения событий евангелистами здесь очень трудно. Если следовать Луке (Лк. 22:56–62), то дальнейшим событием было отречение Петра (Мф. 26: 69–75; Мк. 14:66–72). Если Матфею и Марку, то Мф. 26:58 и Мк. 14:54–55

нужно считать как бы введением к дальнейшей трагедии отречения Петра, прерванной теперь допросом Христа. Мы, естественно, будем следовать изложению Матфея.

59. Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти,

Ср. Мк. 14:55.

Слова «старейшины» нет в лучших кодексах, как и у Марка, рассказ которого сходен, но не буквален. Слово, вероятно, первоначально было поставлено на полях и потом перешло в текст. Говоря об этом событии, Меркс рассуждает: «Зачем им (т.е. судьям Христа) нужно было искать лжесвидетельства, когда они были убеждены, что Иисус виновен? Ложных свидетелей приглашают раньше, чтобы действовать наверняка, а здесь все представляется делом случая. Восточные знают очень хорошо, как добывать свидетельства, даже ложные. *Ψευδομαρτυρία* есть древний (*uralte*), проникший во все греческие, латинские, армянские и мемфитские кодексы тенденциозный подлог». Однако уже при первом знакомстве с показаниями евангелистов видим, что у них все дело представляется как бы *implicite* совершенно естественным. Первоначально враги Христа желают подождать, взять Его после праздника, чтобы не произвести народной смуты. Но предательством Иуды им доставляется неожиданный и благоприятный случай привести свой замысел в исполнение на самом

празднике. Не нужно забывать при этом, что для предания смерти требовался утвердительный приговор Пилата. Все это побуждает их немедленно же искать *лжесвидетельства*. Оно необходимо, и без него нельзя обойтись. Вопреки мнению Меркса трудно предоставить и изложить более живую и ясную картину того, что было, чем как это сделали евангелисты. Тут всякий, знающий, каковы бывают злые, бесчестные, подлеишие люди, найдет совершенно объективное и точное изложение событий. Все заставляло врагов Христа спешить и ввиду приближавшейся пасхальной субботы, и вследствие опасений, как бы Обвиняемый не избег заранее определенного Ему наказания. Собрание состоялось, вероятно, после 12-ти часов ночи (по нашему счету), после вкушения пасхального агнца. Забыто было, как и часто забывается при подобных обстоятельствах, что наступил праздник Пасхи и что спорадические и неясные постановления устного и письменного закона предписывали в день опресноков, следовавший за пасхальной вечерей, ничего не делать. Все это так глубоко характеристично и понятно, что не требует даже и объяснений.

60. и не находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли. Но наконец пришли два лжесвидетеля

Ср. Мк. 14:56–57.

Очевидно, что вопреки желанию врагов Христа избавиться от Него при возможно меньшем шуме, события

начали уже возбуждать этот шум и грозили народной вспышкой. Для взятия Христа вышло *множество народа* (стих 47). Уже одно это обстоятельство показывает, что медлить и таиться было невозможно. Враги Христа походили теперь на людей, примкнувших к движущейся народной толпе, которая постепенно разрастается. Они начали двигаться вместе с толпой не туда, куда, может быть, хотели, но куда двигалась толпа. Этим движением толпы вполне объясняется и появление πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων — выражение, которое объясняется у Марка, πολλὰ γὰρ ἐψευδομαρτύρουں κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαί αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν — буквально: многие лже-свидетельствовали против Него и равными (лже-свидетельствам, на основании которых можно было осудить на смерть) эти свидетельства не были. Толпа как бы уловила желания и намерения своих народных начальников. Им ничего не нужно было, кроме лже-свидетелей. И толпа немедленно их высылает. Но они никуда не годны, их свидетельства противоречивы и не ведут к цели. Неизвестно, что говорили эти многие лже-свидетели. Но если бы евангелисты сообщили нам, что как только Иисус Христос приведен был на суд к первосвященнику, то немедленно выступили заранее приглашенные им лже-свидетели, которые и обвинили Его в преступлениях, наказываемых смертью, то мы, вероятно, нелегко и нескоро поверили бы их рассказам. Нужны были как можно скорее лже-свидетели — но их не

было! Что это, как не самая действительная, неподдельная и ничем не фальсифицированная историческая истина? Но, наконец (ὑστερον), выступили два свидетеля, свидетельства которых при этой очевидной лже-свидетельской скудости и нелепостях могли хоть сколько-нибудь походить на дело и прекратить эти поспешные и томительные искания лже-свидетельств. Двоих свидетелей было достаточно. Это было по закону (Втор. 19:15). Выражение Матфея на греческом (по лучшим чтениям) несколько характеристичнее, чем в русском тексте: «но наконец пришли два (*лже-свидетеля*) в подлиннике по лучшим чтениям нет)». Ср. 3 Цар. 21:13.

61. и сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его.

Ср. Мк. 14:58.

В три дня — в продолжение (διά) трех дней. Речь у Матфея краткая, простая и немногословная. Но у Марка слышно даже (на греческом), как здесь заплетается лже-свидетельский язык. Приглашенные лже-свидетели должны были говорить пред высшими народными начальниками. Естественно, если они пришли в смущение и говорили нескладно, грубо и неблагозвучно. Свидетели сами слышали когда-то речь Христа к иудеям (Ин. 2:19), и им самим показалось изумительным и странным Его заявление о том, что можно построить такое громадное здание в течение трех дней! Лица, искавшие лже-свидетелей и прино-

сившие лжесвидетельства, выставляли против Христа обвинение в уклонении от истины. Лжесвидетели излагают речь Христа (Ин. 2:19) своими словами, совершенно не так, как она излагается у евангелиста. Но сущность дела они передают вполне точно. Видно, что свидетели были из простой толпы и, вероятно, не стояли на той юридической высоте, на какой стояли сами собравшиеся судьи. Последние могли бы выставить против Христа более тяжкие обвинения, конечно, со своей собственной точки зрения. Они могли бы обвинить Его, например, в нарушении субботы или в изгнании бесов силой Веельзевула. Но, будучи судьями, они не могли быть свидетелями и потому не высказывают обвинений, непонятных простецам. Посторонние же свидетели свидетельствуют только о том, что казалось им особенно несообразным, бросалось им в глаза и тревожило слух.

62. И, встав, первосвященник сказал Ему: что же ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют?

Ср. Мк. 14:59–60.

В русском переводе — два вопроса. Первый вопрос понятен, второй: *что они против Тебя свидетельствуют?* — нет. Первосвященник не мог и, конечно, не хотел спрашивать Христа о том, что про Него говорили свидетели. В Вульгате один вопрос: *nihil respondes ad ea, quae isti adversum te testificantur?* — Ты ничего не отвечаешь (ничего не можешь сказать или

ответить) на то, что они против Тебя свидетельствуют? Этот перевод правилен и понятен. Но новейшие немецкие переводчики возвращаются к прежней конструкции, принятой в русском переводе (*nichts antwortest du? Was zeugen diese wider dich?*), с двумя вопросами. Такую конструкцию принимает и Бласс (Gram., S. 172 прим.). Основанием для принятия двух вопросов было преимущественно то, что ὑποκρίνομαι требует после себя πρός, так что если бы был один вопрос, то поставлено было бы ὑποκρίνη πρός τί. Но так бывает не всегда, ὑποκρίνομαι соединяется и с дательным, и с винительным без πρός (Кремер, Wort. S. 566). Таким образом, правильное считать всю речь 62-го стиха за один вопрос, а τί в настоящем случае может быть = ὅτι, хотя в этом последнем допущении и не представляется особенной надобности. Реальный смысл вопроса первосвященника, не зависящий от филологии и формы, понятен. Как бы ни были слабы и шатки лжесвидетельства, подсудимый должен дать ответ на них. Тут очень много психологии и наблюдается весьма точное знакомство евангелистов с действительностью. Против лица, которое желают обвинить, весьма часто, даже и теперь, выставляются самые ничтожные обвинения, в которых не видно никакого «состава преступления». И, однако, на такие обвинения требуют ответа. В подобных случаях происходит полное разделение правды формальной и правды реальной, и при таком суде, всегда свидетельствующем

о низком нравственном уровне самих судей, люди, реально чистые сердцем пред Богом и людьми, весьма часто делаются виновными в различных преступлениях, которые на самом деле не могут быть никому вменены как преступления. Ни лжесвидетельства, ни свидетельство о том, что Христос намерен был разрушить храм и в три дня восстановить его, не указывали на такие деяния, в которых был бы виден «состав преступления». И, однако, первосвященник требует ответа на такие обвинения.

63. Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?

Ср. Мк. 14:61.

Иисус Христос молчал потому, что в лжесвидетельствах не указывалось никакого преступления. Кроме того, молчание бывает всегда наилучшим ответом на всевозможную клевету и лжесвидетельства. Людей, которые лгут и намерены лгать, всегда бывает трудно убедить в истине, потому что на опровержения, в которых она разъясняется, они отвечают новой ложью. Хорошо видно, что все эти лжесвидетельства были только предлогом для обвинения, самый же действительный и главный пункт, за который первосвященникам нужно было осудить Христа, подобно какому-то привидению, отстраняется на самый задний план. Так, политические убеждения часто не преследуются сами по себе, но человек страдает от разных придирок, иногда не

имеющих и никакой связи с теми деяниями, которые считаются главным преступлением. То, что часто бывает в области политики, часто бывает и в области религии. Новизна религии Христа, ее нравственное несоответствие пониманию, обычаям и деятельности вертепа разбойников — вот в чем заключалось, в сущности, преступление Христа по взгляду этого вертепа. Но об этом неудобно было говорить, потому что это, в сущности, не было преступлением. Поэтому наблюдается придирчивость только к мелким фактам — все равно мнимым или действительным. Но судьи Христа хорошо понимают, что эти мелкие обвинения и лжесвидетельства не равняются (οὐδὲ οὕτως ἴση ἡ ἢ μαρτυρία αὐτῶν — Мк. 14:59), не соответствуют той цели, какая имелась в виду, — предать Христа смерти. Это вызывает первосвященника на более решительный шаг. Для чего собирать эти мелкие лжесвидетельства? Для чего тратить время на мелкие вопросы? Нужно обратиться к самому главному. Каиафа, вероятно, встал со своего места, находившегося в самом центре судейского полукруга, и направился к подсудимому. Среди судей, как нужно предполагать, воцарилось глубокое молчание. И вот первосвященник произносит торжественные слова: *заклинаю Тебя Богом живым...* Каиафа произнес не клятву, а зачатие. Он Богом живым заклинал Христа сказать ему правду. Первосвященник знал, что Христос прежде называл Себя так. Это было, по его мнению, самовозвышением, та-

ким присвоением высшего достоинства, на которое не может решиться ни один человек. Первосвященник желает теперь формально и перед всеми вынудить у Христа признание, что Он действительно повинен в таком преступлении.

64. Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных.

Ср. Мк. 14:62.

Лк. 22:66–70 следует, вероятно, относить ко второму, дневному, заседанию синедриона (ὡς ἐγένετο ἡμέρα — Лк. 22:66), когда Христос повторил то же исповедание. Но некоторые считают рассказ Луки параллельным настоящему рассказу на основании сходства Мф. 26:64; Мк. 14:62; Лк. 22:69. Вопрос об этом труден, и его решить теперь невозможно. Настоящее исповедание Христа было совершенно противоположно тому, к какому искушал Его диавол, предлагая Ему с кровли храма броситься вниз. Это было бы не словесным, а прагматическим исповеданием пред людьми Его собственного достоинства как Сына Божия. Тогда это было бы торжественно и изумленная толпа немедленно признала бы в Нем силы, свойственные только Сыну Божию. Но силой Божией Христос возведен был вместо горы искушения на гору Преображения. С этой высокой горы Он как бы бросился вниз и предстал теперь пред людьми в истинном, а не мнимом достоинстве Сына Бо-

жия. Но Он является теперь не в образе Царя, а связанного и униженного Раба Иеговы, и люди совершенно отказываются рукоплескать и торжествовать по поводу такого Его явления. Они сомневаются даже в том, действительно ли Он, Сын Божий. Они заклинаят Его сказать им об этом. И Христос утвердительно отвечает на это заклание.

Σ εἶπας, ср. стих 25. Как там это выражение не было клятвой, так его нужно принимать в том же смысле и здесь. Многие утверждают, что Христос здесь произнес клятву на том основании, что у иудеев не было обычая при ответах на клятву повторять те же самые слова, какие содержались в клятвенной формуле. Но против этого можно сказать, что в выражении σὺ εἶπας нет самого главного слова, которым иудеи выражали, что слова их произносятся под клятвой, а именно: «шевуа» или, может быть, «аминь» (см. трактат Шевуот: Талмуд, пер. Переферковича, т. 4, с. 359–402, особенно гл. 3–4). Невероятно, что Христос, говоривший «не клянитесь вовсе» (Мф. 5:34), Сам произнес теперь клятву. Ориген писал: «Он и не отрекся от того, что Он — Христос, Сын Божий, и не исповедал этого ясно (пес manifeste confessus est), но, как бы ставя самого заклинаящего свидетелем, потому что он сам в вопросе объявил Его Христом, Сыном Божиим, говорит: *ты сказал*». Высказывалось много и других соображений в подтверждении мысли, что Христос произнес здесь клятву, но она могла бы показаться

вынужденной при таких обстоятельствах. Подобные же слова сказаны были Пилату, но без заклатья (Мф. 27:11). Объясняли слова Христа даже в том смысле, что «это ты произносишь клятву, а не Я», «Я предоставляю тебе собственной совести ответить на данный тобою вопрос». С этим последним толкованием нельзя согласиться. Христос не произносил никакой клятвы. Тем не менее Его слова заключали в себе утверждение мысли, высказанной первосвященником, равносильное «да, да» (Мф. 5:37). То, что ответ Христа был утвердительным, видно из того, что он и понят был в таком именно смысле первосвященником, как видно из стиха 65. «Враги Христа не должны были думать, что Он утверждает Свое Царство силой и оружием и что, если теперь Он лишен возможности делать так, Он сомневается и в собственном призвании, и в Самом Себе» (Цан).

Ἀπ' ὅτι (отныне) относили к λέγω ὑμῖν (говорю вам отныне) или к καθήμενον (отныне сидящего). Марк это слово пропускает, а Лука (если только Лк. 22:69 может считаться параллелью) ἀπὸ τοῦ νῦν = ἀπ' ὅτι относит к καθήμενος. Правильнее относить ἀπ' ὅτι у Матфея к ὅψεσθε (как в русском переводе). Думали также, что нужно читать не ἀπ' ὅτι (отныне) а ἀπορτί (точно, прямо, ровно).

Но что же все это значит? Слова Христа представляются нам совершенно непонятными, если мы предположим, что в них указывается на нечто, подобное Его торжественному явлению,

например, как в Мф. 25:31. Потому что когда же было, что Каиафа и остальные судьи видели Его таким *отныне*? Слова Христа нужно понимать в совершенно обратном смысле. Он говорит здесь не о Своих торжественных явлениях, а о крайнем предстоящем Ему уничижению, страданиях, Кресте и Воскресении, которые равнялись полному Его величию, сидению одесную Силы и шествию на облаках. В изречении Христа заключается, следовательно, весьма тонкий и глубочайший богословский смысл. Крайнее уничижение Раба Иеговы — вот в чем было Его крайнее величие. Эту, так сказать, отрицательную славу Христа враги Его видели лично. Христос говорит здесь словами Пс. 109:1 и Дан. 7:13.

65. Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его!

66. как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти.

Ср. Мк. 14:63–64.

Истинный смысл слов Христа не был, очевидно, понят Его судьями. Обстоятельства, в которых Он находился, совершенно противоречили сделанному Им заявлению о том, что Он — Сын Божий, сидит одесную Силы и идет на облаках небесных. Такое заявление показалось им богохульством и действительно было бы таковым, если бы было произнесено каким бы то ни было обыкновенным человеком. Поэтому первосвященник разодрал свои

одежды. Это было бы трогательным действием, если бы не происходило от крайней злобы, лицемерия, ненависти и подлости (ср. 4 Цар. 18:37; 19:1; Деян. 14:14). В Лев. 10:6; 21:10 первосвященнику запрещено было раздирать свои одежды, но из дальнейшего стиха можно заключать, что он не должен был раздирать одежд только в знак скорби по умершим, даже отце или матери своих. Пример раздирания одежд в других случаях встречается в 1 Мак. 11:71. Мнение, что Каиафа счел Христа за совратителя-месита (см. Сангедр. VII, 10; Талмуд, пер. Переферковича, т. 4, с. 291–292), ошибочно. За богохульство определена была в законе смертная казнь (Лев. 24:15–16). Поэтому в ответ на заявление первосвященника присутствовавшие сразу же начали говорить, что Христос *повинен смерти*.

67. Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударили Его по ланитам

Ср. Мк. 14:65; Лк. 22:63–64.

Такое же отношение, какое бывает и в других случаях к преступникам, «лишенным всех прав состояния». Правда, приговор синедриона пока не был утвержден официально. Но по всему было видно, что судьи не откажутся от своего решения. Издевательства над лицами, лишенными прав состояния, свойственны не только грешникам, но и многим праведникам. При этом предполагается, что осужденный уже не имеет права приносить кому-либо жалоб и что лица,

издевающиеся над ним, во всяком случае не подлежат строгой ответственности. Внутреннее чувство, чувство стыда, требования совести заглушаются грубостью и жестокостью естественного человека, и он делается подобным хищному зверю, чуждому всякого сострадания и милосердия. А религиозная ненависть всегда бывает сильнее, чем какая бы то ни была другая. Все это и было причиной, почему Христос теперь подвергся поруганию. Ему плевали в лицо для выражения презрения, ударяли кулаками (ἐκολλάφισαν αὐτόν) и заушали (ἐράπισαν — в русском переводе пропущено), т.е. били ладонями по щекам, но, может быть, не только ладонями, но и палками или хлыстами, прутьями, розгами (ροπίζω имеет и такое значение). Неясно, принимали ли участие во всех этих издевательствах члены синедриона. Но, судя по тому, что Мф. 26:67 и Мк. 14:65 являются продолжением предыдущих стихов, в этом нет ничего невероятного.

68. и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?

Ср. Мк. 14:65; Лк. 22:64.

Ко Христу окружавшие Его люди относились не только так, как обыкновенно относятся к осужденному преступнику, но и как они ведут себя по отношению к осужденному и, следовательно, ложному Мессии и Пророку. Оплевания, удары и заушения перемешивались с еще более грубыми, особенно при тех обстоятельствах, издевательствами над Его личным

достоинством как Мессии. Это были нравственные оскорбления, не лишённые язвительности, но грубые и циничные.

69. Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином.

Ср. Мк. 14:66–67; Лк. 22:56; Ин. 18:17.

В то время, когда Христос подвергался поруганию, в том же дворе первосвященника совершались события, которые во всякой другой истории показались бы микроскопическими. Но в истории страданий Христа в них заметен страшный ужас и кровавый трагизм. В то время как Спаситель подвергался оплеваниям, заушениям и другим оскорблениям, Петр, пришедший во двор первосвященника (стих 58), в течение всего допроса, по-видимому, сидел вместе с первосвященническими служителями и *грелся у огня* (Мк. 14:54; Лк. 22:56). Как много страшного трагизма и реализма в этом простом выражении! То, что происходило внутри, в душе Петра, не было никому заметно, а внешне было только видно, что он грелся у огня! Естественно, находясь около вещественного пламени, Петр должен был усиленно гасить и сдерживать всякое внутреннее пламя просто потому, чтобы не выдать себя и своих намерений. Он находился в положении человека, который видит с берега утопающего и не имеет ни сил, ни средств, чтобы хоть чем-нибудь ему помочь. Это вообще одно из самых мучительных состояний всех

добрых и любящих людей. Какие душевные муки переживал Петр, греясь у огня, это сокрыто от глаз людей. Иоанн, показавшись на мгновение (Ин. 18:15–16), быстро накидывает завету на свою собственную личность и скрывается в ночной мгле. Остается один Петр со своим внешним спокойствием. *Власть тьмы* (Лк. 22:53), охватившая его Учителя и завладевшая Им, как грозная туча во время темной ночи блещет молниями и поражает громовыми ударами, скоро распространяется и над головой Петра. Это — искушение. Петр постепенно, сам ничего не подозревая, входит в ограниченную область искушения. Никогда для него не была нужна молитва: «и не введи нас во искушение». В рассказах евангелистов о первоначальном искушении Петра нет противоречий, повсюду у них на первом плане какая-то неизвестная *служанка* (μῖα παῖδίσκη, μῖα τῶν παῖδίσκων, παῖδίσκη τις), которую Иоанн называет «*придверницей*» (παῖδίσκη ἡ θυράριος — Ин. 18:17). Это совершенно неизвестная ни нам, ни, вероятно, первым христианам личность, как будто невзначай выставляющая свое смуглое лицо среди ночной мглы. Она вглядывается в Петра (Мк. 14:67; Лк. 22:56) и затем подозрительно говорит вслух: *и ты был с Иисусом Галилеянином*. Если бы даже все эти рассказы были вымышлены, то и тогда мы должны были бы сказать, что тут чрезвычайно искусный, в высшей степени художественный подбор всех обстоятельств. Зачем эта служанка, придверница? Почему составители вы-

мыслов не заставили говорить с Петром кого-нибудь из мужчин, например, хотя бы того же Малха, которому Петр отсек ухо? Это было бы гораздо естественнее во всяком вымысле, даже художественном. Но действительность всегда мало отвечает всякому вымыслу. Мужчины заняты были другими делами и мыслями; а наблюдательность, острое зрение и несдержанный язык женщин всем известны. Судя по выражениям (παῖδες), это была молодая рабыня, может быть, даже взрослая девочка. Смелый и отважный Петр поставлен был в крайне затруднительное и опасное положение не занесенным над ним мечом, не направленной прямо против его сердца стрелой или пикой, а легкомысленным вопросом какой-то неизвестной и болтливой молодой рабыни. Евангельское καὶ (у всех евангелистов) здесь многозначительно: *и ты был*. Если *и ты*, то, следовательно, и еще кто-нибудь из бывших с Галилеянином был там, и вместе с ним Петр. Кто был этот другой? Одни предполагают, что служанка указала здесь на Иоанна, другие — на Иуду. Но, может быть, слова служанки означают: «ты вместе с многими другими, которых теперь нет на этом дворе».

70. Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь.

Ср. Мк. 14:68; Лк. 22:57.

На первый раз отречение Петра не выступает ясно, хотя и было, в сущности, таковым. Он дает, по-видимому, несколько уклончивый ответ. Много

людей было при взятии Иисуса Христа, вероятно, там были и сами первосвященники. Петр не знает, считает ли его служанка в числе друзей или врагов Христа. Если в числе врагов, то что же удивительного, если он был в Гефсимании с Иисусом Галилеянином и возвратился с Ним оттуда? Он не знает (οἶδα — Матфей и Лука) и не понимает (ἐπίσταμαι — Марк), о чем именно говорит женщина. Но у Иоанна краткое, суровое, ничем не сглаженное и прямое отрицание: οὐκ εἶμι (не я, меня с Ним не было).

71. Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем.

Ср. Мк. 14:68–69; Лк. 22:58; Ин. 18:25.

Петр увидел, что, хотя его ответ и показался, по-видимому, удовлетворительным для лиц, его окружавших, и для самой служанки, положение его, однако, было небезопасно. Трудно, конечно, определить здесь точную последовательность весьма мелких и самих по себе незначительных фактов. Только, по-видимому, после первого отречения Петра Иоанн (Ин. 18:18–24) вводит рассказ о рабах и слугах, которые грелись у огня, и о допросе у первосвященника (некоторые думают — Анны — на основании Ин. 18:24, но, вероятнее, — Каиафы, потому что в ином случае примирить евангельские сказания о допросе Христа и об отречении Петра крайне трудно, если только не невозможно). Во всяком случае нельзя предполагать, что прошел довольно

значительный промежуток после первого и второго отречения. Лука (Лк. 22:58) свидетельствует, что второе отречение было *вскоре потом* (μετὰ βραχύ). Петр теперь направляется к воротам, очевидно, намереваясь уйти совсем со двора. Но здесь к нему обращается *другая* служанка почти с такой же речью, как и первая, — так согласно Матфею; согласно Марку — та же, согласно Луке — *другой*, а согласно Иоанну (Ин. 18:25) — неизвестно, какие люди: (они) *сказали ему*. Примирение евангелистов здесь представляется особенно трудным. Даже в специально посвященных рассмотрению и примирению евангельских «разногласий» сочинениях мы не нашли разбора и примирения этих фактов. А экзегеты почти и совсем о них не рассуждают, по-видимому, вследствие крайней трудности. В это время пропел петух (Мк. 14:68 — слов этих нет в нескольких лучших кодексах, но они считаются подлинными ввиду Мк. 14:72).

72. И он опять отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека.

Ср. Мк. 14:70; Лк. 22:58; Ин. 18:25.

По свидетельству Иеронима, некоторые говорили, что Петр отрекся от Христа только как от человека, а не как от Бога. «Так, — говорит Иероним, — защищают апостола, обвиняя во лжи Бога... Ибо если Петр не отрекся, то неправду сказал Господь, предсказавший: *трижды отречешься от Меня*. Петр отрекается теперь с клятвою (μετὰ ὅρκου), что свидетель-

ствует об усилении его первого отрицания».

73. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя.

Ср. Мк. 14:71; Лк. 22:59; Ин. 18:26.

Петру, чтобы избежать опасности, нужно было или тотчас же спастись бегством, или возвратиться назад, чтобы отклонить всякие подозрения. Если бы он сделал первое, то за ним, вероятно, была бы тотчас устроена погоня, и затем его могли обвинить как подозрительного шпиона. Поэтому Петр предпочитает последнее и, чтобы устранить всякие подозрения, по-видимому, с наружным спокойствием опять садится со служителями у огня. Здесь первоначальный лепет двух служанок или служанки и одного какого-то мужчины спустя около часа (Лука) превращается почти в шумный гвалт. Первоначальные подозрения разрослись. Особенный галилейский говор или акцент Петра служил сильным подтверждением того, что он действительно был с Галилеянином и «*один из них*».

74. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух.

Ср. Мк. 14:71; Лк. 22:60; Ин. 18:27.

Матфей, Лука и Иоанн говорят, что в это время петух пропел, подразумевается, в первый раз. Марк ясно указывает, что петух пропел во второй раз. Было много попыток объяс-

нить это разноречие. Но оно не представляется особенно важным. Конечно, евангелисты не намерены были производить точного счета, сколько раз в это время пели петухи. Для них важна была больше сама личность Петра и обстоятельства его искушения, равно как и непредвиденно оригинальное, неожиданное и чисто историческое, а не вымышленное оправдание того, что было предсказано Христом. Сначала Петр просто отрекся, потом отрекся *с клятвой*. Для читателя русского Евангелия совсем незаметно усиление и, так сказать, наращивание клятвы. Это может быть понятно только читающему греческий текст. Вместо «*клясться и божиться*» в подлиннике теперь «*проклинать*» (καταθεματίζειν, но не καταναθεματίζειν) и «*клясться*» (ὀμνύειν). У Марка — ἀναθεματίζειν (проклинать) и ὀμνύσαι (клясться). Лука сильно сглаживает выражения первых двух синоптиков, а Иоанн опять выражается кратко: *Петр опять отрекся; и тотчас запел петух*.

75. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько.

Ср. Мк. 14:72; Лк. 22:61–62.

Проклятия и клятвы слышались из уст Петра в то время, когда в виду его был Сам страждущий Господь его и Учитель. Матфей и Марк об этом не упоминают, но Лука говорит ясно. Поэтому Петр сразу же заметил, как

только Господь *взглянул* на него. Это вызвало в нем чувство крайнего стыда и раскаяния. Не обращая теперь ни на кого внимания, он бросился опрометью со двора (ἐπιβόλῳ — Марк) и выбежал в ночную тьму, никем не преследуемый; оставшись где-то наедине, он залился едкими, жгучими (πικρῶς — Матфей и Лука) слезами — такими, какими, может быть, плакали с того времени немногие люди, потому что эти тайные слезы Петра с течением времени сделались знаменитыми.

ГЛАВА 27

- 1–2. Постановление синедриона о предании Спасителя на суд Пилата.*
- 3–10. Гибель Иуды.*
- 11–14. Суд у Пилата.*
- 15–26. Вавва и осуждение на распятие.*
- 27–31. Издевательства воинов.*
- 32–38. Шествие на Голгофу и распятие. — 39–49. Злословия и насмешки. — 50–56. Смерть Иисуса Христа. — 57–61. Погребение Иисуса Христа.*
- 62–66. Запечатывание гроба и приставление стражи.*

1. Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти;

Ср. Мк. 15:1; Лк. 22:66.

Относится ли Лк. 22:66 именно ко второму заседанию синедриона, или же к первому, происходившему в ночное время, трудно сказать положительно.

Ввиду сходства Лк. 22:66–71 с Мф. 26: 64–66 и Мк. 14:62–64 можно было бы предполагать, что рассказ Луки относится к первому ночному собранию синедриона. Но, с другой стороны, выражение Лк. 22:66: *и как настал день*, — заставляет относить этот и дальнейший рассказ ко второму, утреннему, заседанию синедриона. На основании показаний евангелистов можно установить только, что было два собрания судей Христа: одно — после полуночи и другое — с наступлением дня, на рассвете. В Мишне Сангедрин процедура суда описывается так. Синедрион уподобляется половине круглого гумна, дабы судьи могли видеть друг друга (т.е. садились полукругом). Два судебных писца стояли перед ними, один справа и другой слева, и записывали слова оправдывающих и слова обвиняющих, и три ряда учеников («талмидим хахамим») сидели перед ними (Сангедрин, IV, 3, 4: Талмуд, пер. Переферковича, т. 4, с. 270–271). Каждый знал свое место. В случаях, когда дело шло о жизни и смерти, были предписаны особые формы процедуры и объявления приговора. Судьи должны были сходиться парами, есть поменьше, не пить вина весь день, обсуждать дело всю ночь, а на следующий день вставать рано и приходить в суд. Кто приводил обвинительный довод, тот мог приводить оправдательный довод, но не наоборот. Если находили для подсудимого оправдание, то освобождали его, а если нет, то вставали для счета. Если двенадцать судей оправдывали, а одиннадцать обвиняли,

то подсудимый считался оправданным. Но если одиннадцать оправдывали, а двенадцать обвиняли, то этого было недостаточно для произнесения обвинительного приговора, который мог состояться только в том случае, если к числу обвинителей прибавлялось еще два. Так продолжалось до тех пор, пока не следовало или оправдание, или не достигалось нужного большинства для обвинения. Махитим, до которого здесь доходили, было 71 — число членов великого синедриона. Таким образом, для оправдания требовалось простое большинство, но такого большинства не было достаточно для обвинения, нужно было, чтобы число обвиняющих превышало число оправдывающих на два человека (Сангедрин, V, 5: Талмуд, пер. Переферковича, т.4, с. 277). Местные суды заседали обыкновенно во второй и пятый день недели (Кетуб. I, 1). Но всегда ли это соблюдалось синедрионом, неизвестно. В праздники и особенно в субботы не могло быть никакого суда. Так как в уголовных случаях приговор о смертной казни следовало объявлять только через день после судебного заседания, то уголовные дела не могли рассматриваться перед субботой или праздником. Все эти постановления отличались гуманностью. Но они были забыты во время суда над Христом. Обыкновенно собрания синедриона происходили в храме (в зале так называемой «лишкат гагазит» или в других помещениях храма).

«Если при осуждении Иисуса Христа синедрион собрался во дворце

первосвященника, то здесь нужно видеть исключение из общего правила, к чему судьи вынуждены были ночным временем, потому что ночью ворота храма запирались». «Других заседаний синедриона во дворце первосвященника нельзя доказать» (Schürer, *Geschichte*, II, S. 265).

Что второе заседание суда было в доме первосвященника, на это указывает Ин. 18:28. О вторичном допросе ничего не известно, может быть, его совсем не было. Заключение указывается только Матфеем — что члены синедриона положили предать смерти (θανάτωσαι) Иисуса Христа, но ниоткуда не видно, чтобы с самого начала предполагалась именно крестная казнь. Относительно праздничных дней существовали постановления, чтобы в них ничего не делать. Но постановления эти едва ли соблюдались. Покоем была одна суббота, а все остальные праздничные дни не были покоем в собственном смысле. Это видно и из того, что испешствие евреев из Египта не было днем покоя. Евангелия, где сообщается о деятельности врагов Христа, а также лиц, Его погребавших в первый пасхальный день, служат в настоящем случае надежным источником сведений о том, что в Пасху не прекращалась обычная деятельность.

2. и, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю.

Ср. Мк. 15:1; Лк. 23:1; Ин. 18:28.

По смыслу рассказ синоптиков здесь одинаков. Иоанн добавляет: *бы-*

ло утро; и они (т.е. враги Христа) *не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху*. Если бы Иоанн закончил свою речь словом «оскверниться», то она была бы вполне понятна, потому что здесь понималось бы вообще осквернение от язычников. Но его слова «*чтобы можно было есть пасху*» показывают, что вечером того дня враги Христа предполагали есть пасху. Так как невозможно допустить, чтобы они в данном случае отступили от законных постановлений, предписывавших есть пасху с 14 на 15 нисана, то отсюда выводят, что Сам Христос совершил Пасху с 13 на 14 нисана, т.е. раньше установленного в законе времени. Вопрос об этом очень труден, и его нельзя считать решенным до настоящего времени. Как сказано выше, наиболее вероятное мнение то, что под «пасхой» Ин. 18:28 разумеется «хагига», т.е. приносившиеся в течение пасхальной недели мирные пасхальные жертвы. Законы о них изложены в отдельном талмудическом трактате, который так и называется «Хагига» (см. Талмуд, пер. Переферковича, т. 2, с. 513–533). Доказывают, что если бы под «пасхой» Ин. 18:28 понималось вкушение пасхального агнца, то иудеям нечего было бы бояться осквернения, потому что от него при помощи омовений можно было освободиться до вечера. Но вступление в преторию утром в первый пасхальный день и осквернение делали невозможным для членов синедриона приносить мирные пасхальные жертвы («хагига»), которые также назывались

пасхой. «Ни один компетентный иудейский археолог не будет отрицать, что песах (пасха) может относиться и к “хагиге”. Мотив же, приписанный членам синедриона Иоанном, подразумевает, что в настоящем случае песах должен было относиться к “хагиге”, а не к пасхальному агнцу».

Слово «связав» показывает, что Спаситель во время ночного суда в собрании синедриона был развязан; теперь же, когда Он был окончательно осужден, Его снова связали, чтобы вести к Пилату. Причина отведения к Пилату заключалась в том, что с того времени, когда Иудея вместе с Самарией и Идумеей была обращена в римскую провинцию (после Архелая), у иудеев отнято было *jus gladii* (право меча) и *jus vitae aut necis* (право жизни или смерти). Поэтому члены синедриона не могли сами привести в исполнение своего приговора (это было *ultra vires*) и должны были представить его на утверждение Пилата. Пилат довольно долго правил Иудеей. Он был пятым прокуратором Иудеи. Филон обвиняет его «во взяточничестве, насилиях, хищничестве, бесчинствах, оскорблениях, нерассудительных и частых убийствах, бесконечных и невыносимых жестокостях». Сведения о Пилате, сообщаемые в разных местах Иосифом Флавием и в Новом Завете, в сущности согласны с тем, что говорит о Пилате Филон, и показывают, что его характеристика не была написана под влиянием ненависти и раздражения, какие питали иудеи вообще к язычникам, и особенно к про-

кураторам. Разбираемый стих служит одним из важнейших доказательств, ненамеренно приведенных евангелистами, мысли, что члены синедриона, осудив Христа на смерть, знали, на что рассчитывали, и были уверены в том, что добьются утверждения своего приговора от такого лица, как Пилат. Он был назначен на должность прокуратора императором Тиверием в 12-й год его царствования (26 г. по Р.Х.). До Пилата прокураторами были Копоний, Марк Амбивий, Анний Руф и Валерий Грат. В конце 36 года нашей эры по жалобе самарян, принесенной легату Сирии Вителлию, Пилат был отставлен от должности и послан в Рим для суда. Он прибыл туда вскоре после смерти императора Тиверия и сослан в заточение в Виенну (в Галлии), где, по показанию Евсевия («Церковная история», II, 17), лишил себя жизни в царствование Гая Калигулы. Имя Пилата по-гречески пишется различно: Πειλάτος и Πιλάτος (Πιλότος). Предполагают, что Понтий (Πόντιος, Pontius) было его имя, указывавшее на его связь по происхождению или усыновлению с древней самнитской фамилией Pontii, а Пилат — фамилия. Значение слова «Пилат» объясняли по-разному. Одни писали Pileatus — слово это указывало на лицо, носившее pileus или pileum — шапку, делавшуюся из войлока, которая надевалась на рабов, когда их отпускали на свободу (manumissio). Если бы такое производство было правильно, то можно было бы думать, что Пилат происходил от ка-

ких-нибудь рабов, отпущенных на свободу. Другие производили фамилию Пилата от *pilum* — дротик, копье. Но оба эти производства сомнительны, как сомнительно и то, что Пилат не имя, а фамилия (в нашем Символе веры — «при Понтийстем Пилате»: Пилат — имя, а Понтийский — фамилия). Пилат был римским прокуратором Иудеи, Самарии и Идумеи. Прокураторы назначались самим императором, но находились в подчинении у правителя Сирии, или пропретора. По-гречески должность прокуратора называлась *ἐπίτροπος* — слово, встречающееся в Мф. 20:8; Лк. 8:3; Гал. 4:2. Но в Евангелии Матфея он называется ἡγεμὼν — «вождь» (Мф. 27:2, 11, 14–15, 21, 23, 27; 28:14); может быть, его так называет и Лука (Лк. 20:20).

3. Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам,

О гибели Иуды рассказывается у Матфея и в Деян. 1:16–20. Не подлежит сомнению, что в обоих этих местах рассказывается об одном и том же. Но в подробностях оба рассказа совершенно различны. О том, что Иуда возвратил сребренники первосвященникам и старейшинам, бросив их в храме, в Деяниях не говорится. Напротив, сообщается, что Иуда сам купил на эти деньги поле. Показания о смерти Иуды также различны. Согласно Матфею, он удавился; согласно Луке (Деяния) — низринулся, рас-

секлось чрево его, и выпали все внутренности его. На основании этих и других различий одни считали или оба рассказа «легендарными», или только рассказ Матфея, или — Луки. Но на самом деле нет никакого реального различия в рассказах Матфея и Деяний. Происхождение разногласия объясняли тем, что ни Матфей, ни Лука, ни другие лица не были, как само собой понятно, свидетелями очевидцами гибели Иуды, и потому в своих рассказах передали только те сведения, какие распространены были в народе. Твердо установлено, что *земля крови* в обоих рассказах есть одно и то же. Столь же достоверно, что апостол Петр в Деяниях словами «*неправедною мздою*» означает не что иное, как тридцать сребренников, о которых пишет Матфей. Но деньги, которые Иуда некогда тайно присваивал себе из ящичка, не могли быть *неправедною мздою*. Иуда, вероятно, сам купил землю, как только получил деньги за предательство, в среду или четверг. Но вскоре после того он отказался от своей покупки, еще не уплатив денег. Он принес их к первосвященникам, затем ушел и удавился. Петр, говоря, что Пс. 68:26 исполнился на Иуде, объясняет, каким образом принадлежавшая Иуде земля получила название «земли крови». Он производит название «земля крови», очевидно, от кровавого конца Иуды, а не от денег за кровь, как Матфей. Но оба эти производства не исключают одно другого. Весьма вероятно, что Иуда умер на купленном им поле. Это могло дать

повод первосвященникам купить именно то поле, где удавился Иуда.

О значении μεταμελῶμαι см. комментарий к Мф. 21:32. Μεταμελῶμαι и здесь не значит «*раскаившись*» «в библейском смысле», а — одумавшись, потому что если бы Иуда действительно раскаялся, то был бы прощен, как и Петр. Слово μεταμελῶμαι имеет здесь особенный смысл. Когда Иуда увидел, что Спаситель осужден на смерть, то не раскаялся, не почувствовал сожаления, а только потерял последнюю надежду. На самом деле ему не удалось пристать к первосвященникам и их партии. Дело было сделано, и Иуда, из учеников Христа, стал теперь врагом Христа совершенно не нужен. С другой стороны, ученики Христа после поступка Иуды также не могли возвратить его в свою среду. Таким образом, Иуда остался наедине с самим собой и своими деньгами. Он почувствовал себя одиноким в этом мире, и это одиночество было страшно. У него не было друзей. При таких обстоятельствах преступление Иуды могло принимать в его глазах все более и более чудовищные размеры, начало казаться ему таким, каким действительно было, без всяких прикрас, перетолкований и оправданий в смысле практической пользы и необходимости. Перед совершением всякого греховного деяния оно всегда представляется с привлекательной стороны, иначе не было бы и поводов ко греху и люди обходились бы без него. До предательства Иуда мог рассматривать свое деяние не иначе, как с его приятных сторон;

это были нажива и расположение важных и влиятельных лиц — воображение Иуды рисовало все это в самом розовом и привлекательном свете. Тогда не было нужды, если от удовлетворения алчности Иуды кто-нибудь может пострадать. Он решился на преступление и совершил его. Но как только оно было совершено, вся привлекательность его мгновенно исчезла и остался один только смрад. «Дорога, улицы, народ — все, казалось, свидетельствовало против Иуды и за Христа». Христос был теперь осужден на смерть и предан Пилату. От Него Иуда не получал никаких обид; все, сказанное ему Христом, клонилось только к назиданию и исправлению предателя. Он начал раздумывать обо всем этом (μεταμελῶμαι) и почувствовал, в каком ужасном положении он теперь находился. Для Иуды сделался весь его душевный смрад невыносим, он препятствовал даже его действительному покаянию. Что делать? Полученные им сребренники его тяготили, и он решился с ними расстаться. Но как? Раздать эти деньги нищим? Это он мог бы сделать, если бы действительно жалел нищих. Но какая от этого была бы польза? Нищие получили бы деньги и ушли от Иуды. Преступники обыкновенно мало думают о благотворениях. Вся привлекательность благотворения исчезает, когда оно совершается при помощи неправильно приобретенных средств. Иуда счел за лучшее возвратить деньги тем, от которых они были получены. Этим хоть сколько-нибудь можно было скрасить преступление,

совершенное предателем, и оно, по крайней мере, могло бы получить вид бескорыстного деяния. Глагол ἑστρέφειν тот же, как у Семидесяти Ис. 38:8 — здесь значит возвращать что-нибудь, свое обращать назад; в других случаях обыкновенно употребляется ἀποστρέφειν.

4. говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам.

Sic in inferno quoque sentient damnati (так в аду будут чувствовать осужденные). Иуда явился к первосвященникам и старейшинам, по видимому, первоначально с простым предложением взять назад деньги. Он держал их в своих руках. В качестве основания для их возврата он выставил свой грех, заключавшийся в том, что он предал на смерть ни в чем не повинного Христа. Нет никаких следов, чтобы это покаяние Иуды было вполне искренним. Он говорит так, как обыкновенно говорят люди, называющие себя грешными, но на деле вовсе не думающие ни о покаянии, ни об исправлении. На глазах Иуды совсем незаметно тех слез, которыми обливался Петр. Не найдут ли лица, сами принимавшие участие в осуждении Христа, каких-либо средств, чтобы своим перстом, смоченным в воде, хотя бы сколько-нибудь охладить внутреннее пламя, сжигавшее теперь все внутренности Иуды? Но он встретил здесь только холодное, безучастное отношение и к себе, и к своему делу, равнявшееся полному презрению. Враги Христа нисколько не раскаивались в

том, что предали Его Пилату. Так должны были думать и все, причастные к этому делу, в том числе и Иуда. Если же он теперь думает иначе, видит ясно, что поступил не так, как, по его мнению, следовало бы поступить, то до этого первосвященникам и старейшинам нет никакого дела. Он должен сам позаботиться (σὺ ὄψη — ср. 1 Цар. 25:17; Деян. 8:15) о том, как выпутаться из затруднительного положения, в которое сам себя поставил, а не кто-нибудь другой. Никто не принуждал его к предательству. Если бы он не поспешил с ним, то все равно Христа можно бы было взять и после праздника. Тогда вышло бы, может быть, даже лучше. А теперь как много народного шума! Участие Иуды во взятии Христа было излишне, бесполезно, потому что Ему все равно нельзя было спастись, когда великий си-недрион высказался за Его смерть. Иуда — только маленький человечек, ничтожная спица в огромной колеснице, слабая пружина в заведенной машине. Иуда почувствовал, что сделал проклятое дело, и ему не оставалось ничего больше, как только насильственно покончить с собой. В законе сказано было: *проклят, кто берет подкуп, чтобы убить душу и пролить кровь невинную! И весь народ скажет: аминь* (Втор. 27:25). Ср. 1 Мак. 1:37; 2 Мак. 1:8.

5. И, бросив сребренники в храме, он вышел, пошел и удавился.

Страшное раздражение и негодование отразилось на лице Иуды после

спокойных, но язвительных слов, сказанных ему первосвященниками и старейшинами. Его раздражение выразилось в том, что он, держа в руках все тридцать сребренников, бросил их через стену, отделявшую в храме двор мужчин от двора священников, бросил с такой силой, что все они или некоторые из них долетели или докатились по мраморному полу до самого храма, до самых его дверей. Затем Иуда быстро удаляется неизвестно куда — в уединение (ἀνεχώρησεν) — и, придя на сторгованную им землю, снимает с себя длинный ремень, которым было опоясано его тело, привязывает его к какому-то дереву и удавливается (ср. 2 Цар. 17:23). Бездыханное тело Иуды сначала висело на дереве, потом сорвалось, низринулось со стремнины и разбилось так, что внутренности его выпали (Деян. 1:18).

Как ни прост сам по себе этот рассказ, в нем, независимо от Деян. 1:18 и сл., встречаются значительные трудности. Прежде всего, вопрос о месте, где Иуда бросил сребренники. Оно называется ναός — храм. Слово это часто встречается в Новом Завете и в буквальном, и в переносном (например, 1 Кор. 3:16) смысле. Там, где оно употребляется в буквальном смысле, нужно понимать только храм, соответствовавший скинии, а не места и дворы около храма (см. Мф. 23:35; 27:51). Но в таком случае возникает вопрос, каким образом Иуда мог проникнуть в самый храм, т.е. в притвор или во святилище, когда вход туда был до-

ступен только одним священникам? Отвечая на это, Цан и другие принимают, что под ναός здесь нужно понимать не собственно храм, а все τὸ ἱερόν, т.е. все храмовые постройки. В таком более широком значении слово встречается у Иосифа Флавия. Некоторые думают, что Иуда принес сначала деньги в дом Каиафы и даже Пилата — в преторию, где находились члены синедриона, обвинявшие Христа, и так как они не захотели там принять денег, то ушел в храм и бросил деньги там. Гораздо вероятнее представленное выше мнение, что это был не сам храм в собственном смысле, а храм вместе с двором священников, как в Мф. 23:16, 21, 35; 26:61. Иуда, таким образом, бросил деньги во двор священников.

Далее представляется вопрос, каким образом в храме были первосвященники (ἀρχιερεῖς) вместе со старейшинами, когда они были заняты судом над Иисусом Христом у Пилата? По мнению Августина, Иуда принес деньги в храм после трех часов вечера в пятницу, когда Христос умер на Кресте, и священники после того заняты были богослужением. Другие объясняли дело тем, что не все члены синедриона были у Пилата и что часть их (может быть, даже для наблюдения за порядком в храме) осталась в храме. Некоторые думают, что Иуда встретил первосвященников и старейшин в храме, когда Христа отвели к Ироду.

В конце же концов все-таки трудно сказать, когда была смерть Иуды,

в тот ли самый день, когда умер Христос, или несколько позже. Евангелист, по-видимому, приурочивает его смерть ко времени раньше смерти Самого Христа.

6. Первосвященники, взяв серебряники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови.

Таким образом, деньги оказались опять в руках первосвященников. Они отдали их за неповинную кровь, так сказать, купили ее на них, и эти деньги к ним возвратились. Тут, может быть, символический смысл: невинную кровь нельзя купить ни за какие деньги. Она проливается без убытка, без материального ущерба со стороны лиц, ее проливающих. Деньги сами по себе не были нечистыми, но их не должно было класть в храмовую сокровищницу по аналогии с Втор. 23:18. Подобрал деньги, враги Христа начали рассуждать о том, на какое дело их употребить. Они, очевидно, принадлежали храму. Из храма Божия они были взяты и в храм возвратились. Но это была *цена крови*, т.е. цена за кровь. Поэтому их нельзя было опустить в «корвану». Слово «корванá», как показывает Шюпер (Geschichte, II, S. 25), — арамейское (как авва, гаввафа, акелдама, голгофа, эффафа и пр.), сделавшееся народным во время Христа. Термин этот не встречается в раввинских писаниях. Слово означает, собственно, жертвенный дар, но здесь — храмовую сокровищницу.

7. Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников;

Может быть, выражение «из них» (ἐξ αὐτῶν; в русском переводе — *на них*) здесь не показывает, что были истрачены только тридцать серебряников и что земля горшечника стоила ровно столько. Может быть, она стоила несколько более, так что начальники храма прибавили еще денег для ее покупки. Куплена была известная жителям Иерусалима земля горшечника. На нее, может быть, указывал Иеремия (Иер. 18:2; 19:2, 6–7). Место это находилось на юге от Иерусалима и отделялось от него долиной Гинном. Оно около 90 футов в длину и 45 в ширину. До начала XVIII века там погребались странники. Нельзя определить с точностью, для кого предназначалось кладбище, для погребения ли пришлых иудеев, или же язычников. Вероятнее — первое.

8. посему и называется земля та «землею крови» до сего дня.

Жители Иерусалима называли эту землю горшечника на своем наречии (арамейском) «акелдама», т.е. *землею крови*. И в настоящее время еще показывают около Иерусалима на северном отроге горы злого совещания землю крови. Иерусалимские горшечники и теперь добывают глину из окрестностей этого местечка.

В некоторых кодексах вместо «называется» — «была названа» (ἐκλήθη). Это выражение показывает, конечно, что прошло значительное

время между событием и написанием Евангелия Матфея. ἑκλήθη — testimonium publicum rei factae.

9. Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля,

10. и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.

Приведенных евангелистом слов у пророка Иеремии нет. Они встречаются у Захарии (Зах. 11:12–13). Для объяснения, почему здесь поставлено имя Иеремии вместо Захарии, предложено было множество догадок. Думали, что здесь просто ошибка евангелиста; что цитата заимствована из какого-нибудь тайного произведения Иеремии, где так именно и было написано, как у евангелиста (esse aliquam secretam Ieremiae scripturam in qua scribitur — Ориген). Иероним читал в какой-то еврейской книге, принесенной ему одним евреем, принадлежавшим к назарянской секте, что то, что здесь написано, встречается слово в слово (ad verbum) в одном апокрифе Иеремии. Но, несмотря на это свидетельство, Иерониму кажется, что текст взят скорее из Книги пророка Захарии. С этим мнением Иеронима согласен Евфимий Зигавин, который говорит: «В читаемой книге Иеремии этого не написано. Итак, конечно (λοπλὸν οὖν), об этом рассказывается в апокрифе его (ἐν τῇ ἀποκρύφῳ αὐτοῦ ἱστορηταί)». Слово λοπλὸν показывает, что Зигавин не имел точных сведений об

этом деле. Слово ἱερεμίου считали неподлинным, указывали на подобную же неточность в речи Стефана (Деян. 7:4, 16) и у Марка (Мк. 2:26). Доказывали, что имя Иеремии стояло первым в книге пророков, и потому его именем называлась и Книга пророка Захарии; что главы 9–11 пророка Захарии были написаны гораздо раньше времени Захарии (на основании внутренних признаков) и прежде вавилонского плена и что слова, произнесенные Иеремией, были помещены в книгу Захарии, потому что передавались устно до времени Захарии и вошли в его книгу; что пророчество Захарии в главных его частях есть повторение пророчества Иеремии (Иер. 18–19), и потому Матфей, называя Иеремию, указывает на первоначального автора пророчества; что здесь была ошибка не евангелиста, а простая описка переписчиков, которые заменили имя Иеремии именем Захарии вследствие сходства этих имен (в сокращении Ζηροῦ и Ἰηροῦ, т.е. Захарии и Иеремии). Переводили выражение евангелиста так: «тогда сбылось реченное через Иеремию и пророка». Самое простое объяснение то, что мысль евангелиста сосредоточивается на покупке земли у горшечника. Так как об этой земле говорится только у пророка Иеремии, то евангелист и поставил его имя в заглавии своей цитаты, а из слов Захарии взял только *тридцать сребренников*, изменив остальные выражения Захарии так, что они в цитате евангелиста сделались совершенно неузнаваемы. Этим объясняется, по-

чему слова Захарии: «брось их, т.е. сребренники, в сокровищницу дома Господня» (в русском Синодальном переводе Зах. 11:13 — *горшечника*), через легкое изменение еврейских букв переделаны у евангелиста в «землю горшечника» (εἰς τὸν ἄγρον τοῦ κεραμέως).

Ἑλᾱφον у Матфея можно перевести: «я взял» и «они взяли». У «Семидесяти» Зах. 11:13 иначе — первое лицо единственного числа: «я взял». Правильный перевод: «они взяли».

Цену Оцененного — magna vis verborum. У Семидесяти в указанном месте Захарии этих слов нет. В еврейском речь ироническая, которую переводят: «отличная цена, в какую они оценили Меня!» Ἀπὸ οὐδὲν Ἰουδαίῳ должно связываться ἐτιμήσαντο, а не с ἑλᾱφον и τοῦ τετιμημένου.

«Дали» в греческом читают поразному: ἑδῶκαν (дали) и ἑδῶκα (дал). Правильнее первое чтение, и в соответствие с ним и ἑλᾱφον следует также принимать за множественное число.

Реальный смысл слов евангелиста понятен. Первосвященники и старейшины взяли деньги, за которые куплена была ими невинная кровь, — тридцать сребренников, которые были ценой Оцененного Христа, Которого оценили Его сыны Израиля, и употребили эти деньги на покупку «земли крови», принадлежавшей горшечнику. В этом случае исполнилось пророчество Иеремии, сказанное царям иудейским и жителям Иерусалима.

11. Иисус же стал пред правителем. И спросил Его правитель:

Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь.

Ср. Мк. 15:2; Лк. 23:3; Ин. 18:33–37.

Синоптики пропускают рассказ Иоанна (Ин. 18:28–32). У Луки (Лк. 23:2) допрос у Пилата начинается с обвинения, выказанного «множеством», в том, что Спаситель развращает народ и запрещает давать подать кесарю. Дальнейшее обвинение, что Он называет Себя «Христом Царем», дает ближайший повод Пилату спросить Христа о том, Он ли Царь Иудейский. У Иоанна (Ин. 18:33–37) все это изложено гораздо подробнее, чем у синоптиков. По римским законам nescis nisi accusatus fuerit, condemnari non potest (невинный, если не будет обвинен, не может быть осужден). Вопрос Пилата основывался на том, что Христа обвиняли в присвоении Себе мессианского достоинства. Если Мессия стоял перед Пилатом теперь связанным и в уничиженном виде, то это не препятствовало Пилату предложить Ему вопрос: «Ты ли Царь Иудейский?» Здесь предполагается, что Обвиняемый когда-то действительно объявлял Себя Царем Иудейским, но Его попытки приобрести Себе царство были неудачны. Вместо царского престола Он был схвачен, связан и приведен на суд. Но, несмотря даже на это, Он, может быть, и теперь продолжает держаться прежнего Своего мнения о Своем собственном высоком достоинстве. Если Его освободить, то Он опять, вероятно, объявит Себя Царем. Христос отвечает Пилату почти так же, как Он ответил прежде Каиафе: *ты говоришь*

(Мф. 26:64). Но там прошедшее время — *ты сказал* (σὺ εἶπας), здесь — настоящее (σὺ λέγεις). Там — в ответ на заклятие, здесь — на простой вопрос. Там — в ответ на вопрос о достоинстве Сына Божия, здесь — о царском достоинстве. Но если вопрос, предложенный Пилатом, был естественен и понятен, то ответ Христа по крайней мере был необычен. Кто, будучи связан и приведен на суд, стал бы говорить, что он — царь? Нам теперь понятно, что царское достоинство Христа заключалось в Его унижении и что Он говорил совершенно точно и правильно, нисколько не преувеличивая. Но тогда это не было понятно ни Пилату, ни лицам, его окружавшим. Ответ Христа не был двусмыслен, но был прямым утверждением Его царского достоинства. Он не заключал в себе такого смысла: ἐγὼ μὲν τοῦτο οὐ λέγω, σὺ δὲ λέγεις (Я этого не говорю, а ты говоришь). Ср. Ин. 18:37, где также σὺ λέγεις. К сообщению синоптиков Иоанн (Ин. 18:34–38) прибавляет рассказ о том, как разъяснилось для Пилата, в каком смысле Спаситель называл Себя Царем. Он Царь не земной, а небесный. Он пришел не для внешнего мирского владычества над людьми, а чтобы свидетельствовать об истине. Пилат понял, что это просто какой-то заблуждающийся человек. И не только из этих слов. На основании некоторых данных можно предполагать, что Пилату была известна раньше личность и деятельность Спасителя (Мф. 27:18; Мк. 15:10). Не могло быть, чтобы ему ничего не известно было,

например, о входе Христа в Иерусалим. Во всем этом Пилат не видел никаких признаков стремления Христа приобрести Себе царское достоинство. Поэтому Пилат закончил свой допрос полным оправданием Спасителя: *я не нахожу никакой вины в этом человеке* (Лк. 23:4; Ин. 18:38).

12. И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал.

Ср. Мк. 15:3.

Допрос Пилата, хотя и краткий, окончился. Дальнейшее уже можно не относить, собственно, к формальной римской судебной процедуре. Это простой, обыкновенный разговор, какой бывает во всяких судах между судьями и публикой по окончании формального заседания и произнесении приговора. Иудеи, очевидно, не были довольны приговором Пилата и начали возводить на Христа новые обвинения. В чем они состояли, ничего неизвестно. Но видно, что Пилат не придавал им никакого значения, он не считает нужным даже разбирать их. Марк замечает только, что первосвященники обвиняли Его *во многом* (πολλά). Спаситель ничего не отвечал на эти обвинения.

Классическое ἀπεκρίνατο редко в Новом Завете.

13. Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя?

Ср. Мк. 15:4.

В словах Пилата слышится ирония над обвинителями и их обвинени-

ями. Очень много было обвинений, но ни одно из них никуда не годилось. Такие обвинения могли представлять только иудеи, и они одни. Разговаривая с ними, Пилат обращается и ко Христу, предлагая Ему ответить на обвинения. Все дело имеет, по-видимому, пока сравнительно спокойный вид. Может быть, в это время писался приговор.

14. И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился.

Ср. Мк. 15:5.

Христос ничего не отвечал Пилату на новые обвинения. Хотя этого и не требовалось по закону, но Пилат весьма дивился молчанию Христа. В это время, вероятно, все более и более увеличивалась народная толпа. О дальнейших событиях встречаем подробный рассказ только у одного Луки (Лк. 23:5–16). Из новых обвинений было видно, что Христос *возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места* (Лк. 23:5). Слово «Галилея» дает повод Пилату спросить, не из Галилеи ли Он, и затем отправить Христа к Ироду на суд. Ирод отправляет Христа обратно к Пилату.

15. На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели.

Ср. Мк. 15:6; Лк. 23:17; стих этот у Луки считается неподлинным.

Слова Пилата, изложенные у Луки (Лк. 23:13–16), не удовлетворили

народ. Чувствуется, что его охватывает все большее и большее раздражение и жажда крови. Пилат видит, что дело может иметь серьезные последствия, каких он не предвидел, и потому решается на новый шаг. Существовал обычай отпускать народу во время праздника Пасхи одного узника, какого потребуют. Насколько было древнее такое обыкновение, совершенно неизвестно. В Талмуде не встречается никакого намека на этот обычай. У римлян было нечто подобное, но сообщения об этом весьма кратки и неясны. У греков узники освобождались в праздники Деметры или в т.н. фесмофории. Одинаковое выражение Матфея и Марка *κατὰ δὲ ἑορτήν*, которое можно перевести «ради праздника» или «для праздника» (слова «Пасхи», прибавленного в русском переводе, нет в подлиннике), показывает, что этот обычай соблюдался вообще по праздникам, а не во время одной только Пасхи. Отпущение одного узника на Пасху напоминало об освобождении евреев из Египта (*id congruebat liberationi ex Aegypto*). Пилат ухватился за эту мысль, чтобы освободить Иисуса Христа. Тут было нечто подобное тому, что бывает и у нас, когда преступники освобождаются по манифестам. Пилат мог бы в настоящем случае употребить власть. Но, как и обыкновенно бывает, его запятнанная совесть делала его слабосильным и он не имел воли, чтобы воспротивиться толпе, которая все более и более приходила в ярость.

16. Был тогда у них известный узник, называемый Варавва;

Ср. Мк. 15:7–8.

Рассказ Марка подробнее, чем у Матфея. Марк сообщает, что Варавва имел сообщников, которые во время мятежа совершили убийство.

Слово *εἷχων* в русском не выражено: «они имели». В Вульгате это слово поставлено в единственном числе и относится к Пилату: «он имел» (*habebat autem tunc vinctum insignem*). Правильнее первое чтение, а чтение Вульгаты не доказывается уверенно. Множественное число «имели» или «у них был» не значит, впрочем, что Варавва находился во власти иудеев, а не Пилата. Из дальнейших слов Пилата видно, что Варавва находился именно в его власти. Но вместе с тем и ясно, что этот узник был иудеем и вышел из народа. Перемена «у них» на «у него» была, очевидно, корректурой. Варавва находился в темнице именно в то время (*τότε*), когда Иисус Христос был на суде у Пилата. Это был разбойник «замечательный» (*ἐπίσημος*) или даже знаменитый — *latro notissimus, summo scelere insignis*. Так же Иоанн Златоуст: «Евангелист не просто сказал: имели разбойника, но разбойника известного, знаменитого по своим злодеяниям, совершившего бесчисленные убийства». Здесь может быть некоторое преувеличение, потому что у Марка (Мк. 15:7) и Луки (Лк. 23:19) говорится только об одном убийстве Вараввы. Трудно сказать, подлинно ли его другое имя, одинаковое с именем Христа, Иисус, при-

бавленное у Матфея в нескольких кодексах, и между прочим, в Сиро-си-найском. «Во многих кодексах, — говорит Ориген, — не говорится, что Варавва назывался также Иисусом, и это, может быть, правильно — именем Иисус не должен был называться ни один из злодеев». Одни думают, что имя Вараввы Иисус неподлинно. Другие, напротив, утверждают, что если Ориген нашел имя Иисус во многих списках, то это и составляет почти решительное доказательство его подлинности. Вероятнее, однако, думать, что оно неподлинно. Варавва значит «сын отца» («вар» — сын и «авва» — отец). Иероним объясняет — «сын учителя».

17. итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву, или Иисуса, называемого Христом?

Ср. Мк. 15:9; Ин. 18:39.

У Мк. 15:8 добавляется, что сам *народ* (*ὄχλος*), вероятно, в ответ на предложение Пилата, начал кричать и просить Пилата о том, что он (в нескольких кодексах прибавлено «*всегда*») *делал для них*, т.е. отпустить ради праздника одного узника. Так как у Марка просьбу предлагает народ и Пилат отвечает ему, то, соответственно с этим, мы можем относить у Матфея в данном стихе *αὐτῶν* не к членам синедриона, а к народу, т.е. к тому же *ὄχλος*, о котором упоминается в 15-м стихе. Но, выслушав просьбу, Пилат сам, вероятно, выбрал Варавву. Если,

как видно из Евангелий, Пилат хотел при помощи этого шага освободить Христа, то трудно думать, чтобы он указал здесь на такое лицо, которое могло бы, по его мнению, быть освобождено народом. Отсюда ясно, что Варавва не был, как думают, политическим преступником, защищавшим права народа против римлян. Это был простой разбойник, опасный для человеческого общества.

18. ибо знал, что предали Его из зависти.

Ср. Мк. 15:10.

Весь этот рассказ предполагает, что Пилату раньше известны были личность и деятельность Христа. Он знал и об отношении к Нему Его врагов, о том, что они *предали Его из зависти* («ненависти», «нерасположения», «недоброжелательства»). Так как народ только после присоединился к членам синедриона, то думают, что *παρέδωκαν (предали)* относится здесь именно к ним, а не к народу.

19. Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него.

Когда возник вопрос о Варавве, Пилат сидел на своем судейском месте. Жена Пилата прислала ему сказать о своем сне. В древние времена республики женам правителей не дозволялось сопровождать своих мужей в провинции, но впоследствии эти за-

коны были смягчены, и обычай брать жен установился со времени Августа. Кто была и как называлась жена Пилата, об этом не имеется совершенно достоверных сведений. По преданию, она называлась Прокла или Клавдия Прокула и причислена Греческой Церковью к лику святых (27 октября; в месяцеслове архиепископа Сергия она значится во втором указателе, где поименованы лица, не признаваемые несомненно святыми). Достоверно только, что она или видела раньше Христа, или знала о Нем. Сон жены Пилата, согласно одним, был от Бога, согласно другим — от дьявола. В первом смысле высказываются Ориген, Афанасий, Иоанн Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигавин, Августин и другие.

20. Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить.

Ср. Мк. 15:11.

Это было, вероятно, в то время, когда Пилат сидел на судейском месте. Первосвященники и старейшины переговаривались с окружавшим их народом и убедили (ἔπεισαν) его просить Варавву, а Иисуса Христа погубить.

21. Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтобы я отпустил вам? Они сказали: Варавву.

Ср. Лк. 23:18–19; Ин. 18:40.

В предыдущем стихе сообщалось только о разговорах первосвященников

и старейшин с народом. Не видно, чтобы они что-нибудь говорили Пилату. Но, может быть, до него с разных сторон донеслись слухи, что народ будет требовать именно Варавву. Отсюда ἀποκριθεῖς — «отвечая». Буквально: «отвечая же, правитель сказал им». Это значит, что Пилат, услышав неясные и неопределенные выкрики, хотел удостовериться точно, кого именно народ желает освободить. Или же можно объяснять так, что Пилат ждал несколько времени и предложил свой вопрос только тогда, когда увидел, что иудеи готовы дать ответ.

22. Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят.

Ср. Мк. 15:12–13; Лк. 23:20–21.

«Ему» после «говорят» нет во многих кодексах. Из сообщений евангелистов не видно, чтобы раньше речь шла о кресте. Народные начальники желали только казни Иисуса Христа, о чем и просили Пилата, но сомнительно, желали ли они именно крестной казни. Если бы они желали ее раньше, то для нас не вполне понятен был бы вопрос Пилата, что же ему делать с Иисусом, называемым Христом. Заявления народа о крестной казни слышались как-то внезапно и неожиданно. Рассказ, по-видимому, не полон, и в нем не сказано некоторых мелких подробностей. Может быть, из слов Пилата или же из слухов о содеянных раньше Вараввою преступлениях народу было известно, что Ва-

равва должен быть осужден именно на крестную казнь. *Crucem meritis erat Barabbas*. Напоминание Пилатом народу о Варавве сразу же изменяет все положение дел. Если не просить об освобождении Вараввы, то он будет распят. Лучше его избавить от такой казни. Пусть Иисус, называемый Христом, вместо него примет крестную казнь! Пусть именно Он будет распят вместо Вараввы! И, таким образом, крик «да распнется» начал повторяться возбужденной и разъяренной толпой, которая свирепела все больше и больше под влиянием первосвященников и старейшин.

Слово σταυρωθήτω (да распнется) на еврейском — краткое, страшное и возбуждательное — начало проноситься с одного конца до другого среди возмущенной толпы. Кричали πάντες οὐκ οἱ ὄχλοι μόνοι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι (все, не только народы, но и первосвященники и старейшины, — Зигавин).

После ποιήσω (сделаю) два винительных τί и Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; такие обороты свойственны греческой речи (ср. Ксенофонт «Киропедия», 3, 2, 15 — οὐδεπώποτε ἐπαύοντο πολλὰ κακὰ ἡμᾶς (вместо ἡμὲν) ποιοῦντες).

23. Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят.

Ср. Мк. 15:14; Лк. 23:22–23.

Лука рассказывает здесь подробнее других синоптиков. Он сообщает о продолжении «великого крика» и о том, что крик народа и первосвящен-

ников *превозмог* (κατίσχυον) Пилата. Эти крики привели Пилата в большое смущение. Он не нашел никакой вины в Подсудимом. Он готов был отпустить Его. Жена Пилата прислала сказать ему, чтобы он ничего худого не делал Праведнику. И вдруг крест! Даже жаждавший крови и жестокий Пилат был изумлен. *Какое же зло* (что худое — *κακόν*) *сделал Он?* Но теперь частые обвинения и рассуждения прекращаются и все сильнее и сильнее слышится стихийное требование креста. Вопрос Пилата остается без ответа и даже заглушается громким стихийным воплем: *да будет распят*. Так необдуманное предложение Пилата о Варавве вызвало страшный взрыв.

24. Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы.

Рассказа об этом нет у других евангелистов. Поэтому причины такого поступка Пилата не вполне ясны. Вероятнее всего объясняют дело тем, что народные крики заглушали его речь. Тогда Пилат прибегает к наглядному способу объяснения, который был понятен иудеям. Можно предполагать, что когда Пилату подали воды, то в толпе сразу же воцарилось молчание, как это обыкновенно бывает при обращении к наглядным разъяснениям. Толпа не знала, что будет дальше и на мгновение притихла, так что объяс-

нительные слова Пилата могли быть слышны всем.

Οὐδὲν ὠφέλει — подлежащее (не выраженное) «он», а οὐδέν — винительный падеж (ср. Ин. 12:19). Поэтому буквальный перевод: «он не помогает ничему, т.е. ничего не может достигнуть вследствие народного шума, и его возражения только увеличивают этот шум и смятение. Пилат умывает руки на виду, пред всем народом».

В крови Праведника Сего — слова «*Праведника*» нет в кодексах BDabff, Сиро-синаяском и у Оригена, но оно встречается во многих других кодексах, между прочим в Синайском и Пешитте. Вероятнее чтение: ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦτου, т.е. «в крови этой». В греческом слово αἷμα употребляется без предлога ἀπὸ, и евангельское выражение αἷμα ... ἀπὸ ... есть гебраизм, причем ἀπὸ соответствует еврейскому слову «мин» (от).

Смотрите вы — formula rejiciendi — формула отрицания, отвержения; лучше переводить будущим временем: не «*смотрите вы*», а «*вы увидите*» (в славянском переводе правильно — *вы узрите*; в Вульгате — vos videritis; в немецком переводе — ihr werdet zusehen; но у Лютера повелительное — sehet ihr zu). Пилат хочет сказать, что народ увидит его невиновность.

Подлинность этого стиха некоторыми подвергается большим сомнениям. Обычай омовения рук «для очищения от смерти» существовал и у язычников, но у них омовения совершались

после смерти. То омовение, которое совершено Пилатом, было чисто иудейским обычаем, который основывался на Втор. 26:6–8 (ср. Талмуд, трактат Сота IX, 6; Пс. 25:6; 72:13). Слова Пилата — почти буквальное повторение 2 Цар. 3:28. «Чтобы римский правитель так сильно усвоил себе иудейский способ выражения и об-разный язык — это невероятно, и еще невероятнее то, что он так немужественно отклоняет от себя ответственность за произнесенный приговор». Но предполагать, что Пилат совершенно был незнаком ни с какими иудейскими обычаями, также невероятно, тем более что у него жена была, может быть, иудеянка или иудействующая (в Евангелии Никодима, гл. 2, Пилат говорит иудеям: οἴδατε ὅτι ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστίν, καὶ μᾶλλον ἰουδαίζει σὺν ὑμῖν. Λέγουσιν αὐτῷ. Ναί, οἴδαμεν — вы знаете, что жена моя благочестива и много иудействует с вами. Говорят ему: да, знаем). Но если даже не предполагать всего этого, то и в таком случае нельзя утверждать, что Пилат не мог совершить омовения пред народом. Это — такой акт, который мог быть совершен всяким. Омование Пилата не настолько соответствует Втор. 21:6 и сл и 2 Цар. 3:28, чтобы говорить, что Пилат действовал на основании законного предписания или повторял библейские выражения. Самое вероятное предположение то, что он в настоящем случае применился к иудейским обычаям, о которых ему было известно. Что

касается «ответственности», то Пилат, по-видимому, о ней пока не думает, потому что крестная смерть Христа, по крайней мере, в глазах Пилата пока еще не была окончательно решена.

25. И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших.

По иудейскому обычаю, судьи, когда определили смертную казнь, в знак того, что они произнесли правильный приговор и будут нести ответственность за смерть осужденного, возлагали руки на его голову и говорили: *кровь твоя на голове твоей* (2 Цар. 1:16; ср. Мф. 23:35; Деян. 18:6; Иер. 2:35). Иудеи же хотели сказать, что если Христос будет распят, то они принимают на себя ответственность за Его казнь, — и не только они, но и дети их пусть за нее отвечают. Понятно, что эти слова первоначально были сказаны не всеми присутствовавшими, а лишь некоторыми и только затем начали раздаваться среди взволнованной толпы. Может быть, одни говорили: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς, и другие прибавляли: καὶ ἐπὶ τέκνα ἡμῶν. Нужно заметить, что еврейский или арамейский крик мог быть несколько короче, чем греческий или русский текст и, таким образом, больше был удобен для выкриков огромной народной толпы. Понятно, что дети иудеев были ответственны за кровь Праведника лишь настолько, насколько принимали или принимают участие в злобе своих предков.

26. Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.

Ср. Мк. 15:15; Лк. 23:24–25; Ин. 19:1.

Заметим, что Варавва был первой личностью, которая вследствие своей случайной связи с Христом была освобождена от этой страшной казни. Если бы Христос совершил Свое дело искупления, не освободив людей от крестной казни, то оно было бы неполно. Поэтому Его крестная смерть есть одна из важнейших сторон Его искупительного дела. Впоследствии крестная казнь в христианских государствах была уничтожена. Спаситель был осужден на крестную казнь. Бичевание совершалось перед распятием. У римлян был обычай бичевать осужденного узника, и Иисус Христос отдан был воинам для этой цели — это было чудовищной несправедливостью и жестокостью, потому что Он дважды объявлен был невинным. Страшное наказание перед распятием производилось с таким варварством, что было известно под названием «близкой смерти». И действительно, жертва часто лишалась чувств во время наказания и нередко умирала до распятия. Удары наносились бичами, а не палками, потому что Пилат не имел у себя ликторов. *Flagellis caedebantur apud Romanos servi (liberi virgis) et fere capite damnati, nudi et ad columnam adstricti, antequam in crucem agerentur*» (Бичеваниям подвергались у римлян рабы (свободные наказывались розгами), обыкновенно

осужденные на смерть, нагие, привязанные к столбу, перед тем как отводились на крест — «Cicero In Verrem» V, 66). Бич состоял из кожаных ремней, снабженных иногда свинцовыми наконечниками или острыми гвоздями и косточками, которые изборождали спину и грудь и покрывали изнемогающую жертву массой ран и синяков. *Flagella erant aculeata, ossiculis pecuinis fere catenata, unde «horribile flagellum» dixit Horatius* (Бичи были снабжены остриями, обыкновенно привязывались к ним скотские косточки, откуда — «страшный бич», как выразился Гораций, — *Sermones*, I, 3, 119). Обнаженный, со связанными руками и наклоненный, осужденный привязывался к столбу в то время, когда удары наносились палачом. Капитан Уоррен приписывал себе открытие в одной подземной комнате в Иерусалиме места бичевания Спасителя. Бичевание производилось обыкновенно *corpore denudato*. Слово *φραγέλλωσας* есть латинизм (с изменением λ на ρ) от *flagellare* — «бичевать». Собственное греческое слово для этого есть *mastigoan*. Бичевание совершено было, как думают, перед преторией, на виду у Пилата и народа.

Слова *αὐτοῦς* после *παρέδωκεν* нет в лучших рукописях. Смысл тот, что Пилат *отпустил им* (*ἀπέλυσεν αὐτοῦς*), т.е. иудеям, Варавву, но Иисуса Христа предал на бичевание и распятие не «им», а своим воинам. Поэтому слово «им» после «предал» в русском пропущено правильно. Попытки представить

дело несколько иначе и доказать, что иудеи пользовались правом совершать крестную казнь (Александр Йаннай), что Пилат только согласился на эту казнь, а распяли Христа сами иудеи независимо от Пилата и его воинов, не выдерживают критики ввиду ясных показаний всех Евангелий, что не сами иудеи принимали участие в распятии Христа, а только воины Пилата.

27. Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк

Ср. Мк. 15:16.

«Резиденцией иудейского прокуратора был не Иерусалим, а Кесария. Так как жилище главного военного или гражданского начальника называлось преторией, то *προιτόριον τοῦ Ἡρώδου* в Кесарии (Деян. 23:35) есть не что иное, как выстроенный Иродом дворец, где жил прокуратор. При особенных обстоятельствах, а именно в большие иудейские праздники, когда нужны были охранительные меры вследствие собиравшихся в Иерусалиме народных масс, прокуратор прибывал в Иерусалим и жил там в прежнем дворце Ирода. Претория в Иерусалиме, где Пилат находился во время осуждения Иисуса Христа, есть, следовательно, хорошо известный нам дворец Ирода на западной границе города. Он был не только княжеским жилищем, но и сильной крепостью, где несколько раз (при восстаниях в 4 г. до Р.Х. и 66 г. по Р.Х.) большие отряды войска в состоянии были

защищаться против возмущившихся народных масс. Поэтому во время пребывания прокуратора и сопровождавший его военный отряд здесь имел свою квартиру» (Шюрер, *Geschichte*, I, S. 457). Если воины отвели Христа *внутрь двора, то есть в преторию* (Мк. 15:16), то здесь нужно понимать двор во дворце Ирода. Воины собрали здесь «всю спирю» (*ὅλην τὴν σπεῖραν* — Матфей и Марк), или римскую когорту, которая состояла приблизительно из 500 человек. Слово «спира», или когорта, нет надобности понимать здесь в буквальном значении. Может быть, собралось меньше одной когорты, но, может быть, и больше. Понятно, что *ἐπ' αὐτόν* значит не «против Него», а «к Нему», для поругания над Ним. Предполагают, что место поругания было не то, где происходило бичевание. Если последнее происходило недалеко от судейского кресла правителя и у него на виду (у лифостротона или гаввафы), то первое — на внутреннем дворе.

28. и, раздев Его, надели на Него багряницу;

Ср. Мк. 15:17.

Марк не говорит, что Христос был предварительно раздет для поругания. У Матфея воины раздевают (*ἐκδύσαντες*) Иисуса Христа. Таким образом, согласно Матфею, на Христа после бичевания надеты были Его собственные одежды и теперь воины снова сняли их, чтобы надеть на Него «хламиду червленую» (*χλαμίδα κοκκίνην*). Но определенно нельзя сказать, сколь-

ко раз одевали и раздевали Христа перед распятием, дважды или трижды. Марк называет эту хламиду червленую порфирой, т.е. красной одеждой. Она имела вид плаща, застегивавшегося пряжкой на правом плече и покрывавшего левую сторону тела до колен. Этот плащ надевали на себя римские и македонские цари и другие лица, его часто можно видеть на бюстах и статуях императоров и полководцев. Надевая на Христа эту «хламиду», воины хотели осмеять Его царское достоинство, которое в их глазах было совершенно мнимым.

29. и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский!

Ср. Мк. 15:17–18; Ин. 19:2–3.

У трех евангелистов *венец из терна* называется почти одинаково: *στέφανον ἐξ ἁκάνθων* (Матфей и Иоанн) и *ἁκάνθινον στέφανον* (Марк). Какое растение было употреблено для сплетения венца, трудно сказать. ἁκάνθα значит «терновник», которого много в Палестине (см. комментарии к Мф. 7:16; 13:7). Предполагают, что это было обыкновенное колючее растение, которое арабы называют нава или пивка, со многими маленькими колючими иглами, оно очень гибко. Некоторые говорят, что это был *rhamus paliurus* или т.н. *spina christi*. Около Иерусалима и теперь много колючего терновника. Возложив терновый венец

на голову Христа, воины затем дали Ему в правую руку *трость* (κάλαμον), тростниковую палку, и вообще какую бы то ни было палку, которая должна была означать царский скипетр. Таким образом перед ними был насмешливый Царь, который потому и казался царем, что в нем было, собственно, отрицание всякого царского достоинства. Воины подходили ко Христу с притворными и насмешливыми изъяснениями почтения и преданности, приветствовали Его обычным приветствием *хаёре* (здравствуй), Царь Иудейский, причем становились перед Ним на колени.

30. и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове.

Ср. Мк. 15:19; Ин. 19:3.

Иоанн говорит только, что воины били Христа по щекам, умалчивая об остальных оскорблениях. Марк, употребляя прошедшие несовершенные времена глаголов (*ἔτυλλον* и *ἐνέπλυνον* — били и плевали), указывает, что одно и то же поругание повторялось несколько раз. У Матфея несколько иначе: заплевав Его, взяли палку и били (подразумевается несколько раз) Его по голове.

31. И когда насмехались над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие.

Ср. Мк. 15:20; Лк. 23:26; Ин. 19:17.

Иоанн вставляет здесь довольно длинный рассказ, которого нет у синоптиков, о том, как Пилат вывел

измученного Христа к иудеям, и о новом допросе Пилата (Ин. 19:4–16). По видимому, уже после этого воины сняли с Него хламиду или багряницу и надели на Него опять Его собственные одежды, а затем повели Его на распятие.

32. Выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его.

Ср. Мк. 15:21; Лк. 23:26.

Кирена или Киренаика находилась в Египте. Там было много иудеев, и о них встречается достаточно известий в Новом Завете. Они были на празднике Пятидесятницы в Иерусалиме (Деян. 2:10), имели там свою синагогу (Деян. 6:9; 11:20; 13:1). Если судить по имени — Симон, то упоминаемый здесь киринеянин был евреем. Но сыновья его (Александр и Руф — Мк. 15:21) назывались один — греческим, а другой — латинским именем. Предполагали, что Симон происходил из рабов и был одним из последователей Христа и христианином. Личность его представляется загадочной. Говоря о возложении на него Креста, Бенгель замечает, что *nes judaeus, nes romanus ullus erat qui vellet tollere crucis opus* (ни иудей, ни римлянин не захотели бы нести тяжести Креста). Если Симон был последователем Христа, то дело объясняется просто. Симон шел с поля (Марк и Лука). Это считается решительным доказательством, что в это время, как выражаются Хвольсон и другие, был «бу-

день», потому что в праздники не дозволялось работать. Но, как замечено выше, из выражений Марка и Луки во всяком случае нельзя сделать точного заключения, что Симон шел именно с полевой работы. Выражения эти могут просто означать, что он шел только по направлению с поля (ὅλ' ὁρόν). Он, по всей вероятности, отнесся с участием к страждущему Христу, и, заметив это, воины захватили его и предложили (но едва ли принудили) помочь Христу нести Его Крест и этим ускорить само шествие. Симон охотно согласился и понес Крест вместе с Самим Спасителем. Этот Крест был сделан самими воинами из бревен, может быть, грубо сколочен, так что его углом можно было положить на плечо, а так как он был выше роста человека, который осужден был на распятие, то нижний конец его волочился по земле во время шествия. Об ὁρῶν см. комментарии к Мф. 5:41.

У Луки (Лк. 23:27–32) добавлена речь Христа к иерусалимским женщинам, которой не встречается у других евангелистов.

33. И, придя на место, называемое Голгофа, что значит: Лобное место,

34. дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить.

Ср. Мк. 15:22; Лк. 23:33; Ин. 19:17.

Слово «Голгофа» есть эллинизированная форма еврейского «гулголет» — «череп» (Суд. 9:53), также «голова» в значении «человек», «лицо», «особа» (Исх.

38:26; 1 Пар. 23:3). Это слово прилагалось к горам и холмам, которые по внешнему виду походили на человеческий череп. Где находилась Голгофа, на которой распят был Христос, с точностью неизвестно. На основании Евр. 13:12 выводят заключение, что она была вне Иерусалима (*вне врат*), но недалеко от него (Ин. 19:20). По-арамейски место это называлось «гогальта». Одно «л» выпало в слове «Голгофа», вероятно, в народном произношении этого слова. Все четыре евангелиста толкуют слово «Голгофа», называя его *κρῶνιον τόπος*, *κράνιον*, что значит «место черепа» или «черепа». Вероятно, это был закругленный голый холм. В 366 году по Р.Х. на месте, где предположительно была Голгофа, построили церковь, которая стояла здесь до 614 г., когда сожжена была персами. После этого здесь были построены новые церковные здания. Но в 936 г. все опять погибло от пламени. В октябре 1810 года на месте предполагаемой Голгофы греками был построен храм Воскресения Христова.

Евангелисты не сообщают подробностей о том, как совершилось распятие Христа, ограничиваясь только сообщениями, что Он был распят. Отсюда можно заключить, что Он был распят обычным способом, каким производилась эта самая страшная из всех казней. Крест был не так высок, как пишут его живописцы. Он обыкновенно возвышался над землей на одиннадцать футов и редко — на двенадцать. Ноги распятого были не выше четырех футов от земли. Неизвест-

но, прибиты ли были ко Кресту руки и ноги Спасителя раньше или после того, как Крест водрузили в землю. При распятиях бывало то и другое. В первом случае распинаемый привязывался ко Кресту, затем или с земли, или, может быть, с подставки или лестницы ему прибавали руки и ноги. Во втором случае крест клали на землю, расprostидали на нем распинаемого и, может быть, привязанными, прикрепляли гвоздями ко кресту его руки и ноги, после чего привязи или веревки снимались. Этот последний вид казни был страшнее, чем первый, потому что при подъеме и водружении креста в землю все тело сотрясилось, и от этого происходили самые невыносимые, самые страшнейшие боли, тем более что палачи, совершавшие подобного рода казни, не чувствовали обыкновенно никакой жалости к преступнику, подобно тому, как никакой жалости не чувствуют люди и к животным, иногда слишком грубо обращаясь с ними и подвергая их страшным мучениям. Палач обыкновенно прибавал гвоздями сначала правую руку и правую ногу, а потом левую руку и левую ногу. Но если присутствовало несколько человек, совершавших казнь, то руки и ноги прибавались одновременно. Иногда обе ноги прибавались вместе, иногда порознь. Вместо гвоздей в некоторых случаях употреблялись одни веревки. Это было, по-видимому, легче, но на самом деле — еще страшнее, потому что распятый в таких случаях дольше висел на кресте.

Вероятно, перед распятием Христу дали питье, которое Матфей называет вином (а не уксусом), смешанным с желчью (οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον), а Марк — вином со смирною (ἐσμύρνισμένον οἶνον). Вместо οἶνος в нескольких кодексах ὄξος — уксус, вообще острый напиток (так в русском переводе). Так и в Послании Варнавы VII, 5, где цитируется этот текст, и в Пс. 68: 22 (перевод Семидесяти). Предполагают, что οἶνος исправлено было здесь на ὄξος согласно выражению указанного стиха из псалма. А некоторые говорят даже, что фактически никакого напитка Христу не было поднесено, и доказывают это тем, что Он не мог не принять этого «благодетельного» напитка и что Матфей (и Марк) превратил этот благодетельный напиток в «неприемлемый» (ungeniessbare), в «вино с желчью» с целью показать здесь исполнение Пс. 68:22; «человеколюбивый поступок воинов Матфей превратил в выражение вражеской злобы». Но такой взгляд основывается на неправильном понимании речи евангелиста. Χολή, конечно, значит «желчь» (ср. Иер. 8: 14), но не всегда, иногда — просто горечь (Иов. 20:14), полынь (Притч. 5:4; Плач 3:15) и яд, горький и помрачающий умственные способности (Втор. 29:18; 32:32). В этом последнем смысле и употреблено у Матфея οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον. А к Пс. 68:22 речь Матфея не имеет никакого отношения (Цан). Напиток, вероятно, был приготовлен сердобольными иерусалимскими женщинами и дан был осужденным с це-

лью облегчить их крестные муки. Но Иисус Христос не захотел его пить.

35. Распявшие же Его делили одежды его, бросая жребий;

Ср. Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:23.

Порядок событий у синоптиков изменен по сравнению с Иоанном. У Иоанна (Ин. 19:18–22) здесь помещены рассказы о распятии со Христом двух разбойников и прикреплении ко Кресту надписания вины Христа, и только уже после этого Иоанн рассказывает о разделении одежд Христа; потом, что воины стерегли Христа (только у Матфея, стих 36), затем о крестной надписи и, наконец, о распятии вместе со Христом двух разбойников. Если признать порядок у Иоанна точным, то рассказы синоптиков следует расположить в таком порядке: Ин. 19: 18 = Мф. 27:38 = Мк. 15:27 = Лк. 23:33 (с добавлением Лк. 23:34); Ин. 19:19 = Мф. 27:37 = Мк. 15:26; Лк. 23:38. Затем у одного только Иоанна рассказ Ин. 19: 20–22, а 23-й стих Иоанна совпадает с Мф. 27:35 = Мк. 15:24 = Лк. 23:34. Выделяя одного Матфея, находим, что при соглашении с Иоанном порядок событий должен быть таков: Мф. 27:38, 37, 35 и 36.

Одежды осужденных, как это бывает и теперь, принадлежали палачам. Впрочем, Эдершейм замечает: «Обыкновенно думают, что таков был всеобщий римский обычай. Но на это нет никаких доказательств, а позднее это было ясно воспрещено» (Ulpianus, Digestae, XLVIII, 20, 6). Но если было воспрещено, то, стало быть, обычай

существовал раньше. Из сообщения Иоанна (Ин. 19:23) видно, что одежды Христа были разделены на четыре части потому, что распятие совершено было четырьмя воинами (*quaternio*). Другие евангелисты об этом не говорят, ограничиваясь только замечанием, что воины делили одежды Христа. К этим словам у Матфея и Марка сделана была древняя прибавка *«да сбудется реченное... бросали жребий»*, заимствованная из Пс. 21:19, подлинная у Иоанна (Ин. 19:24), но правильно выпущенная у Матфея (Мк. 15:28 неподлиннен) как в русском, так и в славянском текстах. Таким образом, сообщая о разделении одежд, Матфей и Марк, очевидно, не думали о том, что здесь исполняется, и притом весьма удивительно и оригинально, древнее пророчество. Об этом вспомнил, и притом гораздо позже, один только Иоанн.

Мнения о том, распят ли был Христос совершенно нагим, или так, как Он изображается на кресте, с лентием (*lenteum*), разнятся. Обыкновенно перед распятием с осужденных снимали все одежды. Афанасий Великий, Амвросий, Августин и другие утверждали, что Христос был распят совершенно обнаженным. Действительно, ничем нельзя доказать, что он имел *subligaculum*. Только в апокрифическом Евангелии Никодима сказано, что *expoliaverunt eum vestimentis et praecinxerunt lenteo et coronam de spinis imposuerunt super caput ejus*. «После того как насмеялись над Ним, повели Его на распятие и, обнаживши Его, взяли

себе одежды Его и, севши, выжидали, когда Он испустит дух. И разделили одежды Его, как это обыкновенно бывает с осужденными самого низкого рода, с отверженными, с беззащитными и беспомощными; разделили теризмы, которые произвели столько чудес и которые, однако же, не оказывали тогда никакого действия, так как Христос удерживал Свою неизреченную силу» (свт. Иоанн Златоуст).

36. и, сидя, стерегли Его там;

Воины, которым поручалось распятие, подлежали строжайшей ответственности в случае, если бы осужденный был каким-нибудь образом освобожден от наказания и спасен.

37. и поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский.

Ср. Мк. 15:26; Лк. 23:38; Ин. 19:19.

У всех евангелистов содержание надписи разное. Буквально: «сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Матфей), «Царь Иудейский» (Марк), «Царь Иудейский сей» (Лука), «Иисус Назарянин, Царь Иудейский» (Иоанн). Очевидно, все евангелисты воспроизводили эту надпись по памяти, переводя ее на греческий с еврейского и латинского, но содержание ее по существу сходно у всех них. При такой разнице трудно, конечно, решить вопрос, какова была подлинная надпись. Думают, что у Матфея *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* — точное воспроизведение латинской

надписи (*Hic est Iesus Rex Iudaeorum*). Долго ли висела эта надпись после снятия с Креста тела Спасителя и долго ли стоял на Голгофе сам Крест, ничего неизвестно. Точно так же неизвестно, прикрепили ли эту надпись над головой Иисуса Христа сами воины, но, вероятно, они. Это могло быть сделано воинами уже после распятия Иисуса Христа.

38. Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую.

Ср. Мк. 15:27; Лк. 23:33; Ин. 19:18.

Совершенно неизвестные люди, вероятно, пойманные и уличенные в важных уголовных преступлениях, грабежах, разбоях, убийствах, возмущениях и пр. В предании нераскаявшийся разбойник называется Гестас, а покаявшийся — Дисмас.

39. Проходящие же злословили Его, кивая головами своими

40. и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста.

Ср. Мк. 15:29–30.

Adversariorum scommata possunt numerari septem (Насмешек врагов можно насчитать семь — Бенгель). Как и всегда бывает, на публичную казнь собралось смотреть множество народа, который проходил толпою близко (*παράρρευόμενοι*) от Креста. Проходившие порицали Христа, бранили Его, выражая свое злорадство киванием или покачиванием головы

(ср. Иов 16:4; Пс. 21:8; 108:25; Ис. 37:22; Иер. 8:16; Плач 2:15). Не все, конечно, припоминали слова Христа о разрушении храма и восстановлении его в три дня. Но видно, что слова эти когда-то поразили народный слух, были воспроизведены на суде у Каиафы и, по всей вероятности, передавались из уст в уста. Имеющаяся действительность была совершенно противоположна такому утверждению Христа. Тут все говорило только о крайнем страдании и уничтожении. Красивые кресты с изображениями Спасителя существуют только в воображении художников. В действительности же не было ничего подобного. Мы не должны ничего здесь воображать, кроме самого крайнего ужаса и самой крайней человеческой бедности и страдания. И этот ужас, эти страдания вызывали не сожаление, а насмешки!

41. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили:

42. других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него;

Ср. Мк. 15:31; Лк. 23:35.

У всех синоптиков разные выражения, но суть ими передается одинаково. Слово «фарисеи» встречается у Матфея в менее важных кодексах и считается неподлинным. Вообще же в тексте здесь сильное колебание: «подобно», «подобно и», «подобно же и», с «книжниками и старейшинами», со

«старейшинами и книжниками»; с «книжниками и старейшинами и фарисеями», с «книжниками и фарисеями». Эти люди обращались, вероятно, с насмешками и к Самому Христу, и к народу, указывая при этом на Него, произнося богохульства, припоминая Его исцеления и речи о Себе как Спасителе. Во всех этих насмешках указывается на действительные факты из Его жизни, совершенно непонятые или извращенные насмехавшимися над Ним людьми. Но если бы Он теперь сошел с Креста и таким образом спас Себя Самого, то это было бы чудом меньшим сравнительно с Его Воскресением. *Resurrexit, et non credidistis. Ergo si etiam de cruce descenderet, similiter non crederitis* (воскрес, и вы не поверили. Если бы, следовательно, и сошел с Креста, то все равно не уверовали бы. — Иероним). Вообще насмешки отличались тупостью и близорукостью. Окружавшие Христа люди не могли и не хотели понять, что для избавления других от опасности люди часто должны были жертвовать и жертвуют своей собственной жизнью.

43. уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын.

Этих слов не встречается у других евангелистов. Неизвестно, доходили ли все эти оскорбления до слуха Спасителя. По всей вероятности, доходили. Произносившие насмешки говорили здесь отчасти ветхозаветными

текстами (ср. Пс. 21:9; Прем. 2:13–18). *Если Он угоден Ему*, — буквально: «если желает, хочет Его» (εἰ θέλει αὐτόν), т.е. если Он нравится, угоден Ему. Это — гебраизм (в еврейском — «гафец бо»).

44. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его.

Ср. Мк. 15:32.

Показания Матфея и Марка здесь сходны: Христа поносили оба разбойника. Но у Луки (Лк. 23:39 и сл.) говорится только об одном разбойнике, который поносил, а другой унимал его. Эта разница издавна обращала на себя внимание. Ориген, Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигавин и другие полагали, что вначале хулили Христа оба разбойника, потом один из них, видя долготерпение Христа, раскаялся, начал унимать другого и, наконец, произнес свои слова (Лк. 23:42). Но Иероним говорит, что здесь оборот речи, называемый по-гречески σύλληψις — слово, которое значит «схватывание», здесь же можно его перевести как «сокращение», «соединение», — *pro uno latrone uterque inducitur blasphemasse* (вместо одного разбойника евангелист заставлял обоих злословить). Августин говорит, что Матфей здесь, рассказывая кратко, поставил множественное число вместо единственного. Мейер называет это множественным родовым, которое имеет необходимое отношение к 38-му стиху. С этими толкованиями можно согласиться и допустить, что Матфей и Марк, которые не говорят о раскаявшемся

разбойнике, хотели вообще показать, что ругательства слышались вначале не только из среды народа (не всего), первосвященников, старейшин и книжников, но и со стороны разбойников. Лука замечает еще, что они слышались и со стороны воинов (Лк. 23:36–37), чего нет у Матфея и Марка. Тут была масса поношений и богохульства, и, собственно, трудно было даже и разобратъ, откуда они слышались. Если Лука выделяет из этой массы хулителей одного разбойника, то этим, конечно, нисколько не противоречит ни Матфею, ни Марку. Τὸ αὐτό не значит «таким же образом», но «то же самое», т.е. насмешки и хулы, согласно конструкции ὁνειδίσειν τινὰ τι — «поричать кого за что». У Иоанна здесь введен рассказ о женщинах, стоявших при Кресте, и поручении Богоматери Иоанну.

45. От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого;

Ср. Мк. 15:33; Лк. 23:44.

Синоптики здесь сходно определяют время появления тьмы. Раньше точное указание времени встречается у Иоанна, который считает по римскому (и малоазийскому) времени (Ин. 19:14 — следует читать «пятница Пасхи», или пасхальная пятница — *παρασκευή τοῦ πάσχα*, а не *перед Пасхой*, как в русском переводе; см. у Тишendorфа) и говорит, что Христос был на суде у Пилата в шестом часу утра — по нашему счету времени. Затем Марк по еврейскому счету замечает, что распятие совершилось в третий час

дня, т.е. по-нашему — в девятый. Теперь все синоптики единогласно утверждают, что тьма распространилась от шестого до девятого часа, т.е. через три часа после распятия, по нашему счету (прибавляя шесть), от двенадцати до трех часов дня. Происхождение этой тьмы, которая распространилась по всей земле (ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν — Матфей; ἐφ' ὅλην τὴν γῆν — Марк и Лука), до настоящего времени необъяснено, и нельзя надеяться, что будет объяснено. Здесь можно найти лишь исполнение древнего пророчества (Ам. 8:9–10).

Из древних толкователей самое подробное рассуждение об этом предмете встречаем у Оригена, который говорил, что об этом факте «нигде в истории не сообщается» и что тьма не могла быть следствием солнечного затмения, потому что Пасха праздновалась во время мартовского полнолуния. Он думает, что как другие знамения во время страданий и смерти Христа даны были только в Иерусалиме, так и тьма до девятого часа распространилась только по всей Иудее, и объясняет тьму появлением темнейших облаков, которые все больше и больше распространялись над иудейской землей и Иерусалимом, так что закрыли солнечные лучи. Это мнение Оригена не опровергнуто до сих пор, хотя и были неоднократные попытки представить это явление чудесным. Рассуждая об этом предмете, Ориген ссылается, между прочим, на показание писателя Флегона (траллиец, отпущенник императора Адриана), кото-

рый во II веке христианской эры писал летописи Олимпиад. Флегон говорит, что в четвертый год 202-й Олимпиады было солнечное затмение гораздо более полное, чем какие были известны до тех пор. В шестом часу дня сделалась ночь, так что на небе показались звезды. Было также и сильное землетрясение в Вифании, которое произвело большие опустошения в Никее. Но затмение солнца, о котором говорит Флегон, не могло продолжаться в течение трех часов. Вероятнее всего объяснять появление тьмы приближающимся землетрясением. С таким предположением вполне согласно показание Оригена о появлении «темнейших облаков» или туч. Такие явления нередки перед землетрясениями. Цан замечает, что под ἡ γῆ синоптиков здесь следует понимать только Иудею.

46. а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

Ср. Мк. 15:34.

Спаситель висел на Кресте около шести часов. Смерть Его приближалась. Физические и нравственные страдания Его сделались невыносимыми. Никакими человеческими словами и описаниями нельзя выразить всей глубины этих страданий. Можно разве сказать только, что они были противоположны всевозможным земным наслаждениям. Страдания равнялись как бы отречению Всевышнего

от Своего верного Раба, Своего возлюбленного Сына. Это значит, что в то время Христом была изведена тайна самых величайших страданий. Когда Христос «пролился, как вода, все кости Его рассыпались и сердце Его сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности Его, сила Его иссохла, как черепок, и язык Его прильнул к Его гортани», когда «разделили ризы Его», — в это последнее, самое крайнее и ужасное из человеческих бедствий, — в это время из уст Страдальца послышался страшный предсмертный вопль, указывавший, что всякая надежда на спасение и возвращение к жизни теперь исчезла. Слова Христа единственные, которые приводят Матфей и Марк за время страданий на Кресте. Они взяты из 24-го псалма. На древнем еврейском языке здесь всего четыре слова: «эли, эли, лама азавтани». Еврейское «азавтани» заменено арамейским, равным по значению «савахфани»; а «лама» (согласно лучшим чтениям) — «лемма» (λεμό), которое писалось, впрочем, по-разному: λεμα, лама, лма, лма. «Азавтани» от еврейского глагола «азав» — «оставлять», «покидать», «лишать помощи». В кодексе D у Марка ζαφθάνει, которое было позднейшей ассимиляцией греческого с еврейским словом. Арамейское «савахфани» евангелисты переводят греческим ἐγκαταλείπω, значит и «просто оставляю», и «оставляю кого-либо беспомощным во время бедствий и страданий» (ср. Деян. 2:27; Рим. 9:29; 2 Кор. 4:9; 2 Тим. 4:10, 16; Евр. 10:25; 13:5). Перевод

сделан для того, чтобы указать, какой действительный смысл заключался в этих словах Христа, бывших непонятными для лиц, Его окружавших. Некоторые говорят, что здесь Христом было выражено «субъективное чувство, которое нельзя смешивать с объективным оставлением Его Богом».

47. Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он.

Ср. Мк. 15:35.

Имя Илия по-еврейски пишется иначе, чем Эли или Или — «Боже мой» от Эл — «Бог» и присоединения притяжательного местоимения. Но по произношению «Илия» и «Боже мой» на еврейском сходны. Имя Илия значит «Бог есть Иегова». Было, естественно, если *некоторые из стоявших*, может быть, не расслышав или просто не поняв последних слов Христа, подумали, что он зовет Илию к Себе на помощь.

«Сей» или «этот» (οὗτος) — выразительное слово, произнесенное с целью показать, что не разбойники, распятые со Христом, звали Илию, а именно Тот, который был распят среди них.

48. И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить;

Ср. Мк. 15:36; Ин. 19:28–29.

У Матфея и Марка не вполне ясно, почему, услышав, что Иисус Христос зовет Илию, один из стоявших (еван-

гелисты не говорят, кто именно, вероятно, римский воин) тотчас побежал и дал Иисусу Христу пить. Но это вполне ясно у Иоанна. Так как рассказ Ин. 19:29 вполне совпадает по смыслу с Мф. 27:48 и Мк. 15:36, то отсюда можно заключить, что слово Иисуса Христа «жажду» (Ин. 19:28) было действительной причиной поднесения Ему уксуса, или кислого виноградного напитка, который по-латыни назывался росса, — почти соответствует нашему «квас» — приготавлился из винограда и был обыкновенным питьем римских воинов. Но если «квас» или кислое питье (ῥῆος — слово встречается в Новом Завете только здесь у Матфея и параллелях и еще Лк. 23:36) находился здесь потому, что был нужен римским воинам для утоления их жажды, то нелегко объяснить появление здесь «губки» (σπόγγος у Матфея, Марка и Иоанна). Думали, что губки, вероятно, были здесь под рукой именно для той цели, чтобы давать пить осужденным, когда бы это потребовалось. Со стороны воина, поднесшего губку с питьем к устам Христа, это было актом милосердия. Но другие воины, по-видимому, начали осмеивать его поступок и повторяли то, что сделал один, причем говорили: *если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого* (Лк. 23:36–37). Нет надобности принимать, что это подношение воинами питья было одинаково с тем, которое было совершено перед распятием. Иисус Христос принял этот напиток. Но мнение, что Он, отведав питья, просил его и еще, ничем не подтверждается.

49. а другие говорили: постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его.

Ср. Мк. 15:36.

У Марка множественное число — *постойте*. При виде человеколюбивого поступка воина нашлись люди, которые превратили это в предмет издевательств. У Матфея слова говорятся воину «другими». У Марка воин говорит их «другим». Понятно, что могло быть и то и другое. Вероятно, у Марка говорится о другом воине, а не о том, который поднес губку в первый раз.

50. Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух.

Ср. Мк. 15:37; Лк. 23:46; Ин. 19:30.

У синоптиков не встречается слова, помещенного у Иоанна, — «*совершилось*»; у Матфея, Марка и Иоанна нет слов, помещенных у Луки: *Отче! в руки Твои предаю дух Мой*. Все синоптики употребляют здесь выражение «громкий крик». Был ли этот крик со словами или без слов — трудно сказать. Судя по тому, что такое же выражение употреблено у Мф. 27:46 и в параллели у Марка, можно думать, что Христос и перед самой Своей смертью произнес какие-нибудь слова, которые, вероятно, не были слышаны и потому не дошли до нас. Но могло быть и иначе. Первого мнения держится Цан.

Испустил дух — обычное народное выражение, указывавшее на смерть.

51. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись;

Ср. Мк. 15:38; Лк. 23:45.

Лука связывает раздирание завесы с тем, что *померкло солнце*. Здесь все признаки начавшегося землетрясения. Многие принимают, что это было не естественное землетрясение, а чудесное. Но какое же землетрясение может быть неестественным? Раздирание завесы, равно как и многие другие обстоятельства, о которых сообщается в апокрифах, в Талмуде и Иосифом Флавием, — все это могло быть следствием землетрясения. Под завесой храма здесь следует считать завесу, отделявшую святое святых от святилища. Согласно Иерониму, *non velum templi scissum, sed super liminare templi mirae (infinite) magnitudinis corruisse (fractum esse atque divisum* — не завеса храма разодралась, а брус храма огромной величины обвалился). Это сообщение Иероним нашел в Евангелии евреев. Понятно, что это возможно было во время землетрясения, но раздирание завесы этим не исключается.

52. и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли

Смерть Христа и Воскресение сопровождалось удивительными явлениями не только здесь, на земле, но и в загробном мире. Они были совершенно новы. Если раньше воскресали люди, получая такое же смертное тело,

как и прежде, то теперь воскресение походило на Воскресение Самого Христа, святые воскресали с новым, прославленным телом и явились многим в Иерусалиме, хотя, как и Сам Христос, не жили среди них. Кто были эти святые и как они были узнаны, совершенно неизвестно.

53. и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим.

Апостол Павел говорит, что *Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших* (1 Кор. 15:20) и что *Он начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1:18). Если бы в Евангелии не было слов «*по воскресении Его*», то могло бы казаться, что Христос не был «первенцем» и что святые раньше Его воскресли. На этом основании думают, что выражение «*по воскресении Его*» не было в первоначальном тексте и является позднейшей вставкой, сделанной для соглашения этого известия с вышеприведенными словами апостола Павла. Нам неизвестно в точности, в чем заключалось само явление. Но если, как объяснено выше, тела воскресших святых были подобны Телу Самого Христа, то могли являться в Иерусалиме так же, как и Он, после Его воскресения. Выражение евангелиста «*по воскресении Его*» нет никаких оснований считать позднейшей и неподлинной вставкой. Можно только думать, что евангелист среди страшных событий как бы предупреждает радость Воскресения и

относит события, совершившиеся после, к прежде бывшему времени.

54. Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий.

Ср. Мк. 15:39; Лк. 23:47.

Упоминание о сотнике показывает, что, кроме распинавших Христа воинов, на месте распятия был еще отряд в сто человек под начальством сотника. Это было вполне естественно и возможно ввиду стечения огромной толпы. Сотники называются по-разному в Новом Завете: *ἐκατοντάρχος*, - *χης* (см. комментарии к Мф. 8:5), *κεντυρίων* (*centurio*) и *τοῦξίταρχος*. О сотнике, бывшем при распятии, известно мало. По преданию, он назывался Лонгин, принял после крещение и проповедовал Христа на своей родине в Каппадокии, за что и принял мученическую смерть. И само Лицо Распятого, и *все бывшее* при распятии произвели на него сильное впечатление, и он произнес слова, которые слышал или сам из уст Христа на суде, или от других: *воистину Он был Сын Божий*. Но если во время смерти Христа и последовавшего за ней или во время нее землетрясения сотник принужден был оставаться с воинами на Голгофе, то другие, оставив все свои насмешки и издевательства, начали быстро расходиться по домам от страшного голгофского зрелища, ударяя себя в грудь (Лк. 23:48).

55. Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему;

Ср. Мк. 15:40; Лк. 23:49.

Женщины стояли и смотрели издали, будучи не в состоянии чем-либо облегчить мук Распятого. Они поименовываются дальше. Ср. Лк. 8:3.

56. между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведевых.

Ср. Мк. 15:40–41.

Матфей говорит сначала о служении женщин, а потом называет их по именам; Марк — наоборот. У Матфея говорится только о многих женщинах, которые следовали за Христом из Галилеи, служа Ему; Марк проводит различие между галилейскими женщинами и «многими другими», пришедшими с Ним в Иерусалим. Но точно неизвестно, были ли тут и иерусалимские женщины, кроме галилейских. О сестрах Лазаря, которые, вероятно, тут были, евангелисты не упоминают. О женщинах, стоявших при Кресте, см. комментарии к Мф. 20:20. Вместо *Иосии* в важных кодексах читается «Иосифа». Но в кодексах ABCD и многих переводах Ἰωσή — Иосий, которого, впрочем, не смешивают с упоминаемым в Мф. 13:55.

Иакова Марк называет «малым» или «меньшим» (τοῦ μικροῦ), вероятно, в отличие от Иакова Зеведева. Предполагают еще, что Иаков назывался так, потому что был мал ростом.

57. Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса;

Ср. Мк. 15:42–43; Лк. 23:50–51; Ин. 19:38.

У Иоанна (Ин. 19:31–37) перед тем рассказывается о перебивании голеней у разбойников и о прободении копьем ребра Иисуса Христа. Этот рассказ синоптики пропускают. Следующий день — суббота — день покоя. Она начиналась с «появлением на небе трех звезд», или приблизительно с шести часов вечера по нашему счету. Это и был «второй» вечер, с которого по случаю наступления субботы прекращалась всякая деятельность. Первый же вечер начинался около трех или четырех часов пополудни. Промежуток между первым и вторым вечером назывался временем «между вечерами». В это время, если и был пасхальный день, дозволялось исполнять, по крайней мере, некоторые работы, что хорошо видно из Евангелий, которые в настоящем, как и во всех других случаях, служат более надежным историческим источником, чем, например, Талмуд. Иосиф, по всей вероятности, жил в Иерусалиме, хотя все евангелисты и называют его человеком *из Аримафеи*. Неизвестно, какая Аримафея (Рама) здесь подразумевается: Рама ли в колоне Вениаминовом, или в колоне Ефремовом — родине пророка Самуила (см. комментарии к Мф. 2:17–18). Ср. 1 Мак. 2:34. Вероятно — последняя. Иоанн добавляет, что Иосиф был тайным учеником Иисуса Христа — *из страха от Иудеев*.

58. он, придя к Пилату, просил тела Иисусова. Тогда Пилат приказал отдать тело;

Ср. Мк. 15:43–45; Лк. 23:52; Ин. 19:38.

Обыкновенно римляне оставляли тела казненных преступников на крестах. На этот раз иудеи не хотели оставить тел на крестах по случаю наступления великого дня — пасхальной субботы. Таким образом, просьба, обращенная Иосифом к Пилату, была в настоящем случае согласна и с желаниями самих иудеев, и, конечно, Пилата, который знал, что предал казни невинного Человека. Таким образом, удовлетворение просьбы Иосифа не могло встретить препятствий ни с чьей стороны. Он и Никодим хотели теперь отдать последний долг своему Учителю. Так как до наступления субботы оставалось мало времени, то с погребением нужно было спешить.

59. и, взяв тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею

Ср. Мк. 15:46; Лк. 23:53; Ин. 19:38–41.

Подробнее других евангелистов рассказывает о погребении Иоанн. Оно совершилось обычным способом. Враги Христа успокоились после Его казни и не принимали почти никаких предосторожностей. Плащаница по-гречески у всех синоптиков *σινδών* — тонкая льняная или бумажная материя иноземного происхождения, получавшаяся из Индии («синд», «инд», «Индия») и, по свидетельству Геродота («История», II, 86), употреблявшаяся у египтян (*λοῦσαντες τὸν νεκρὸν κατελίττοσσανσι πᾶν αὐτοῦ τὸ σῶμα σινδόνης*

ῥυσσίνης — омыв мертвого, оборачивают все тело его льняным ситомом). Обряды погребения у египтян, описанные у Геродота, интересны и могут служить к объяснению евангельских мест. Сравнивая известия о погребении Христа с этими египетскими обрядами, можно прийти к заключению, что Иосиф и Никодим намерены были тело Христа набальзамировать.

60. и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился.

Ср. Мк. 15:46; Лк. 23:53; Ин. 19:41–42.

Лука и Иоанн добавляют, что в этот гроб *еще никто не был положен*; Матфей и Иоанн называют гроб новым. В этом гробе Иосиф хотел похорониться сам, почему у Матфея и встречаем выражение: *ἐν τῷ κοινῷ αὐτοῦ μνημεῖον*. Вероятно, большой камень, приваленный ко гробу был не вне его, а в самой пещере. Об этом можно заключать из Ин. 20:1.

61. Была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба.

Ср. Мк. 15:47; Лк. 23:55–56.

Ссылка на женщин, о которых упомянуто в 56-м стихе. В то время как другие женщины удалились, две Марии сидели против гроба, наблюдая, как происходило погребение. Но Лука рассказывает несколько иначе.

62. На другой день, который следует за пятницу, собрались

*первосвященники и фарисеи к
Пилату*

Дальнейший рассказ до конца главы только у Матфея. Относительно времени посещения Пилата первосвященниками и фарисеями мнения сильно разнятся. Мейер думает, что пятницей (παροσκευ) называется или день перед субботой, или — перед праздником. Из выражений евангелистов (Мф. 27:62 — μετὰ τὴν παροσκευήν; Мк. 15: 42 — ἐπεὶ ἡν παροσκευή; Лк. 23:54 — ἡμέρα ἡν παροσκευή; Ин. 19:14 — ἡν δὲ παροσκευή τοῦ πάσχα; Ин. 19:31 — ἐπεὶ παροσκευή ἡν; Ин. 19:42 — ἐπεὶ οὖν διὰ τὴν παροσκευήν τῶν Ἰουδαίων) можно вывести, что все евангелисты говорят не о пятнице перед пасхальной вечерей, а перед субботой на пасхальной неделе. Потому что иначе их выражения можно было бы понимать в том смысле, что у иудеев были пятницы перед пятницами (когда в последние случался праздник), что еще не доказано.

Иудеи пришли к Пилату не в ночь с пятницы на субботу, а в саму субботу, когда Спаситель был уже погребен. Предполагают, что это было вечером в саму субботу, когда она уже миновала. Но едва ли это было нужно. Приваливать камень, запечатывать гроб и приставлять стражу — все это не относилось к деятельности самих иудеев.

63. и говорили: господин! Мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну;

Обманщик — имеет непереходное и переходное значение: заблуждаю-

щийся сам и вводящий других в заблуждение (ср. 2 Ин. 1:7; 2 Кор. 6:8; 1 Тим. 4:1).

Еще будучи в живых — слова эти, вопреки теории о воскресении, согласно которой Иисус Христос был снят с Креста и приведен в чувство, показывают, что Христос был теперь мертв. Дальнейшая речь служит напоминанием того, о чем говорил Сам Христос (Мф. 16:21; 17:23; 20:19; Мк. 8: 31; 9:31 и др.; Ин. 2:19). Слово ἐγείρομαι поставлено в настоящем времени.

64. итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых; и будет последний обман хуже первого.

Это — последняя тревога врагов Христа. Когда их желание было удовлетворено, они почти совершенно успокаиваются. В нескольких кодексах добавлено после слов «украли Его» — «ночью» — слово, которое неподлинно и не передано поэтому в русском переводе. ὥστε не зависит от μήποτε. В русском переводе правильно. Об этих обстоятельствах рассказывается в апокрифическом Евангелии Петра 8:28–33 со многими апокрифическими вымыслами.

65. Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете.

Пилат, очевидно, не придает всему этому делу той важности, какую придавали ему враги Христа. ἔχετε

считают повелительным, т.е. Пилат говорит «имейте», а не «имеете»; как в русском переводе. Если бы он сказал «имеете», то было бы неизвестно, какая стража здесь разумеется, потому что сомнительно, чтобы иудеи представили ко гробу храмовую стражу из иудеев же. В таком случае им незачем было бы и обращаться к Пилату с просьбой повелеть охранять гроб. Если принимать слова Пилата за повелительное, то это будет значить, что Пилат велел им взять римских воинов, говоря: возьмите себе стражу.

66. Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать.

Буквально (как в славянском): «запечатав камень с стражею». Чтобы избежать двусмысленности, после τὸν λίθον ставили запятую. Но вернее думать, что они запечатали гроб не сами, а при помощи воинов, на которых и возложена была ответственность за целостность гроба. Это и выражено μετὰ τῆς κοινῆς φύλαξης. Как был запечатан гроб, неизвестно. Вероятно или сверху вниз или поперек был протянут шнур, который и запечатан на обоих концах.

ГЛАВА 28

*1–10. Воскресение Иисуса Христа.
— 11–15. Подкуп стражи.
— 16–20. Явление воскресшего
Христа ученикам в Галилее.*

1. По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели,

пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб.

Ср. Мк. 16:1–5; Лк. 24:1–5; Ин. 20:1–2.

Как в настоящем стихе, так и во всех остальных трудно объединить рассказ Матфея с рассказами других евангелистов и таким образом согласовать их. «Невероятность, — говорит Элфорд, — что евангелисты знакомы были с рассказами друг друга, становится в этом отделе их Евангелий полной невозможностью». Евангелисты говорят о разных явлениях Христа: очевидно, изменяют порядок, в котором должны были следовать события в их исторической последовательности. Это последнее у Матфея наблюдается с первых же стихов рассматриваемой главы. Если бы он вел свое повествование в строго хронологическом порядке, то, очевидно, должен был бы сначала изложить то, о чем говорится у него дальше во стихах 2–4, потому что рассказанные здесь события несомненно были раньше прибытия женщин ко гробу.

Если бы мы имели только русский перевод Евангелия Матфея, то первый стих не доставил бы нам особых затруднений. Когда суббота, перед наступлением которой Спаситель был погребен, миновала, то на рассвете следующего дня, т.е. по-нашему рано утром в воскресенье, пришли ко гробу две женщины с целью *посмотреть гроб* (согласно Марку — *помазать Его*). При таком достаточно ясном изложении оставалось бы лишь одно затруднение: зачем, говоря о *рассвете первого дня недели*, еванге-

лист прибавляет, что это было *по прошествии субботы*, хотя и без того было известно, что этот «первый день» всегда следовал за субботой? Никто не говорит: я отправился в путешествие рано утром во вторник, когда окончился понедельник, потому что если бы было просто сказано: я отправился рано утром во вторник, то такая речь была бы сама по себе понятнее без указанной прибавки, а последняя была бы не только ненужным плеоназмом, но и затемняла бы речь. Если от русского текста обратимся к славянскому, то найдем, что он еще менее вразумителен: *в вечер же субботный* (исправлено; «по вечери же субботнем»), *свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина* и пр. В Вульгате столь же неясно: *vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati, venit Maria Magdalene* и пр., т.е. вечером же субботы, который рассветает в первый день субботы (*vesper* — мужского рода здесь, очевидно, *vespera* женского рода, почему и поставлено *quae*: пришла Мария Магдалина и пр.).

Если теперь от этих переводов мы обратимся к греческому тексту, то найдем, что именно от его неясности зависит и неясность переводов. Толкование здесь затрудняется еще тем, что у евреев день начинался с вечера, и «вечер субботный», т.е. по-нашему вечер с субботы на первый день недели (воскресенье), мог бы быть назван просто «первым днем». Это во-первых. Во-вторых, если допустить, что евангелист хотел выразиться так же,

как выражаемся мы, т.е. «вечером в субботу», то каким образом возможно было сказать, что этот вечер совпадал с «рассветом» (*τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μᾶν σαββάτων*) первого недельного дня? Было предложено много объяснений этого выражения.

1) «В вечер субботы равносильно сказанному у Луки: глубоким утром (*очень рано*), и у Марка: *при восходе солнца*» (Феофилакт).

2) «Ὁψέ — после субботы. Так у Плутарха: *ὁψὲ τῶν βασιλείας χρόνων* — после времен царя, и Филострата: *ὁψὲ Τροϊκῶν* — после Троянской войны». В русском переводе, очевидно, принято это толкование *ὁψέ*, когда сказано: *по прошествии субботы*.

3) Под «вечером» (*vespera*) понимали звезду Венеру, которая называется *Lucifer*, по-гречески — *ἑσπερος*, по-латыни — *vesperus*. Но *hanc stellam non significat graecum ὁψὲ nec latinum vespere* (эту звезду не означает греческое *ὁψέ* и латинское *vespere*).

4) «Множественное *ὁψὲ σαββάτων* не имеет смысла». Поэтому во многих переводах употребляется единственное — суббота.

5) Выражение у Матфея переделано из *διαγενομένου τοῦ σαββάτων* Марка и потеряло всякий смысл.

6) Затруднение исчезает, если мы допустим, что у евреев был «более или менее распространенный обычай» прибавлять не день к ночи, а ночь ко дню, так что существовали два способа счета полных астрономических дней: ночь — день и день — ночь. Если так, то выражение Матфея

было бы ясно. Но, к сожалению, такой «распространенный обычай у евреев» трудно доказать. Поэтому «должно оставаться, как это ни важно, неизвестным, относится ли ὡς σαββάτων к вечеру субботы или указывает на раннее воскресное утро».

Самое простое объяснение может заключаться в следующем. Выражение евангелиста ὡς δὲ σαββάτων относится к разряду тех, которые трудно объясняются грамматически. Тем не менее реальный смысл их бывает ясен, и, конечно, имея в виду именно этот смысл, Бласс (Gram., S. 96) переводит выражение «spät am Sabbath» — «поздно в субботу», что почти соответствует русскому переводу и согласно как с дальнейшими словами евангелиста, так и с показанием Мк. 16:1.

После ἐμφωσκοῦσθ одни добавляют «день» (ἡμέρα), другие — «час» (ὥρα). Т.е., буквально, поздно в субботу, когда день рассветал в одну из суббот или когда час рассветал — был день или час рассвета. Подставление ὥρα (Цан) вероятнее, потому что дальнейшее μὴν подразумевает ἡμέραν, и, следовательно, повторение ἡμέραν было бы совершенно излишне.

О счете дней у евреев см. комментарии к Мф. 21:1. Так как σαββάτα употреблялось у евреев в смысле недели, то смысл выражения εἰς μὴν σαββάτων — «первый день недели» — понятен. Выражение это употреблялось у раввинов. Общий смысл первых слов рассматриваемого стиха тот, что когда еще не окончилась полночь, относи-

мая евангелистом к предшествовавшей субботе, и когда только что приближался рассвет следующего дня и т.д. Этим обозначается время, когда женщины подошли ко гробу, без указания, когда они вышли из дому.

Согласно Матфею, эти женщины были *Мария Магдалина и другая Мария*. Марк называет последнюю «Марией Иаковлевою» — мать Иакова меньшего и Иосия, жена Клеопы или Клопы, и упоминает еще о Саломии (см. комментарии к Мф. 20:20). По случаю субботнего дня женщины оставались дома и не выходили ко гробу. Указывают на «любопытное совпадение», что у евреев родственники и друзья умершего обыкновенно ходили на его гробницу в третий день после его смерти (когда предположительно начиналось разложение), чтобы удостовериться, что умерший действительно мертв. Комментируя факт, что Авраам увидел гору Мориа на третий день (Быт. 22:4), раввины настаивали на важности третьего дня в различных событиях истории Израиля и специально говорили о нем в связи с воскресением, ссылаясь в доказательство на Ос. 6:2. В одном месте, ссылаясь на то же пророческое изречение, они выводили из Быт. 40:13, что Бог никогда не оставляет душу праведных томиться и мучиться более трех дней. Во время плача по умершим третий день был как бы сроком, потому что думали, что душа витает около тела до третьего дня и в это время окончательно оставляет свое земное жилище.

Лука не называет здесь женщин по именам, а Иоанн говорит об одной Марии Магдалине. Рассказ Иоанна дает повод думать, что Мария Магдалина пришла первая ко гробу, отделившись от других женщин, которые вышли из разных мест. Основания, по которым это последнее мнение оспаривается, недостаточны. Рассказ Матфея и Марка такому мнению не противоречит. Уходя ко гробу, женщины, очевидно, не знали, что камень запечатан и что ко гробу приставлена стража (Мк. 16:3). Это служит доказательством, что запечатывание гроба и поставление стражи были между временем погребения Христа и окончанием субботы, причем подразумевается, что женщины в этот промежуток времени не посещали гроба.

2. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем;

Матфей отступает здесь от рассказа других евангелистов и только один сообщает эти подробности. Нельзя придумать обстоятельств более величественных. Прежде всего, было *великое землетрясение* (σεισμός ἐνέμετο μέγας). И здесь опять нет никакой надобности предполагать, что эти слова евангелиста не указывают на физическое землетрясение, как и во время распятия. Можно согласиться разве только с тем, что вместо нескольких подземных ударов, как при распятии,

в это время был один очень сильный. Но допускать и это, собственно, нет никакой надобности. Сделалось вообще сильное землетрясение, если толковать слова евангелиста в их буквальном смысле. Это было новое землетрясение, бывшее как бы отзвуком и возобновлением первого, при распятии. Несомненно, так часто бывает при естественных землетрясениях. Одновременно с сильным подземным ударом сошел Ангел с неба и отвалил камень от гроба. И одновременно же с этим вышел из гроба воскресший Христос. Встречающиеся здесь иные толкования события представляются по меньшей мере ни на чем не основанными и, несомненно, сильно умаляют величие чуда. Златоуст говорит, что «по Воскресении приходит Ангел. Для чего же приходит он и отваливает камень? Для жен, которые увидели его тогда во гробе». Так и Зигавин: «Христос воскрес прежде, чем сошел Ангел». Такие толкования предлагались с целью показать, что Христос, обладая теперь одухотворенным телом, мог так же беспрепятственно выйти из гроба, когда камень был к нему привален, как и пройти через запертые двери (Ин. 20:19). В новое время говорили, что σεισμός было, собственно, не землетрясением, а внезапным открытием гроба сошедшим или сходящим Ангелом, как показывает ὄψ. Отваливание камня произошло не естественным способом, но через сотрясение, — слово, которое здесь (σεισμός). Нельзя предполагать,

что Воскресение совершилось в это время, как некоторые воображали и как пишется на картинах. Оно было раньше. Такие мнения высказываются на том основании, что женщины не видели, как Ангел сходил с неба и отвалил камень. Они сами ничего не видели, а могли вывести об обстоятельствах Воскресения из того, что увидели после. Но все это гиперкритика. Забывается один важный фактор при настоящих обстоятельствах — воины, сберегавшие гроб. Они были, по смыслу рассказа, первыми и ближайшими свидетелями Воскресения и могли сообщать о нем после, так как трудно допустить, чтобы, подкупленные первосвященниками, никто из них не решился, хотя бы и через несколько времени, рассказать о таком чуде всей правды (ср. τινές — стих 11). Можно, однако, допустить, что стражи не видели самого воскресения Христа, но были свидетелями чудесных явлений сошествия Ангела и отпадения камня от гроба. Это все, что мы знаем о первоначальном событии. Оно, собственно, покрыто полной неизвестностью и справедливо замечают, что евангелисты повествуют только о результатах Воскресения, т.е. о последовавших затем событиях, а не о самом Воскресении. Во время самого акта Воскресения женщины были на пути ко гробу.

От двери гроба — этих слов нет в Синайском, ВД, Сиро-синайском кодексах и латинских переводах. Нельзя не видеть, что без этой прибавки речь евангелистов — более сжатая, сильная и с внешней стороны красивая.

3. вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег;

Во всяком апокрифическом вымысле было бы, вероятно, сказано иначе. В нем выведен бы был Сам блистающий и сияющий Христос. Евангелисты же, говоря о факте Воскресения, первоначально ничего не говорят о Воскресшем Христе. Вместо Него женщинам представляется величественное явление Ангела.

Вид — здесь разумеется не лицо, а вообще вся наружность. Возможно, что Ангел не казался таким до того времени, как его увидели женщины. В Новом Завете выражение εἶδέναι встречается только здесь, но в Ветхом — Дан. 1:15; 2 Мак. 3:16 и часто у греков. Может быть, ἄστραλ (молния) здесь следует понимать в том смысле, что от Ангела исходили лучи, похожие на молнии. Но хотя у Платона в «Федре» и встречается выражение εἶδον τὴν ὀψιν... ἄστράλτουσαν (Мейер), мы не можем представить, каково было это явление. Присутствие Ангела указывало на крайнее величие и блеск совершавшегося события.

4. устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые;

Слово ἐσείσθησαν соответствует употребленному во 2-м стихе σεισμός — «были потрясены», «пришли в трепет». Евфимий Зигавин говорит, что ἐσείσθησαν поставлено здесь вместо ἐτρόμαξαν от τρομέω — «дрожать», «бояться». Стражи не были умерщвлены, но сделались как мертвые. Так как мы уже

не видим их в ту же ночь у гроба, то нужно думать, что, очнувшись от ужаса, все они разбежались.

5. Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого;

Ср. Мк. 16:6; Лк. 24:5.

У Марка подобные (но не те же буквально) слова говорит женщинам юноша, сидящий на правой стороне, облеченный в белую одежду, — очевидно, тот же Ангел, о котором говорит и Матфей; у Луки — *два мужа в одеждах блистающих*. Так как Матфей и Марк могли просто умолчать об одном из двух Ангелов, то противоречия здесь нет. Ангел у Матфея не «говорит» женщинам, а «отвечает» (ἀποκριθεῖς) им. Это можно понимать двояко, обращая внимание на поставленную здесь частицу δέ. Во-первых, явление Ангела (или, согласно Луке, двух) вызвало страх и трепет в воинах, составлявших стражу; но (δέ) к подошедшим ко гробу женщинам отношение Ангела (или Ангелов) было иное — Ангел обратился к ним со словами ободрения, возвещая им радостную весть о Воскресении. Во-вторых, женщины сами ничего не говорили Ангелу (или Ангелам), но находились в страхе, *наклонили лица свои к земле* (Лука) и *ужаснулись* (Марк). «Отвечая» не на слова их, а на это их душевное состояние, Ангел и возвещает им весть о Воскресении. Все состояние женщин представлялось как бы вопросом, вызванным крайним изумлением и страхом. Де Ветте полагает,

что личное местоимение «вы» (ὑμεῖς) здесь не имеет особенного и определенного значения и что в таком смысле личные местоимения употребляются в разных случаях (Мк. 13:9; Деян. 8:24). Но другие экзегеты придают здесь местоимению «вы» особенное значение. Стражи, как бы так говорит Ангел, испугались и пришли в трепет, а что касается вас, женщин, то вы не бойтесь. Основанием (γόρ) для того, чтобы женщины свободны были от всякого страха, служит то, что, как известно Ангелу, женщины «ищут Иисуса распятого». Они не принадлежат к врагам Христа, они пришли с добрыми, хорошими намерениями отыскать Тело Распятого. Ангел так и называет Христа «Распятым». «Не стыдится назвать Распятым, потому что это высочайшее наше благо» (свт. Иоанн Златоуст). Ζητεῖτε (*ищите*) — глагол, часто встречающийся в Новом Завете. Если бы Спаситель находился во гробе, то и тогда о женщинах, желавших видеть тело Спасителя, можно было бы сказать, что они «ищут» Христа. Так как Тела во гробе не было, то глагол ζητέω здесь имеет более полный смысл — искать и не находить и потому продолжать свои поиски. Глагол вообще указывает на желание найти какой-нибудь предмет.

6. Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь,

Ср. Мк. 16:6; Лк. 24:5–8.

У Луки подробнее, чем у Матфея и Марка: Ангелы приводят самые слова,

сказанные Спасителем, когда Он был еще в Галилее.

Его нет здесь — указывается на простой факт, что во гробе не было Тела Иисуса Христа. Далее объясняется причина (ἡ αἰτία), почему Его здесь нет: *Он воскрес* (ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ). Это была первая весть о Воскресении, и она дана была женщинам; только весть, а не сами явления Воскресшего Господа. Люди слышали от небесных вестников, что Он воскрес. Воскресение представляется во всех Евангелиях как нечто совершенно противоположное как распятию, так и смерти. Распятие было состоянием крайнего уничижения и позора, Воскресение — наивысшей славы и наивысшего величия Христа. Воскресения не могло бы быть, если бы раньше не последовала смерть. Смерть была окончанием здешней временной жизни, Воскресение — началом новой, бесконечной.

Вопрос о действительности Воскресения Спасителя очень сложен и разрешение его относится, собственно, к задачам апологетики. Скажем лишь несколько слов об этом. Для объяснения не столько самого факта Воскресения Христа, сколько сообщений евангелистов об этом факте, представлено было множество теорий. Апологеты большей частью занимаются только их разбором, предпочитая здесь почти исключительно отрицательный путь и уклоняясь от положительного решения вопроса. Таким образом получается в конце концов, что если Ренан, Штраус и многие другие отрицательные критики не могли опро-

вергнуть евангельских рассказов о Воскресении и если их теории, в которых делаются попытки так или иначе умалить значение этого важнейшего христианского факта, не выдерживают критики, то, значит, этот факт верен.

Справедливость требует сказать, что этот отрицательный путь, заключающийся в опровержении антихристианских теорий Воскресения, вполне приводит к цели — защите самого факта Воскресения, и можно всецело утверждать, что до настоящего времени отрицательными критиками не представлено ни одной не только полностью, но и сколько-нибудь удовлетворительной теории, при помощи которой возможно было бы какими-либо естественными (а не чудесными) причинами объяснить евангельские рассказы о Воскресении. Однако этот отрицательный путь, принимаемый обыкновенно апологетами, недостаточен и не удовлетворяет верующего человека. Он чувствует крайнюю скуку, когда перед ним в апологетических трактатах излагается ряд вымыслов, принадлежащих многочисленным отрицательным критикам, и когда апологеты занимаются тщательным их опровержением, хотя некоторые вымыслы (особенно пресловутого Ренана) совсем не заслуживают не только никакого опровержения, но даже и простого упоминания. Метод, принимаемый здесь апологетами, сводится к следующему: желая доказать, что дважды два четыре, они доказывают, что дважды два не равно 1, не равно 2 и не равно 3, и на этом останавлива-

ются. Но, понятно, было бы гораздо лучше, если бы они прямо принимались за доказательство, что дважды два равно четыре, не обращаясь к разбору различных нелепостей, представленных с целью опровергнуть эту математическую истину.

Конечно, не все апологеты идут этим отрицательным путем. У некоторых встречаются попытки и к положительному разрешению вопроса. Положительный путь к его решению заключается прежде всего в рассмотрении свидетельств апостола Павла, который говорит или прямо о Воскресении Христа, или его подразумевает и предполагает в своей речи. Свидетельства апостола Павла, как прямые, так и косвенные, о Воскресении Христа имеют полное и положительное значение для нас даже и в том случае, если бы мы отнеслись с полным недоверием к рассказам всех без исключения евангелистов. Но если Воскресение Христа как простой факт, независимо от подробностей, вполне и ясно подтверждается апостолом Павлом, то это дает нам право утверждать, что и евангелисты утверждают в своих показаниях достоверный факт (опять независимо от подробностей), и их показания должны приниматься поэтому с полным доверием.

Апостол Павел утверждает, между прочим, что *если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша* (1 Кор. 15:14). Слова эти имеют глубочайший богословский смысл. Апостол не говорит: тщетно наше знание или тщетна на-

ша деятельность (кроме проповеди). Но: тщетна проповедь, тщетна вера. Что это значит? Почему вера, а не знание? Это значит, что Воскресение Христа имеет не научное, а преимущественно религиозное значение, значение для нашей веры.

Если бы Христос не воскрес, то вся эта удивительная евангельская история о великом Учителе, Который был, однако, в конце распят, была бы для нас, может быть, даже менее поучительна, чем история жизни Магомета или Конфуция. Стоит только вообразить, что у всех евангелистов опущены, совсем не существуют главы, где говорится о Воскресении, и тотчас же можно видеть, что вся евангельская история не имеет надлежащего заключения. Представлялось бы совершенно неизвестным, что именно хотели разъяснить евангелисты, излагая историю жизни великой исторической Личности. Читая Евангелия, мы могли бы только думать, что всякая благородная, самоотверженная деятельность на пользу человечества, всякое проявление выдающегося ума и таланта всегда заканчивается только весьма печально, как закончилось для Спасителя — одним только Крестом. Это не только ни для кого не было бы привлекательно, а, напротив, отталкивало бы и заставляло избегать идти по тому же пути, по которому шел Христос, было бы весьма серьезным предупреждением, особенно для лиц неопытных и незнакомых с жизнью. Но дело представляется совершенно в ином свете, если мы поймем,

что Воскресение есть необходимый постулат всей евангельской истории и ее естественный эпилог. В таком случае вся предшествующая евангельская история, вся жизнь и деятельность Христа, начиная от Вифлеемских яслей до Креста, представится нам совершенно в ином и совершенно в лучезарном свете. Мы ясно увидим, что здесь наглядно, доступно и понятно разрешается глубочайшая и всеобъемлющая жизненная проблема, проблема жизни и смерти, и решение ее имеет такой же глубочайший, скажем, неисчерпаемый богословский и философский смысл. Одни из евангелистов сообщают больше подробностей об этом факте, другие — меньше, тем не менее один главный и вседостаточный факт остается у них, так сказать, вполне неприкосновенный. В разбираемом стихе Матфея этот главный факт обозначается с удивительной простотой и всего только в пяти главных словах: οὐκ ἔστιν ὥδε ἡγέρθη ὁ υἱός — буквально: «(Его) нет здесь, ибо (Он) воскрес». Чтобы этот факт не показался женщинам совершенно новым и неожиданным, Ангел прибавляет: καθὼς εἶπεν — «как сказал», разумеется, когда еще жил на земле. А чтобы уничтожить в женщинах и всякие дальнейшие сомнения, Ангел приглашает их столь же простыми, ясными словами подойти ближе ко гробу и лично удостовериться в справедливости своих слов. Буквально: «Сюда! Посмотрите на место, где лежал». Дополнительного слова «Гос-

подь» нет во многих и важных кодексах, хотя оно и значится в АСДЛ, минускульных, латинском переводе и Пешито. Когда *воскрес* Господь, Ангел не говорит. Поэтому едва ли не излишне толкование, несколько нарушающее гармонию и чудную простоту ангельской речи, по которому «все святые отцы и учителя временем Воскресения Его согласно считают первое пение петухов, уже предвозвестившее свет дня Господня» (Евфимий Зигавин).

7. и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предвещает вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам.

Ср. Мк. 16:7.

У Марка — скажите ученикам *Его* и *Петру*. Не бойтесь, но *скорее* (ταχύ — «скоро», «поспешно») идите отсюда, идите не к женщинам, веровавшим во Христа, не к Самой Богоматери, а к ученикам. Ангел ссылается на слова Самого Спасителя о Своем Воскресении (стих 6) и теперь цитирует Его собственные слова о том, что Господь встретит учеников в Галилее (Мф. 26:32). Женщины должны были повторить перед учениками слова, сказанные им Ангелом, что *Он воскрес из мертвых*.

Προῦτοι — см. комментарии к Мф. 26:32. Глагол этот не значит, что Иисус Христос пойдет пред учениками, будет вести их в Галилею, но будет находиться уже в Галилее, когда они туда

прибудут. Трудно сказать, относится ли ὁψεσθε к женщинам и ученикам вместе, или только к одним ученикам. Смысл можно передать так: «скажите ученикам Его: Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите»; и так: «скажите ученикам Его: Он воскрес из мертвых. Там Он предваряет вас, женщин (вместе с учениками); там вы, женщины (и ученики), Его увидите». В дальнейшем рассказе Матфей не говорит ясно, что Христос явился в Галилее и женщинам (стих 16). Мейер замечает что ὑμῶς и ὁψεσθε относятся к ученикам, а не только к женщинам, которые уже видели Иисуса Христа. По поводу этого можно сказать, что, как видно из рассказов других евангелистов, и ученики также видели Господа перед явлением Его в Галилее.

Конец данного стиха и остальная часть 28-й главы потеряны в Сиро-сирийской рукописи (Меркс).

8. И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его.

Ср. Мк. 16:8; Лк. 24:8–11.

Буквально: «и отойдя быстро от гроба» и пр. Ни у кого из синоптиков не выражено точно мысли, что женщины вышли «из» гроба (как в русском переводе), если только не принимать у Матфея чтения ἐξελθοῦσαι, встречающегося в нескольких кодексах, вместо ἀπελθοῦσαι (в Вульгате — exierunt). Марк употребляет ἐξελθοῦ-

σαι с ἀπό. Замена предлога «от» предлогом «из» в русском переводе была, вероятно, следствием обстоятельства, что Ангел пригласил женщин войти в самый гроб (стих 6), или в пещеру, где он находился. Но большой разницы в смысле при таком или ином переводе не получается.

Таχύ — скорее — 7-го стиха соответствует то же слово в 8-м стихе. Но вместо «пойдите» (πορεύεσθαι) 7-го стиха здесь ἔδρομον, от τρέχω — «бегу». Ангел повелевал им только быстро «идти»; исполняя это повеление, женщины быстро «побежали». Когда они еще находились у гроба, в душе их был страх (φόβος), хотя Ангел и сказал им: *не бойтесь* (ст. 5). Этот страх был совершенно естественен для первоначальных свидетельниц столь чудесных событий. Но он перемешивался с *радостью великою*. Соединение таких чувств психологически объяснимо и понятно. Но как только женщины отошли от гроба, то чувства радости их совершенно оставили. Их *объял трепет и ужас*, и они никому ничего — подразумевается на пути — *не сказали, потому что боялись* (Мк. 16:8).

9. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему.

Во всех этих и многих других обстоятельствах, сообщаемых евангелистами, мы видим признаки ночного движения учеников Христа к Его гробу

и от него. Если, как замечено было выше, ученики Христа спали перед самым временем Его страданий, в то время, когда враги Его бодрствовали, то теперь, наоборот, враги, успокоившись, не проявляют почти никакого движения, а ученики, напротив, бодрствуют и движутся по разным направлениям. Описать такое движение всегда и везде бывает трудно. Мария Магдалина пришла ко гробу, вероятно, первая и затем удалилась в Иерусалим. За нею идут другие мирноносицы и, получив весть о Воскресении, быстро бегут в Иерусалим к ученикам сообщить им весть о Воскресении. Примерно в это же время выходят из Иерусалима Петр и Иоанн, а за ними опять Мария Магдалина. Движение к гробу совершалось, вероятно, из разных мест и по разным дорогам из Иерусалима и обратно. Поэтому трудно сказать, были ли мирноносицы, о которых говорится в данном стихе, те же самые, о которых сказано было в 8-м стихе, или же это были другие женщины, пришедшие ко гробу последними и теперь возвращавшиеся назад одни или вместе с первыми. Обыкновенно принимают, что это были другие и что к ним присоединилась Мария Магдалина. Во всяком случае следует считать вероятным, что настоящий рассказ Матфея не имеет для себя параллелей у других евангелистов. Этим женщинам, уже после явления Своего Марии Магдалине является теперь Спаситель на дороге и приветствует их словом *ра-*

дуйтесь (χαῖρετε). Женщины тотчас, может быть, по одному только слову узнали Его, ухватились за ноги Его, как бы не желая с Ним расстаться, и совершили Ему поклонение, какое свойственно Богу (προσεκύνησαν, см. комментарии к Мф. 2:2). Мнение, что раньше Ему воздавали такое поклонение только язычники, неверно (ср. Мф. 14:33; Ин. 9:39).

10. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня.

Спаситель почти дословно повторяет здесь слова Ангела, сказанные женщинам у гроба (стих 7). Невероятно, чтобы слова эти были повторены, если бы евангелист рассказывал вымышленные факты. Но это повторение дало повод разным экзегетам различно определять значение слов Христа. Одни думали, что здесь продолжается предыдущий рассказ. Другие — что здесь вставка, не относящаяся к предыдущей речи. И все это высказывалось на одном основании, что слова Христа есть повторение того, что сказано было прежде! Далее, предполагали, что, помещая этот рассказ, Матфей ничего не знал о явлениях Христа в Иерусалиме, равно как и о Его Вознесении. Это представляется маловероятным. Евангелист, по-видимому, хочет только кратко обозначить главный факт, что Христос воскрес, не вдаваясь в подробности. Почему это было так, в настоящее время нельзя ре-

шить за недостатком данных. Все явления Христа Мейер, признавая раздел Мк. 16:9–20 неподлинным, делит на три разряда: 1) чисто галилейские, о которых говорит только Матфей; 2) чисто иудейские, о которых рассказывают только Лука и Иоанн, за исключением 21-й главы Иоанна; 3) смешанные у Иоанна с присоединением 21-й главы. Такое деление несколько искусственно, и нельзя согласиться с тем, что Матфей о явлениях Христа в Иудее ничего не говорит.

Καὶ ἐκεῖ μὲ ὄψονταί — предложение это не зависит от предыдущего ἴνα. Воскресший Спаситель называет здесь Своих учеников Своими братьями.

11. Когда же они шли, то некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем.

Ход мыслей следующий. Означив факт, что Христос воскрес, и указав, что его истинность подтверждена была несколькими лицами, евангелист тотчас же приступает к разъяснению, что этот факт на первых же порах хотели опровергнуть враги Христа при помощи воинов, поставленных на страже у гроба. Евангелист имеет очевидную цель: не рассказать прагматически о всех явлениях Христа, а только удостоверить, с одной стороны, истинность факта Воскресения, а с другой — недостоверность слухов, его опровергающих. Таким образом, изложение у Матфея больше логическое и схематическое, чем прагматическое.

Рассказ о лжи первосвященников — только у Матфея, и настолько краток, что мы напрасно стали бы искать здесь подробности, при помощи которых можно было бы уяснить, как было дело. Мы не знаем, каким образом стражи очнулись от своего ужаса и где это было. Можем заключать только, что они были очевидцами чудесных событий, по крайней мере, отчасти. Не все стражи пошли к архиереям и сообщили им ἅπαντα τὰ γεγόμενα — все, бывшее у гроба, а только некоторые (τινές). Связь с предыдущим ясна. Стражи сами, своими собственными силами не могли помешать тому, что случилось. Но так как они подлежали ответственности, то теперь приходят с докладом к архиереям, что случившееся совершилось помимо их воли. Прибытие в город и объявление о всем бывшем архиереям евангелист составляет в связь с путешествием женщин от гроба. Но, несмотря на такое указание на время, точно определить, когда именно стражи вошли в город, невозможно. Можно предполагать только, что это было в самую ночь Воскресения Христова или ранним утром.

12. И сии, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам,

Думают, что это было собрание синедриона, но едва ли официальное и открытое. Враги Христа предполагали, что деньгами можно удобнее всего опровергнуть истину. Они поступили так же, как поступают все,

покупающие и продающие истину. Сильные и влиятельные люди теперь боятся простых стражей и возможных с их стороны неприятных для врагов Христа и даже, может быть, опасных разглашений. Преступник, Которого они казнили, воскрес. Что скажет об этом народ, когда узнает?

Довольно (серебряных) денег (ἀργύρια ἱκανά) — выражение характерное, которое показывает, что денег было дано именно столько, сколько было нужно, чтобы заградить стражам уста и заставить их говорить ложь, ни больше ни меньше. Некоторые из стражей были, очевидно, люди нуждающиеся и согласны были говорить то, что им прикажут, даже если бы это было ложью.

13. и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали;

Это была ложь, и в настоящем стихе она сквозит почти в каждом слове. Стражи тайно, конечно, от народа и всех посторонних приглашаются говорить публичную ложь. Так как ученики были близки к Учителю, то не кто другой, а именно они украли Его тело. Но, спрашивает Златоуст, «скажите, каким образом ученики украли Его, эти бедные и простые люди, которые не смели даже и показаться?» Каким образом ученики могли подойти (ἐλθόντες) ко гробу, когда около него поставлена была стража? Чтобы придать этой лжи некоторое вероятие, стражи, разглашая ее, долж-

ны были прибавлять, что это случилось в то время, когда они спали. Но если тело украдено было в то время, когда стражи спали, то как же они могли знать об этом? Все это была очевидная ложь, но, с другой стороны, весьма характеристичная. Всякие кражи и хищения происходят тогда, когда стражи спят.

14. и, если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим.

Из этих слов видно, что стража дана была Пилатом (ср. комментарии к Мф. 27:65). Воины находились в ответственности именно перед ним. Он мог поступить с ними строго (ср. Деян. 12:19). Поэтому естественно, если стражи обращаются с донесением не к Пилату, а к первосвященникам, как бы прося у них защиты (впрочем, в апокрифическом Евангелии Петра 28:11–15 иначе). Последние заверяют их, что им нечего бояться. Враги Христа знают, что Пилат не будет вникать в это дело, и потому слух о нем, по всей вероятности, до Пилата не дойдет. Но если бы случилось что-нибудь подобное, то *мы* — особенное ударение делается на этом слове — мы, сильные, влиятельные люди, имеющие доступ даже к Пилату, *мы убедим его*, что все это произошло не по вине стражей и что в нем повинны ученики. Πεῖσομεν — *убедим* — в Деян. 12:20 переведено: *склонив на свою сторону*. Такое же значение слово может иметь и в настоящем месте. Так как Пилат убедится

речами первосвященников (может быть, с поднесением подарка), то войнам не только нечего бояться, но они избавлены будут и от каких-либо неприятностей. Это выражается словом ἀπερτίμως, которое здесь свободно переведено на русский язык выражением «и вас от неприятности избавим». Иностранные комментаторы замечают, что ἀπερτίμως точно не переводимо на их языки. Лютер переводит его через sicher, что также не точно. Вульгата — securos. Ближе к подлиннику наш славянский перевод — *безпечальны*, хотя и он также не вполне точен. Вполне точно здесь немецкое слово sorgenfrei — «беззаботный»: вас мы сделаем беззаботными относительно последствий переговоров с Пилатом, вам нечего будет беспокоиться. Но, понятно, что на русском языке точно передать это слово в настоящей связи невозможно.

15. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня.

Первые предложения стиха понятны без объяснений. Что касается последнего предложения, то здесь видят т.н. hiatus — зияние; полная речь была бы такова: молва об этом распространилась между иудеями и существует до сего дня. О существовании таких слухов свидетельствует Иустин-мученик, говоря, что они продолжались до его времени (Dialogus cum Tryphone, 108). Странно, что на их ос-

новании некоторые новейшие критики строили свои теории о том, что ученики действительно украли тело Иисуса Христа и затем объявили о Его Воскресении.

16. Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус,

О многих последующих явлениях Христа и Его вознесении Матфей не сообщает. Вместо этого его Евангелие заканчивается апофеозом Раба Иеговы, теперь прославленного Мессии. Речь евангелиста здесь возвышенна и величественна, несмотря на всю ее простоту. У других евангелистов для настоящего стиха нет параллелей, может быть, ее следует отыскивать в 1 Кор. 15:6. «То, о чем говорит Матфей, случилось после, тогда именно, когда прежде случилось то, о чем повествует Иоанн», т.е. после явления Христа на Тивериадском озере (Феофилакт). Мелкие подробности, например, точное указание горы и времени, когда произошло событие, может быть, ввиду подавляющего величия самого события опускаются здесь евангелистом. Упоминания о «пятистах» братьях здесь нет никакого следа, а говорится только об одиннадцати учениках.

17. и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились.

Упоминание об «иных» заставляет думать, что собравшихся было гораздо больше одиннадцати. К такому

же заключению приводит и сообщение евангелиста, что эти *иные усомнились*. После явлений в Иерусалиме и в Галилее от одиннадцати трудно было ожидать, чтобы они сомневались в истине Воскресения и присутствия Христа среди них. Впрочем, рассказ так краток, что вывести из него какие-либо определенные заключения относительно данного предмета очень трудно, Феофилакт заключает, что здесь, кроме одиннадцати учеников, были семьдесят. Οἱ δὲ, по Феофилакту, употреблено здесь вместо τινὲς δὲ — «некоторые». Увидев Христа, ученики поклонились Ему как Богу (προσκύνησαν), но некоторые усомнились (ἐδίστασαν, см. комментарии к Мф. 14: 31). Может быть, они теперь в первый раз видели Воскресшего Христа и не верили своим глазам. Он был, по-видимому, от собравшихся в некотором отдалении, может быть, на самом высоком месте горы. Но если некоторые *усомнились*, то это несколько не препятствует думать, что и они поклонились Ему. Чтение οὐδὲ вместо οἱ δὲ, предложенное с целью устранить упоминание о сомнении (если принять οὐδὲ, то следует переводить «и не усомнились»), не может быть принято.

18. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле.

«Теперь Новый Завет во всей его полноте был впервые объявлен на земле». Вместо прежней διακονία в уничиженном состоянии теперь

ἐξουσία — «власть», «владычество», «господство». *Всякая* (πᾶσα), т.е. вся. Прибавка слов «на небе и на земле» указывает на мировое господство, власть и силу. Не говорится, что власть «дана от Бога»; смысл тот, что Христос получил эту власть, уничтожив преграду, средостение между Богом и людьми и всем миром.

19. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа,

Ср. Мк. 16:15.

Итак (οὖν) прибавлено во многих кодексах, но считается обыкновенно только глоссой, хотя и «правильной». В некоторых рукописях оно заменено словом «ныне», которое на греческом сходно с «итак» (νῦν — οὖν). Но будет ли признано подлинным οὖν или нет, стих 19 есть вывод из предыдущей речи Христа, и притом чисто евангельский. Христос сказал, что Ему дана *всякая* (вся) *власть на небе и на земле*. Следовало бы в дальнейшей речи ожидать, что Он передаст Своим ученикам эту Свою власть и скажет: идите, господствуйте... Вместо этого: *идите, научите...* Научить потому, что Христу дана всякая власть. Слово «*научите*» (μαθητεύσατε) нельзя точно перевести. Если бы Христос хотел сказать «научите», то здесь был бы поставлен другой глагол — μαθήτω. Μαθητεύω значит не «учить», а ставить людей в такое же положение и отношение ко Христу, в котором находились двенадцать, семьдесят и другие.

Все они сделались учениками Христа без предварительного научения. Таким образом, смысл выражения заключается в том, что ученики должны были, согласно заповеди Христа, отправляться к «народам» и приобретать среди них учеников (последователей) Христа. Под *πάντα τὰ ἔθνη* имеются в виду все народы, живущие на земле, не исключая иудеев. Дальнейшее *ἀνδρῶς* — мужского рода, не согласовано с *ἔθνη* (среднего рода), но ясно относится к нему. Объясняют это тем, что здесь разумеются и сами народы, и отдельные лица среди них. Исполняя эту заповедь Христа, апостолы никогда не сомневались, что все, как иудеи, так и язычники, должны допускаться в Царство Христово, или Церковь. Сомнения в последующее апостольское время возникали только относительно обрезания и вообще иудейской обрядности — следует ли допускать в Церковь язычников, совершая над ними предварительно обрезание, или нет.

Относительно дальнейшего «крестия» (*βαπτίζοντες*) возникало много споров: следует ли понимать его в буквальном или только в духовном смысле; следует ли совершать крещение через погружение, или через обливание, или окропление; следует ли крестить детей, или же только взрослых, и именно тех, которые предварительно научены христианским истинам. Все эти вопросы относятся, собственно, к области практического богословия. Рассматриваемый стих, с экзегетиче-

ской стороны, имеет, по-видимому, только общий смысл, причем ясно не обозначается, следует ли предварительно научать и потом крестить, или наоборот, или же одновременно. Цель заповеди Христа — привлекать людей в Его Царство, крестя их и научая, научая и крестя. Но под крещением здесь понимается не только духовный, но и физический акт (обыкновенное крещение). Греческое слово *βαπτίζοντες* указывает на погружение. В BD — *βαπτίζσαντες* (аорист). Последние слова трудны для толкования и были предметом многочисленных рассуждений. Возможно, однако, установить, что «*во имя*» не соответствует еврейской формуле «*бе шем*» — в таком случае в греческом стояло бы *ἐν τῷ ὀνόματι*, соответствующее латинскому *in nomine*, и это значило бы: крестите с произнесением имени или в общении (*ἐν*) с Отцом, Сыном и Святым Духом. Греческое выражение *εἰς τὸ ὄνομα* соответствует еврейскому «*ле шем*» — «к имени», т.е. крестите людей к признанию имени Отца, Сына и Святого Духа, к усвоению одной из главнейших новозаветных истин о Троичности Лиц Божества. Просто и кратко можно выразить мысль так, что в крещении выражается «принадлежность» людей к Царству Отца, Сына и Святого Духа. В силу самого акта крещения человек делается членом Христовой Церкви — ему прощается первородный грех и он делается участником всех дальнейших благодатных христианских даров. *Ὁνομα* («имя»)

употреблено в единственном числе. Это указывает на единство Лиц Святой Троицы (в противном случае сказано было бы εἰς ὀνόματα).

20. уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь.

Феофилакт замечает, что, повелевая крестить во имя Святой Троицы, Христос преподавал нам богословское учение (τὴν θεολογίαν), а повелевая со-

блюдать заповеди, предложил практическую добродетель. Слово διδάσκοντες означает, собственно, «научение», т.е. преподавание истин христианской веры, и указывает на продолжительность, постоянство. Ученики Христа должны действовать, как Он повелел. Сам же Он будет пребывать с ними, оказывать им постоянное руководство и помощь до скончания века (τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος — см. объяснение этого выражения в комментариях к Мф. 24:3).



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

*или комментарии
на все книги Св. Писания*

Ветхого и Нового Завета

под редакцией
проф. А.П. Лопухина

НОВЫЙ ЗАВЕТ

том I

ЕВАНГЕЛИЕ

ОТ

МАРКА

ВВЕДЕНИЕ

БИБЛЕЙСКИЕ ДАННЫЕ О ЛИЧНОСТИ ЕВАНГЕЛИСТА МАРКА

Собственное имя писателя второго Евангелия было Иоанн — Марк (Μάρκος) было его прозвище. Последнее было принято им, вероятно, тогда, когда Варнава и Савл, возвращаясь из Иерусалима (Деян. 12:25), взяли его с собой в Антиохию, чтобы сделать своим спутником в миссионерских путешествиях. Почему Иоанн принял именно такое прозвище, на это можно найти некоторый ответ в сходстве начальных трех букв этого прозвища с тремя начальными буквами имени его матери, Марии.

Уже издавна Иоанн-Марк был в дружеских отношениях с апостолом Петром. Когда этот апостол освобожден чудесным образом из темницы, то он пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком (Деян. 12:12). Незадолго перед своей кончиной апостол Петр называет Марка своим сыном (1 Пет. 5:13), показывая этим,

что он обратил Марка к вере во Христа. Обращение это состоялось рано, потому что Марк является спутником апостолов Варнавы и Павла еще около Пасхи 44-го года. Осенью того же года он поселился в Антиохии и, быть может, занимался проповедованием Евангелия. Однако он ничем особенным в то время не выдавался — по крайней мере, его имя не названо в 1-м стихе 13-й главы Деяний, где имеется перечень наиболее выдающихся пророков и учителей, бывших в то время в Антиохии. Все-таки в 50-м году, весной, Варнава и Павел взяли Марка в свое первое миссионерское путешествие как слугу (ὀψιρέτης — Деян. 13:5). Из Послания к Колоссянам (Кол. 4:10) мы узнаем, что Марк приходился Варнаве двоюродным братом (ἀνεψιός). Но если отцы Варнавы и Марка были родными братьями, то можно полагать, что Марк принадлежал к колену Левину, к которому, по преданию, принадлежал Варнава. С Павлом Марка познакомил Варнава. Однако в Пергии,

а может быть и раньше, при отправлении из Пафа на о. Кипр, Марк отделился от Павла и Варнавы (Деян. 13:13). Вероятно, дальнейшее участие в их «деле» ему показалось трудным (Деян. 15:38), особенно же путешествие по горам Памфилии, причем ему могло представляться несколько унижительным и само его положение слуги при апостолах.

После этого Марк возвратился в Иерусалим (Деян. 13:13). Когда Варнава после Апостольского Собора и, как кажется, после краткого пребывания в Антиохии (около 52 г.; Деян. 15:35) хотел снова взять Марка во второе миссионерское путешествие, которое он опять предпринимал с апостолом Павлом, то последний воспротивился намерению Варнавы, считая Марка неспособным совершать большие и трудные путешествия с целью распространения Евангелия. Возникший между апостолами спор окончился (в Антиохии) тем, что Варнава взял с собой Марка и отправился с ним на свою родину — Кипр, а Павел, взяв себе в спутники Силу, отправился с ним в миссионерское путешествие по Малой Азии. Но где пребывал Марк в промежутке между возвращением его в Иерусалим и удалением с Варнавой на о. Кипр (Деян. 15:36), неизвестно. Вероятнее всего предположение, что он находился в это время в Иерусалиме и присутствовал на Апостольском Соборе. Отсюда его мог взять с собой на Кипр Варнава, предварительно разошедшийся с апостолом Павлом именно из-за Марка.

Отныне Марк надолго исчезает из виду, именно — с 52-го до 62-го гг. Когда Павел около 62-го или 63-го года писал из Рима Филимону, то, передавая ему приветствия от разных мужей, которых он называет своими сотрудниками, он называет и Марка (Флм. 1:24). От того же Марка он посылает приветствие в Послании к Колоссянам, написанном одновременно с посланием к Филимону (Кол. 4:10). Здесь он называет Марка «двоюродным братом» Варнавы (согласно русскому тексту — «племянником»; это — неточная передача греческого слова ἀνεψιός) и прибавляет, что Колосская Церковь получила относительно Марка известные указания, и просит колоссян принять Марка, когда тот придет. Важно, что Павел называет здесь Марка и Иуста единственными своими сотрудниками для Царствия Божия, которые были для него отрадою (Кол. 4:11). Отсюда можно видеть, что Марк находился при апостоле Павле во время его римских уз и помогал ему в деле распространения Евангелия в Риме. Когда состоялось примирение его с Павлом, неизвестно.

Затем мы видим Марка вместе с апостолом Петром в Азии, на берегах Евфрата, там, где стоял прежде Вавилон, и где еще при апостолах основалась христианская Церковь (1 Пет. 5:13). Можно отсюда заключать, что Марк, действительно, отправился из Рима в Колоссы (ср. Кол. 4:10) и здесь где-нибудь встретился с апостолом Петром, который и удержал Марка на

некоторое время при себе. Затем он был при апостоле Тимофее в Эфесе, как это видно из того, что апостол Павел поручает Тимофею привести Марка с собою в Рим, говоря, что Марк нужен ему для служения (2 Тим. 4: 11), — конечно, для проповеднического служения, а может быть, и для ознакомления с настроением 12-ти апостолов, с представителем которых, Петром, Марк находился в самых дружеских отношениях. Так как 2-е Послание к Тимофею написано около 66-го или 67-го года, а Марк, согласно Кол. 4:10, должен был отправиться в Азию около 63–64 гг., то, следовательно, он пробыл вдали от апостола Павла около трех лет, причем, вероятнее всего, путешествовал с апостолом Петром.

Кроме этих, можно сказать, прямых показаний о жизни евангелиста Марка, в самом его Евангелии также можно находить сведения о его личности. Так очень вероятно, что он был тем юношей, который следовал за процессией, в которой вели Христа, взятого в Гефсимании, и который убежал от хотевших схватить его, оставив в их руках покрывало, которым он закутался (Мк. 14:51). Может быть, он присутствовал и на последней пасхальной вечери Христа (см. комментарии к Мк. 14:19). Есть также некоторые признаки того, что сам евангелист присутствовал при некоторых других событиях из жизни Христа, им описываемых (например, Мк. 1:5 и сл.; 3:8, 22; 11:16).

ЧТО ГОВОРIT СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ О МАРКЕ И ЕГО ЕВАНГЕЛИИ

Самое древнее свидетельство о писателе второго Евангелия находится у епископа Иерапольского Папия. Этот епископ, по сообщению Евсевия Кесарийского («Церковная история», III, 39), писал: «Пресвитер (т.е. Иоанн Богослов — по общепринятому мнению) говорил и то: “Марк, истолкователь (ἑρμηνευτής) Петра¹, с точностью записал, сколько запомнил, то, чему учил и что творил Господь, хотя и не по порядку, ибо сам он не слушал Господа и не сопутствовал Ему. Впоследствии, правда, он был, как я сказал, с Петром, но Петр излагал учение с целью удовлетворить

¹ Марк через составление своего труда сделался «истолкователем» Петра, т.е. передал многим то, что говорил апостол Петр, стал как бы устами Петра. Ошибочно предположение, что Марк здесь характеризуется как «переводчик», услугами которого будто бы пользовался апостол Петр и который был нужен Петру в Риме для перевода его речей на латинский язык. Во-первых, Петр едва ли нуждался в переводчике для своих проповеднических речей. Во-вторых, слово ἑρμηνευτής в классическом греческом языке обозначало часто вестника, передатчика воли богов. Наконец, у блаженного Иеронима (письмо 120 к Гедибии) Тит назван истолкователем Павла, как и Марк — истолкователем Петра. То и другое указывает только на то, что эти сотрудники апостолов возвещали их волю и желания. Может быть, впрочем, Тит, как природный грек, был сотрудником апостола Павла в писании посланий; как опытный стилист, он мог давать апостолу разъяснения некоторых греческих терминов.

нуждам слушателей, а не с тем, чтобы беседы Господни передавать по порядку. Поэтому Марк нисколько не погрешил, описывая некоторые события так, как припоминал их. Он заботился только о том, как бы не пропустить чего-нибудь из слышанного или не переиначить».

Из этого свидетельства Папия ясно:

1) что апостол Иоанн знал Евангелие Марка и рассуждал о нем в кругу своих учеников, конечно, в Эфесе.

2) Что он засвидетельствовал, что евангелист Марк сообщил те воспоминания, которые сохранил в своей памяти о речах апостола Петра, рассказывавшего о словах и делах Господа, и таким образом сделался вестником и посредником в передаче этих рассказов.

3) Что Марк при этом не держался хронологического порядка. Это замечание дает основание предполагать, что в то время слышалось осуждение Евангелия Марка по поводу того, что в нем есть некоторые недостатки по сравнению с другими Евангелиями, которые тщательно заботились о «порядке» (Лк. 1:3) в изложении евангельских событий.

4) Папий со своей стороны сообщает, что Марк не был лично учеником Христу, но — вероятно, позже — учеником Петра. Однако этим не отрицается возможность того, что Марк нечто сообщает и из того, что пережил сам. В начале Мураториева фрагмента есть замечание о Марке: «он и сам при некоторых событиях присутствовал и их сообщил».

5) Что Петр свои поучения приносивлял к современным потребностям слушателей и не заботился о связанном строго хронологическом изложении евангельских событий. Поэтому и Марку нельзя ставить в вину отступления от строго хронологической последовательности событий.

6) Что зависимость Марка от Петра в его писательстве простирается только на некоторые обстоятельства (ἐνία). Но Папий хвалит Марка за его тщательность и точность в повествовании: он ничего не скрывал и нисколько не приукрашивал событий и лиц.

Иустин-мученик в «Разговоре с Трифоном-иудеем» (Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*. Göttingen, 1915, с. 100, 4–6) упоминает о существовании «достопримечательностей» или «воспоминаний Петра», причем приводит место из Мк. 3:16 и сл. (в данном случае автор комментария делает ошибку: Иустин не ничего говорит о воспоминаниях Петра, упоминая лишь «воспоминания апостолов» [ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν τῶν ἀποστόλων]. — *Прим. ред.*). Ясно, что он под этими «достопримечательностями» подразумевает Евангелие Марка. Святитель Ириней (Ириней Лионский «Против ересей», III, I, 1), также знает определенно, что Марк написал Евангелие по смерти Петра и Павла, которые, по хронологии Иринейя, проповедовали в Риме от 61 до 66-го года, — написал так именно, как возвещал Евангелие Петр. Святитель Кли-

мент Александрийский (hypot. к 1 Пет. 5:13) сообщает, что Марк написал свое Евангелие в Риме по просьбе некоторых знатных римских христиан. В Евангелии своем он изложил слышанную им устную проповедь апостола Петра, которому и самому известно было о желании римских христиан иметь памятник его бесед с ними. К этому свидетельству свт. Климента Евсевий Кесарийский прибавляет, что апостол Петр на основании бывшего ему откровения выразил свое одобрение писанному Марком Евангелию («Церковная история», VI, 14, 5 и сл.).

О дальнейшей судьбе Марка Евсевий сообщает предание, что Марк явился как первый проповедник Евангелия в Египте и основал христианскую Церковь в Александрии. Благодаря проповеди Марка и его строго аскетическому образу жизни, к вере во Христа обратились иудейские терапевты («Церковная история», II, 15). Хотя Евсевий не называет Марка епископом Александрийским, но начинает счисление Александрийских епископов именно с Марка («Церковная история», II, 24). Поставив в Александрии епископом Аниана и сделав несколько лиц пресвитерами и диаконами, Марк, по сказанию Симеона Метафраста, от преследований язычников удалился в Пентаполь. Через два года он возвратился в Александрию и нашел здесь число христиан значительно увеличившимся. Тогда он начинает снова проповедовать и творить чудеса. Язычники по этому поводу выставляют против него обвинение в волшебст-

ве. Во время празднования египетскому богу Серапису Марк был схвачен язычниками, обвязан веревкой по шее и вытащен за город. Вечером его бросили в темницу, а на другой день толпа язычников его умертвила. Это случилось 25 апреля (год неизвестен²). Его тело долго почивало в Александрии, но в 827-м году его взяли с собой венецианские купцы и привезли в Венецию, где Марк со своим символом — львом и сделался покровителем города, в котором в его честь выстроен великолепный собор с замечательной колокольней (по другому преданию, Марк скончался в Риме).

У св. Ипполита («Refutatio omnium haeresium», VII, 30) Марк называется «беспалым» (ὁ κολοβοδάκτυλος). В объяснение этого названия может служить свидетельство одного древнего предисловия к Евангелию Марка. По сказанию этого введения (пролога), Марк как потомок Левия имел звание иудейского священника, но после своего обращения ко Христу отсек себе большой палец, чтобы показать, что он не годится для исправления священнических обязанностей. Это, по замечанию автора введения, не помешало, однако, Марку сделаться Александрийским епископом, и таким образом все же исполнилось таинственное предназначение Марка послужить Богу в

² Предположения проф. Болотова «о дне и годе кончины св. Марка» (4 апреля 63 г.) («Христианское Чтение», 1893, июль и сл. кн.) не согласны с тем, что получается из ознакомления с библейскими данными о смерти Марка.

священном сане... Можно, впрочем, предполагать, что потеря Марком большого пальца совершилась во время истязаний, которым он подвергался со стороны своих гонителей-язычников.

ЦЕЛЬ НАПИСАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА

Цель написания Евангелия от Марка открывается уже из первых слов этой книги: *Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия*. Это надпись, в которой ясно обозначено содержание и цель Евангелия от Марка. Как евангелист Матфей словами «книга бытия» (βιβλος γενέσεως, в русском переводе неточно — *родословие*) Иисуса Христа, Сына Давидова» и т.д. хочет сказать, что он намерен дать «историю Христа» как потомка Давида и Авраама, Который в Своей деятельности осуществил древние обетования, данные израильскому народу, так и евангелист Марк первыми пятью словами своей книги хочет дать понять своим читателям, чего они от него должны ожидать.

В каком же смысле евангелист Марк здесь употребил слова «начало» (ἀρχή) и «Евангелие» (εὐαγγέλιον)? Последнее слово у Марка встречается семь раз и везде означает принесенную Христом благовест о спасении людей, возвешение наступления Царства Божия. Но в соединении со словом «начало» слово «Евангелие» у Марка больше не встречается. Тут нам на помощь приходит апостол Павел. В По-

слании к Филиппийцам он употребляет это самое выражение в смысле начальной ступени евангельской проповеди, какую он предлагал в Македонии. *Вы знаете, Филиппийцы, — говорит апостол, — что в начале благовествования* (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου), *когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подавнием и принятием, кроме вас одних* (Флп. 4:15). Это выражение «начало Евангелия» может здесь иметь только тот смысл, что филиппийцы знали тогда только самое необходимое о Христе — Его слова и дела, которые составляли обычный предмет первоначальной проповеди благовестников о Христе. Между тем теперь, спустя одиннадцать лет после пребывания апостола в Македонии, о котором он говорит в вышеприведенном месте, филиппийцы, несомненно, стоят уже гораздо выше в понимании христианства. Так и Евангелие Марка представляет собой попытку дать элементарное описание жизни Христа, что вызывалось особым состоянием тех лиц, для которых было написано Евангелие. Это подтверждается и свидетельством Папия, согласно которому Марк записал «миссионерские беседы» апостола Петра. А что такое эти беседы — об этом нам дает довольно определенное понятие апостол Павел в Послании к Евреям. Обращаясь к своим читателям, христианам из евреев, он упрекает их в том, что они долго задержались на первоначальной стадии христианского развития и даже сделали некоторый шаг назад. Судя

по времени, вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова Божия, и для вас нужно молоко, а не твердая пища (Евр. 5:12). Таким образом апостол различает «начала слова Божия» (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγῶν τοῦ θεοῦ) как молоко от твердой пищи совершенных. Евангелие от Марка или проповедь апостола Петра и представляли собой эту первоначальную стадию евангельского научения фактам из жизни Христа, предложенного римским христианам, только что вступившим в Церковь Христову.

Таким образом, «начало Евангелия Иисуса Христа» — это краткое обозначение всего содержания далее предлагаемого повествования как наиболее простого изложения евангельской истории. С таким пониманием цели написания Евангелия от Марка соглашается та краткость, сжатость этой книги, которая делает ее похожей, можно сказать, на «сокращение» евангельской истории, более всего подходящее для людей, стоящих еще на первой ступени христианского развития. Это видно из того, что в этом Евангелии вообще обращено больше внимание на те факты из жизни Христа, в которых выяснилось Божественное могущество Христа, Его чудесная сила, и притом довольно обстоятельно сообщается о чудесах, совершенных Христом над детьми и отроками, тогда как об учении Христа говорится сравнительно немного. Как будто евангелист имел в виду дать и родителям христианским руководство для

изложения событий евангельской истории при обучении детей истинам христианской веры. Можно сказать, что Евангелие от Марка, преимущественно обращающее внимание на чудеса Христа, как нельзя лучше приноровлено к пониманию и тех, кто может быть назван «детьми в вере», и, быть может, даже для детей христиан в собственном смысле этого слова. Даже то обстоятельство, что евангелист любит останавливаться на подробностях событий и притом разъясняет всё почти детально, может свидетельствовать о том, что он имел в виду предложить именно первоначальное, элементарное изложение евангельской истории для людей, нуждавшихся в такого рода наставлениях.

СРАВНЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ МАРКА С ПОКАЗАНИЯМИ О НЕМ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ

Папий сообщает, что «пресвитер», т.е. Иоанн Богослов, находил несоблюдение в Евангелии от Марка строгого хронологического порядка в изложении событий. Это действительно замечается в Евангелии. Так, например, читая Мк. 1:12, 14, 16, читатель остается в недоумении относительно того, когда случилось «предание» Иоанна Крестителя и когда последовало выступление Христа на общественное служение, в каком хронологическом отношении к этому выступлению стоит искушение Христа в пустыне и в каких рамках должна быть поставлена

история призвания первых двух пар учеников. Читатель не может также определить, когда Господь призывает 12 апостолов (Мк. 3:13 и сл.), где, когда и в какой последовательности Христос сказал и разъяснил Свои притчи (Мк. 4).

Затем предание называет писателем Евангелия Иоанна-Марка и представляет его учеником апостола Петра, который написал свое Евангелие с его слов. В Евангелии от Марка мы не находим ничего такого, что могло бы противоречить первому сообщению предания, и очень много такого, что подтверждает последнее. Писатель Евангелия, очевидно, — палестинский уроженец: он знает язык, каким в то время говорили палестинские жители, и ему, видимо, доставляет удовольствие привести иногда фразу на своем языке, сопроводив ее при этом переводом (Мк. 5:1; 7:34; 15:34 и др.). Только наиболее известные еврейские слова остались без перевода (равви, авва, аминь, геенна, сатана, осанна). Весь стиль Евангелия — еврейский, хотя всё Евангелие, несомненно, написано на греческом языке (предание о первоначальном латинском тексте — выдумка, не имеющая сколько-нибудь достаточных оснований).

Может быть, из того обстоятельства, что писатель Евангелия сам носил имя Иоанн, можно объяснить то, почему он, говоря об Иоанне Богослове, называет его не просто Иоанном, а прибавляет к этому в определение: *брат Иакова* (Мк. 3:17; 5:37). Замечательно также то обстоятельство, что

Марк сообщает некоторые характерные подробности, определяющие личность апостола Петра (Мк. 14:29–31, 54, 66, 72), а с другой — опускает такие частности из истории апостола Петра, которые могли слишком возвысить его значение. Так, он не передает тех слов, какие Христос сказал апостолу Петру после его великого исповедания (Мф. 16:16–19), а в перечислении апостолов не называет Петра «первым», как это сделал евангелист Матфей (Мф. 10:2; ср. Мк. 3:16). Не ясно ли отсюда, что евангелист Марк писал свое Евангелие по воспоминаниям смиренного апостола Петра (ср. 1Пет. 5:5)?

Наконец, предание указывает на Рим как на место, где было написано Евангелие от Марка. И само Евангелие показывает, что писатель его имел дело с латинскими христианами из язычников. Марк, например, несравненно чаще, чем другие евангелисты, употребляет латинские выражения (например, центурион, спекулятор, легион, ценз и др., конечно, в их греческом произношении). И главное — Марк греческие выражения иногда объясняет посредством латинских и именно римских терминов. На Рим указывает также обозначение Симона Киринейского как отца Александра и Руфа (ср. Рим. 16:13).

При ближайшем ознакомлении с Евангелием Марка оказывается, что он писал свой труд для христиан из язычников. Это видно из того, например, что он обстоятельно разъясняет фарисейские обычаи (Мк. 7:3 и сл.).

У него нет тех речей и деталей, какие есть у евангелиста Матфея и какие могли иметь значение только для христианских читателей из иудеев, а для христиан из язычников без особых пояснений остались бы даже непонятными (см. Мк. 1:1 и сл., родословие Христа, Мф. 17:24; 23; 24:20: *ни в субботу*; 5:17–43).

ОТНОШЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА К ДВУМ ДРУГИМ СИНОПТИЧЕСКИМ ЕВАНГЕЛИЯМ

Блаженный Августин полагал, что Марк в своем Евангелии являлся последователем евангелиста Матфея и сократил лишь его Евангелие («О согласии евангелистов», I, 2, 3). В этом мнении есть, несомненно, правильное представление, потому что писатель Евангелия от Марка, очевидно, пользовался каким-то более древним Евангелием и действительно сокращал его. Критики текста почти сходятся в том предположении, что таким руководством для Марка послужило Евангелие Матфея, но не в нынешнем его виде, а в первоначальном, именно то, которое было написано на еврейском языке. Так как Евангелие от Матфея на еврейском языке было написано в первые годы седьмого десятилетия в Палестине, то Марк, бывший в то время в Малой Азии, мог получить в свои руки Евангелие, написанное Матфеем, и взять его потом с собой в Рим.

Были попытки расчленить Евангелие на отдельные части, которые по своему происхождению относимы были к разным десятилетиям первого века и даже к началу второго. (Перво-Марк, второй Марк, третий Марк и т.д.). Но все эти гипотезы о позднейшем происхождении нашего нынешнего Евангелия Марка от какого-нибудь позднейшего переделывателя разбиваются о свидетельство Папия, согласно которому уже около 80-го года Иоанн Богослов имел у себя в руках, очевидно, наше Евангелие от Марка и беседовал о нем со своими учениками.

РАЗДЕЛЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА ПО СОДЕРЖАНИЮ

После введения в Евангелие (Мк. 1:1–13) евангелист в первом разделе (Мк. 1:14 — 3:6) изображает в ряде отдельных художественных картин, как Христос выступил на проповедь сначала в Капернауме, а потом и во всей Галилее, уча, собирая вокруг Себя первых учеников и совершая возбуждавшие удивление чудеса (Мк. 1:14–39), а затем, как против Христа начинают восставать защитники старых порядков. Христос, хотя на деле соблюдает закон, однако с серьезностью относится к нападениям на Него чтителей закона и опровергает их нападения. Тут Он высказывает и весьма важное новое учение о Себе Самом: Он — Сын Божий (Мк. 1:40 — 3:6). Три следующие раздела — второй (Мк. 3:7 — 6:6),

третий (Мк. 6:6 — 8:26) и четвертый (Мк. 8:27 — 10:45) — изображают деятельность Христа на севере Святой земли, большей частью в первый период, в Галилее, но также, особенно в более поздний период, и за границами Галилеи и, наконец, Его путешествие в Иерусалим через Перею и Иордан до самого Иерихона (Мк. 10:1 и сл.). В начале каждого раздела стоит повествование, относящееся к 12-ти апостолам (ср. Мк. 3:14; 9:35): повествования об их призвании, послании на проповедь и исповедании по вопросу о Мессианском достоинстве Христа. Евангелист, очевидно, хочет показать, как Христос считал Своей неперенной задачей подготовить Своих учеников к их будущему призванию как проповедников Евангелия даже среди язычников, хотя, конечно, нельзя считать эту точку зрения здесь исключительной. Само собою разумеется, лицо Господа Иисуса Христа как Проповедника и Чудотворца, Обетованного Мессии и Сына Божия стоит здесь на первом плане. В пятом разделе (Мк. 10:46 — 13:37) изображается деятельность Христа в Иерусалиме как Пророка или, скорее, как Сына Давидова, Который должен осуществить ветхозаветные предсказания о будущем царстве Давида. Вместе с этим описывается возрастание враждебности по отношению ко Христу со стороны представителей иудейства до высшей ее точки. Наконец, в шестом разделе (Мк. 14:1 — 16:20) рассказывается о страданиях, смерти и Воскресении Христа, а также о Вознесении Его на небо.

ВЗГЛЯД НА ПОСТЕПЕННОЕ РАСКРЫТИЕ МЫСЛЕЙ, СОДЕРЖАЩИХСЯ В ЕВАНГЕЛИИ МАРКА

После краткого надписания, в котором читателям дается понятие о том, что представляет собой книга (Мк. 1:1), евангелист во введении (Мк. 1:2–13) изображает выступление и деятельность Иоанна Крестителя, предтечи Мессии, и, прежде всего, совершённое им крещение Самого Мессии. Затем евангелист делает краткое замечание о пребывании Христа в пустыне и об искушении Его там от диавола, указывая, что в это время Ангелы служили Христу. Этим он хочет обозначить победу Христа над диаволом и начало новой жизни для человечества, которому теперь уже не страшны будут все силы ада (образно представляемые под «зверьями пустыни», которые уже не вредили Христу, этому новому Адаму). Далее евангелист последовательно изображает, как Христос подчинил Себе человечество и восстановил общение людей с Богом.

В первом разделе (Мк. 1:14 — 3:6), в первой части (Мк. 1:14–39) евангелист дает сначала общее изображение учительной деятельности Господа Иисуса Христа (Мк. 1:14–15), а в конце (Мк. 1:39) — Его дел. Между этими двумя характеристиками евангелист описывает пять событий: а) призвание учеников, б) события в синагоге капернаумской, в) исцеление тещи Петра, г) исцеления больных вечером перед домом Петра и д) искание

Христа, удалившегося утром на молитву, народом и, главным образом, Петром и его сотоварищами. Все эти пять событий совершились на протяжении времени от предобеденного часа пятницы до утра воскресенья (по еврейскому счету — первый день по субботе). Все события группируются около Симона и его сотоварищей. Видно, что евангелист от Симона получил сведения обо всех этих событиях. Отсюда читатель получает достаточное представление о том, как Христос, открывший Свою деятельность после взятия Иоанна Крестителя в темницу, совершал Свое служение Учителя и Чудотворца.

Во второй части первого раздела (Мк. 1:40 — 3:6) евангелист изображает постепенно растущую вражду ко Христу со стороны фарисеев и преимущественно тех фарисеев, которые принадлежали к числу книжников. Вражда эта объясняется тем, что фарисеи видят в деятельности Христа нарушение закона, данного Богом через Моисея, и потому ряд, можно сказать, уголовных преступлений. Тем не менее Христос относится с любовью и сожалением ко всем иудеям, помогая им в их духовных нуждах и телесных болезнях и являя Себя при этом Существом, превышающим обыкновенных смертных, стоящим в особом отношении к Богу. Особенно важно, что здесь Христос свидетельствует о Себе как о Сыне Человеческом, Который прощает грехи (Мк. 2:10), Который имеет власть над субботой (Мк. 2:28), Который даже имеет права свя-

щенства, как некогда подобные же права были признаны за Его предком Давидом (вкусение священных хлебов). Только эти свидетельства Христа о Себе Самом высказаны не прямо и непосредственно, а входят в Его речи и дела. Здесь мы имеем пред собой семь рассказов.

1. Рассказ об исцелении прокаженного имеет целью показать, что Христос при исполнении дел Своего высокого призвания не нарушал прямых постановлений Моисеева закона (Мк. 1:44). Если же Ему делали упреки в этом отношении, то эти упреки основывались на односторонне-буквальном понимании Моисеева закона, в чем были повинны фарисеи и раввины.

2. История исцеления расслабленного показывает нам во Христе не только Врача тела, но и больной души. Он имеет власть прощать грехи. Попытку книжников обвинить Его за это в богохульстве Господь обнаруживает пред всеми во всем ее ничтожестве и безосновательности.

3. История призвания в ученики Христа мытаря Левия показывает, что и мытарь не настолько плох, чтобы стать помощником Христа.

4. Участие Христа на пиршестве, устроенном Левием, показывает, что Господь не гнушается грешниками и мытарями, что, конечно, еще более возбуждает против Него фарисейских книжников.

5. Еще более обостряются отношения Христа с фарисеями, когда Христос выступил как принципиальный противник старых иудейских постов.

6–7. Тут Христос опять выступает в качестве врага фарисейской одно-сторонности в отношении к соблюдению субботы. Он — Царь Небесного Царства, и Его слуги могут не исполнять обрядовый закон там, где это необходимо, тем более что закон о субботе дан для блага человека. Но такое выступление Христа доводит раздражение Его врагов до крайней степени, и они начинают злоумышлять против Него.

Во втором разделе (Мк. 3:7 — 6:6), где изображается отношение Христа к Его ученикам, евангелист

1) дает общее обозрение все более и более расширяющейся деятельности Христа,

2) изображает, как Христос выделил 12 ближайших учеников из числа всех Его последователей для особой миссии,

3) показывает нам Христа в Его борьбе с книжниками, явившимися из Иерусалима,

4) характеризует тех, кто является истинными последователями Христа,

5–9) изображает Христа как учащего народ и особенно учеников Своих в притчах,

10) рисует власть Христа над бурей,

11) над беснованием,

12) над неизлечимой болезнью женщины,

13) над силой смерти;

14) только неверие сограждан Христа полагает препятствие для Его все-исцеляющей и всем помогающей силы. Здесь ученики Христа являются постоянно следующими за Христом.

Они готовятся к их будущему служению.

В третьем разделе (Мк. 6:6 — 8:26) также преимущественно изображаются заботы Христа о Своих учениках. Он ходит с ними по всему северу Палестины, избегая на долгое время оставаться на западном берегу Геннисаретского моря, где Он обыкновенно пребывал в прежнее время.

В четвертом разделе (Мк. 8:27 — 10:45) также изображается Христос среди Своих апостолов и постепенное приближение Христа к Иерусалиму.

В пятом разделе (Мк. 10:46 — 13:37) Господь является уже выходящим из тесного апостольского круга к народу, от которого Он теперь принимает исповедания веры в Него как в Сына Давидова. Это служит введением к Его торжественному вступлению в Иерусалим.

Шестой и последний раздел (Мк. 14:1 — 16:20) представляет нам, как Господь Иисус Христос совершил спасение людей, о котором Он предвозвещал раньше. Евангелист Марк довольно обстоятельно изображает здесь последние дни земной жизни Христа — Его страдания, смерть, погребение, Воскресение и (кратко) Вознесение на небо.

ЛИТЕРАТУРА О ЕВАНГЕЛИИ МАРКА

В т.н. «Катенах греческих отцов» (изд. Крамера, 1844) имеется толкование на Евангелие Марка, приписываемое Виктору Антиохийскому (или, согласно другим, свт. Кириллу Алек-

сандрийскому). Затем есть толкования блаженного Феофилакта, Евфимия Зигавина и приписываемое (неправильно) блаженному Иерониму, сплошь состоящее из аллегорических изъяснений, и толкование Беды Достопочтенного. Из новых толкований заслуживают внимания: а) католические — Кнабенбауера (1894), Роза (1904), Шанца (1881) и Лагранжа (1911); б) протестантские — Гогеля (1909), Гольцмана (3-е изд., 1901), Клостермана (1907), Луази (1907–1908), Меркса (1905, здесь дано, собственно, толкование Евангелия от Марка по его древнейшему сирийскому переводному тексту), Вейса П. (1901, в 9-м изд. комментария Мейера), Вейса И. (1907), Воленберга (1910).

Из наших отечественных толкований известно только одно действительно серьезное толкование епископа Михаила (Лузина) в его «Толковом Евангелии». Заслуживает внимания также магистерская диссертация прот. Елеонского «О Евангелии от Марка» (против Баура). Нравоучительного характера толкования на Евангелие от Марка изданы у нас: 1) кружком студентов, 2) «Воскресным благовестом» за 1911-й г., № 3) «Новой Землей» (толкование Ламнэ). И. Гладков дает довольно обширное толкование на Евангелие от Марка, но, как известно, его толкования составлены не на каждое Евангелие в отдельности, а представляют собой, так сказать, обозрение всех Евангелий (3-е изд.).



ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

ГЛАВА 1

1–8. Написание книги.

Иоанн Креститель.

— *9–11. Крещение Господа Иисуса Христа. — 12–13. Испытание*

Иисуса Христа.

— *14–15. Выступление Иисуса Христа как Проповедника.*

— *16–20. Призвание первых четырех учеников. — 21–28. Христос в синагоге капернаумской.*

Исцеление бесноватого.

— *29–31. Исцеление тещи Симона Петра. — 32–34. Чудотворения поздним вечером. — 35–38. Христос на молитве ранним утром и приход к Нему учеников.*

— *39. Деятельность Христа во всей Галилее. — 40–45. Исцеление прокаженного.*

1. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия,

Согласно русскому переводу, первый стих стоит в непосредственной связи со следующими тремя стихами, и мысль всех первых четырех стихов, по общепринятому толкованию (см. «Толковое Евангелие» еп. Михаила),

такая: «началом Евангелия Христова о наступлении благодатного Царства Мессии было явление Иоанна Крестителя, который проповедовал крещение покаяния для отпущения грехов». Но с таким пониманием первого стиха нельзя согласиться. Если предложение первого стиха считать подлежащим, а продолжение четвертого стиха — сказуемым (второй и третий стихи будут в таком случае вставным предложением), то получается слишком растянутый период. Между тем евангелист Марк везде в Евангелии выражает свои мысли в сжатых предложениях. Затем, если евангелист хотел особенно выставить на вид своим читателям, что выступление Иоанна Крестителя было началом Евангелия, то следовало бы ожидать, что он в точности отметит, что было продолжением этого начала. Однако такого точного обозначения мы далее не находим. Ввиду сказанного лучше принять как более естественное такое понимание первого стиха, которое видит в нем написание книги. *Начало Евангелия*

Иисуса Христа, Сына Божия (Иисуса Христа — родительный падеж), т.е. радостная весть, как ее возвестил Иисус Христос, Сын Божий, в той форме или в том виде, в каком она предлагалась христианам, стоявшим на первоначальной стадии христианского просвещения, еще только вступившим в Церковь Христову (подробнее об этом см. «Цель написания Евангелия от Марка»).

Иисуса Христа (см. Мф. 1:1).

Сына Божия. Если евангелист Матфей, писавший свое Евангелие для христиан из иудеев, должен был показать им, что Христос происходит от праотцев иудейского народа — Давида и Авраама (Мф. 1:1), то евангелисту Марку как писавшему свое Евангелие для христиан из язычников не было необходимости в подобном указании. Он прямо называет Христа Сыном Божиим — конечно, в смысле исключительном, как Единородного от Отца (см. Мф. 16:16). Но если Евангелие, которое далее Марк предлагает своим читателям, исходит от Сына Божия, то оно, как бы говорит он, должно иметь непререкаемый авторитет для всех³.

**2. как написано у пророков: вот,
Я посылаю Ангела Моего пред**

³ В некоторых древних кодексах (например, в Синайском) и у некоторых святых отцов и церковных писателей слов «Сына Божия» не читается. Но зато большинство кодексов — Ватиканский, Парижский и сирийские и латинские переводы — это прибавление имеют.

лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

**3. Глас вопиющего в пустыне:
приготовьте путь Господу,
прямыми сделайте стези Ему.**

4. Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов.

Эти три стиха представляют собой один период. «Согласно (союзу *как* в лучших греческих кодексах соответствует частица *καὶ* $\omega\varsigma$, а не $\acute{\omega}\varsigma$, как в нашем кодексе *Rescriptus*) с предсказаниями пророков Малахии (Мал. 3:1) и Исаии (Ис. 40:3), предсказавшими о пришествии Предтечи Мессии⁴, который подготовит народ иудейский к принятию Мессии, явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для отпущения грехов». Таким образом, явление Иоанна не было чем-то совершенно неожиданным, оно давно уже было предсказано. Пророчество Малахии об Иоанне Предтече (см. комментарии к книге пророка Малахии) евангелист приводит раньше, чем пророчество Исаии, более древнего пророка, конечно, потому, что первое пророчество с большей определенностью говорит о пришествии

⁴ Вместо выражения «у пророков» многие древние кодексы читают: «у Исаии пророка». Но есть также древние кодексы, в том числе Александрийский (V в.), которые имеют принятое у нас чтение. Нужно заметить, что при чтении «у Исаии пророка» появляется большое затруднение, каким образом объяснить то обстоятельство, что евангелист далее прямо приводит пророчество не Исаии, а Малахии.

Предтечи Мессии, чем второе. Замечательно, что пророчество Малахии евангелист Марк приводит не по подлиннику и не по переводу Семидесяти, который в этом случае довольно точно повторяет мысль и выражение подлинника, а следует в этом месте евангелисту Матфею. Вместо выражения подлинного текста «пред лицом Моим» евангелист Матфей, а за ним и Марк, читает: *пред лицом Твоим*. Следовательно, по переводу обоих евангелистов Бог у Малахии обращается к Самому Мессии с предсказанием о послании перед Его пришествием особого Ангела или предвестника — Предтечи. У пророка же содержится обращение Иеговы к иудейскому народу.

Пророчество Исаии о голосе вопиющего в пустыне (см. комментарии к Ис. 40:3) приводится здесь как поясняющее собою приведенное выше пророчество Малахии и вместе как первооснова первого пророчества. Вестник Иеговы, о котором говорил Малахия, есть именно тот самый, о котором еще раньше предсказывал пророк Исаия, — такой смысл приведения пророчества Исаии. Отсюда же можно всякому видеть, что евангелист отождествляет Иегову, Который в Ветхом Завете через пророков предвозвещал о Своем пришествии, с личностью Господа Иисуса Христа. Место из Исаии евангелист Марк приводит по тексту перевода Семидесяти (ср. Мф. 3:3).

В пустыне (стих 4). Евангелист Марк не определяет, какую он подразумевает пустыню (Матфей прямо на-

зывает ее Иудейской: Мф. 3:1). Это может быть объяснено тем, что Марк как житель Иерусалима считал излишним ближайшее определение того, что он понимает под «пустыней»: иерусалимляне под «пустыней» привыкли понимать именно Иудейскую пустыню, т.е. страну между горами иудейскими и Иорданом, к северо-западу от Мертвого моря (ср. Суд. 1:16; Пс. 62:1).

Проповедуя. Проповедь Иоанна евангелист Марк передает своими словами, тогда как Матфей выводит говорящим самого Иоанна (ср. Мф. 3:1–2).

Крещение покаяния (см. Мф 3:11).

Для прощения грехов. Прощение грехов было необходимым условием для того, чтобы человечество могло вступить в новую жизнь, которая открывалась с выступлением Обетованного Мессии в израильском народе. Но, во всяком случае, это прощение представлялось чем-то будущим, еще только должным наступить. И в самом деле, грехи человечества могли считаться прощенными только тогда, когда бы за них была принесена правде Божией вполне удовлетворительная жертва. А такая жертва в то время еще не была принесена⁵.

⁵ Блаженный Феофилакт говорит: «Предтеча проповедовал крещение покаяния для того, чтобы люди, покаившись и приняв Христа, получили оставление грехов». Ясно, что и этот церковный толкователь относит «прощение грехов» ко времени, когда Христос будет уже «принят» с полной верой как Искушитель...

5. И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои.

Евангелист Марк повторяет здесь то, что сказано в Евангелии Матфея (Мф. 3:5–6). Только он сначала упоминает об «иудейской стране», а потом уже об «иерусалимлянах». Может быть, здесь сказывается намерение Марка, — писавшего свое Евангелие для христиан из язычников, которые не могли симпатизировать городу, в котором был умерщвлен Христос, — поставить Иерусалим не на таком видном месте, на каком его ставит писавший свое Евангелие для христиан из иудеев Матфей (проф. Богословский «Общественное служение Господа Иисуса Христа», вып. 1-й, с. 36).

6. Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и ел акриды и дикий мед.

Об одеянии Иоанна евангелист Марк говорит согласно с Матфеем (Мф. 3:4), но описывает это одеяние уже после того, как упомянул о толпах народа, приходивших к Иоанну креститься.

Не был ли Марк сам в числе тех, которые совершали путешествие в пустыню к Иоанну? По крайней мере, едва ли можно допустить, чтобы он, будучи молодым человеком и, несомненно, интересуясь религиозными вопросами, мог спокойно сидеть дома в Иерусалиме в то время, когда поблизости, в пустыне Иудейской, совершаемо было

Иоанном символическое действие великой важности — крещение.

7. И проповедывал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостойн, наклонившись, развязать ремень обуви Его;

8. я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым.

Теперь евангелист точнее, полнее сообщает содержание проповеди Крестителя. Это проповедь о Мессии (см. Мф. 3:11). Иоанн считает себя недостойным исправить у Мессии даже дело раба: нагнуться и развязать ремень обуви. Здесь евангелист Марк ближе к Луке (Лк. 3:16), чем к Матфею.

9. И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане.

Ср. Мф. 3:13.

Евангелист Марк точно обозначает, что Христос пришел из Назарета (о Назарете см. комментарии к Мф. 2:23).

10. И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него.

См. Мф. 3:16.

11. И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

См. Мф. 3:17.

У евангелиста Марка, как и у Луки, голос Бога обращен прямо ко

Христу, тогда как у Матфея — к третьему лицу, вероятно, к Предтече⁶.

12. Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню.

Ср. Мф. 4:1.

Евангелист Марк говорит, что Дух Святой с силой увлекает (ἐκβάλλει) Христа в пустыню. Христос чувствует как бы неудержимое влечение пойти в пустыню и там вступить в борьбу с сатаной.

13. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями; и Ангелы служили Ему.

Евангелист Марк кратко передает об искушениях Христа диаволом, очевидно имея пред собой уже подробное изложение истории искушения у евангелиста Матфея (Мф. 4:2–10). Но он прибавляет, что Христос был в пустыне *со зверями*. Этим евангелист хочет сказать, что Христос восстановил

через Свою победу над сатаной те отношения подчиненности зверей человеку, в каких все животные находились по отношению к еще безгрешному Адаму. Пустыня, таким образом, превращена Христом в рай (ср. Иов 5:23; Ис. 11:6 и сл.).

И Ангелы... (см. Мф. 4:11).

14. После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия

15. и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие.

Евангелист Марк, как и Матфей (Мф. 5:12), пропускает историю деятельности Господа Иисуса Христа в Иудее и по прибытии Его в Галилею, о которой подробно говорит Иоанн Богослов (Ин. 1:29 — 5) и которая обнимает собою время, по меньшей мере, около полутора лет. Заключение Крестителя под стражу, согласно евангелисту Марку, побудило Христа выступить на открытую деятельность в Галилее.

Царствия Божия. Евангелист Марк употребляет это выражение около 14 раз. Он берет его, конечно, в том же смысле, в каком у Матфея употребляется большей частью выражение «Царствие Небесное». Но евангелист Марк, как писавший свое Евангелие для христиан из язычников, находил лучшим употреблять прямое, строгое и точное обозначение Царства, какое пришел основать Христос, чем, подобно еван-

⁶ Г.А. Холмовский («Христианское чтение», 1910, янв., с. 39–41) предлагает такой перевод обращения Бога Отца к Сыну: «Ты — любимый Сын Мой; чрез тебя явил Я благодать Мою». Действительно, лучше видеть в этих словах не указание на благоволение Отца Небесного, сосредоточивающееся в Единородном Его Сыне, но указание на Богоотеческое благоволение, проявившееся в Сыне (или через Сына) к людям. За это говорит и значение аориста εὐδόκησα (акт однократный, обозначающий послание на землю Сына Божия для искупления людей), и то, что глагол εὐδόκησα, собственно говоря, является уже лишним после выражения: «Ты Сын Мой любимый», если опять этот глагол относить к личности Христа, а не к роду человеческому...

гелисту Матфею, писавшему для христиан из иудеев, уже знакомых с богословской терминологией, употреблять выражение метафорическое, описательное — Царствие Небесное — выражение, еще требующее для себя пояснения. Истолкование же самого термина «Царство Божие» см. в комментариях к Мф. 6:33; ср. 3:2.

Исполнилось время— точнее: пришел к концу своему срок или период, т.е. период, назначенный Богом для приготовления человечества к принятию Спасителя (ὁ καιρός, а не χρόνος). Настоящее время, которое еще переживают слушатели Христа, есть время перехода к новому порядку жизни — к Царству Божию.

Веруйте в Евангелие. В греческом тексте здесь стоит ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — «в Евангелии». Выражение это необычно в Новом Завете — глагол πιστεῖν везде употребляется с предлогом винительного падежа. Поэтому лучше с некоторыми древними кодексами (например, с Оригеном) читать выражение τῷ εὐαγγελίῳ без всякого предлога и переводить «веруйте Евангелию», т.е. Богу, Который говорит людям в Евангелии.

Прочее см. комментарии к Мф. 4:12, 17.

16. Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыбаки.

17. И сказал им Иисус: идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков.

18. И они тотчас, оставив свои сети, последовали за Ним.

19. И, пройдя оттуда немного, Он увидел Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, также в лодке починивающих сети;

20. и тотчас призвал их. И они, оставив отца своего Зеведея в лодке с работниками, последовали за Ним.

О призвании первых 4-х учеников см. комментарии к Мф. 4:18–22. Евангелист Марк упоминает о работниках, какие были у Зеведея (стих 20), об этих работниках Матфей не говорит.

Призвание это, конечно, было уже не первое. Как видно из Евангелия Иоанна, означенные здесь четыре ученика были призваны к последованию за Христом уже давно — после крещения Христа на Иордане (Ин. 1:35 и сл.).

21. И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил.

Содержания стихов 21–28 нет у евангелиста Матфея, но есть у Луки (Лк. 4:31–37).

Приходят— конечно, Господь с четырьмя Своими учениками.

В Капернаум (см. Мф. 4:13).

В субботу. В греческом тексте здесь стоит множественное число (τοῖς σαββάσιν), но оно у евангелиста Марка употребляется в смысле единственного (ср. Мк. 2:23, 27).

В синагогу (см. Мф. 4:23).

Учил. Содержание учения Христа здесь, вероятно, было такое же, какое указано выше, в 15-м стихе.

22. И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники.

23. В синагоге их был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал:

И дивились (см. Мф. 7:28–29).

Одержимый духом нечистым — то же, что бесноватый (см. Мф. 4:24).

24. оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий.

Оставь — по-гречески ἄ (это слово не встречается в данном месте Евангелия. — Прим. ред.). Это скорее восклицание, равняющееся нашему «ах» (ср. Иез. 30:2).

Что Тебе (см. Мф. 8:29).

Назарянин. Так демон называет Христа, вероятно, имея целью возбудить к Нему недоверие в слушателях как к жителю презираемого города Назарета (ср. Ин. 1:46).

Святый Божий. В Ветхом Завете так названы первосвященник Аарон (Пс. 105:16) и пророк Елисей (4 Цар. 6:9). Но здесь, очевидно, это выражение берется в особенном, исключительном смысле, как обозначающее божественное происхождение и божественную природу Мессии (ср. Мф. 8:29: *Сын Божий*).

25. Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него.

Господь не хочет слышать признания Его Мессианского достоинства из уст бесноватого: после могли сказать,

что только сумасшедшие признавали Христа⁷. Вместе с повелением «умолкнуть» Господь дает повеление злему духу «выйти» из бесноватого. Этим Господь показывает, что Он действительно победил сатану.

26. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него.

27. И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?

28. И скоро разошлась о Нем молва по всей окрестности в Галилее.

Слова очевидцев происшествия по лучшему чтению (Воленберга) должны быть переданы так: «Что это? Учение новое — со властью! И духам нечистым повелевает Он, и они повинуются Ему». (В русском же переводе «повелевание» нечистыми духами ставится в зависимость от «учения» Христова, а такое объяснение не имеет никакой опоры) Иудеи, таким образом, недоумевали, с одной стороны, о характере нового учения, какое им предлагал Христос, а с другой — о

⁷ «Свидетельство демона было совершенно неудобно и неприлично — оно представляло из себя страшный диссонанс со свидетельством Крестителя и голосом небесным, возвестившим о Христе...» Оно дало бы фарисеям некоторое основание обвинять Христа в пользовании силой князя бесовского (Эддершейм. «Жизнь и время Иисуса Мессии», т. 1, с. 610).

самом факте изгнания беса, так как Христос совершил это дело без всяких приготовлений, между тем как иудейские заклинатели совершали опыты изгнания демонов посредством различных довольно продолжительных заклинаний и манипуляций.

И скоро разошлась о Нем молва по всей окрестности в Галилее. Точнее: «по странам, окружающим Галилею», т.е. не только по Сирии, но и по Перее, Самарии и Финикии. Основанием для этой «молвы» было не только чудо исцеления бесноватого, а вообще вся деятельность Иисуса Христа (см. стихи 14–15).

29. Выйдя вскоре из синагоги, пришли в дом Симона и Андрея, с Иаковом и Иоанном.

30. Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней.

31. Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им.

Об исцелении тещи Симона см. Мф. 8:14–15.

32. При наступлении же вечера, когда заходило солнце, приносили к Нему всех больных и бесноватых.

33. И весь город собрался к дверям.

34. И Он исцелил многих, страдавших различными болезнями; изгнал многих бесов, и не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос.

Господь из *всех* принесенных к Нему больных исцелил *многих*, очевидно, тех, кто был у Него на виду или же кто заслуживал исцеления (см. Мф. 8:16). Евангелист Марк к словам Матфея добавляет, что Господь не позволял бесам говорить, что они знают Его. Кажется, лучше видеть здесь указание на то, что Господь вообще не давал говорить демонам. Намек на это мы находим в самом выражении, которым здесь обозначено слово «говорить» (λάλῆν, а не λέγειν). Господь поэтому не давал говорить бесам, что они знали о Нем, Кто Он, а такого признания Своего достоинства из уст бесноватых Христос не хотел допустить по указанным выше (стих 24) причинам. Исцеления были совершены, как точно обозначает Марк, вечером субботним, когда уже заходило солнце. Только теперь кончился субботний покой и можно было совершить перенесение больных, которое не разрешалось в субботу.

35. А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился.

Рано поутру, почти ночью (ἔνυχον λίαν; в русском переводе неточно — *весьма рано*), Господь вышел из дома Симона, где Он нашел Себе приют, и удалился в уединенное место для молитвы. О молитве Иисуса Христа см. комментарии к Мф. 14:23. Спуржон по этому поводу говорит в одной из своих бесед: «Христос молится. Находит ли Он для Себя в этом покой после тяжелой дневной работы? Готовится ли к трудам следующего дня? И то и

другое. Это раннее утро, проведенное в молитве, объясняет Его силу, какую Он обнаружил вечером... И теперь, когда дело дня сделано и чудесный вечер прошел, для Него еще не все кончено — Ему предстоит еще дело Его жизни, и потому Он должен молиться... Труженик опять приближается к источнику силы, чтобы, выходя на предлежащую Ему борьбу, снова этой силой опоясать Свои чресла...» («Христос на молитве»).

36. Симон и бывшие с ним пошли за Ним

37. и, найдя Его, говорят Ему: все ищут Тебя.

38. Он говорит им: пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедывать, ибо Я для того пришел.

Симон с тремя учениками утром не нашли Иисуса в отведенной Ему комнате и стремительно побежали (κατεδίωξαν) Его отыскивать. Найдя Христа, они сообщили Ему, что все, весь город, уже ищет Его, очевидно, чтобы послушать Его проповедь и получить от Него исцеления для больных. Но Господь не хочет возвращаться в Капернаум. Он зовет учеников в соседние местечки (так лучше перевести стоящее здесь слово κοινότητες, в русском переводе почему-то разделенное на два слова «селения» и «города»), т.е. в небольшие города, которые похожи по своему устройству на простые селения (выражение это в Новом Завете и даже в переводе Се-

мидеясти более не попадается). Господь хочет и там проповедовать, потому что именно для этого Он и пришел или, точнее, «изошел» (ἐξελήλυθα). Последнее выражение несомненно указывает на то, что Христос послан в мир Отцом Своим (ср. Лк. 4:43). По древне-церковным толкованиям, Христос указывает здесь на истинность Своего Божественного достоинства и на добровольность истощения (см. у Воленберга, с. 68⁸).

39. И Он проповедывал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов.

Итак, Христос не вернулся в Капернаум, а проповедовал Евангелие в синагогах других мест и изгонял бесов. При этом Его сопровождали, по-видимому, вышеупомянутые четыре ученика. Об изгнании бесов евангелист Марк упоминает, не сообщая об исцелениях других больных, конечно, потому, что это дело представлялось ему самым трудным, так как здесь нужно было вступать в прямую борьбу с духами злобы, между тем как при исцелении простых больных Господь поражал сатану не непосредственно, а только как виновника первородного греха, повлекшего за собой всякие болезни в человечестве.

⁸ Другие толкователи видят здесь только намек на желание проповедовать, какое Он имел, «выходя» из Капернаума (см. у Лагранжа, 1911).

40. Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить.

41. Иисус, умиловшись над ним, простер руку, коснулся его и сказал ему: хочю, очистишься.

42. После сего слова проказа тотчас сошла с него, и он стал чист.

43. И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его

44. и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойди, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им.

45. А он, выйдя, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно войти в город, но находился вне, в местах пустынных. И приходили к Нему отовсюду.

Об исцелении прокаженного см. Мф. 8:1–4. Впрочем, здесь евангелист Марк делает некоторые добавления. Так, он сообщает, что, исцелив прокаженного, Господь разгневался на него (ἐμὴν ὀργὴν; в русском переводе неточно — *посмотрев на него строго*) и изгнал (ἐξέβαλεν; в русском переводе — *отослал*). Гнев Христа объясняется тем, что прокаженный своим приближением ко Христу, Которого окружали люди, нарушил закон Моисея, запрещающий прокаженным входить «в стан» израильский (Лев. 13:46). Затем евангелист Марк прибавляет, что исцеленный не соблюл запрещения Христа и повсюду разглашал о совер-

шившемся над ним чуде, отчего за Христом стало ходить чрезвычайно много народу, который хотел от Него не учения о Царстве Божиим, а только чудес, который ждал, что Христос объявит Себя тем Мессией, какого ждали тогда иудеи. Даже в пустынных местах, замечает Марк, Христос не находил Себе покоя, и туда приходили к Нему целые толпы народа.

Выражение 45-го стиха «*выйдя*», употребленное о прокаженном, может указывать на то, что он по исцелении пошел в свой дом, куда доселе не имел права показываться, и, проведя здесь некоторое время, отправился рассказывать о совершенном над ним чуде.

ГЛАВА 2

1–12. Исцеление расслабленного в Капернауме. — 13–14. Призвание мытаря Левия. — 15–17. Трапеза в доме Левия. — 18–22. Разговор о посте. — 23–28. Срывание колосьев в субботу.

1. Через несколько дней опять пришел Он в Капернаум; и слышно стало, что Он в доме.

Об исцелении расслабленного сообщает и евангелист Матфей (см. комментарии к Мф. 9:1–8). Но евангелист Марк здесь приводит некоторые подробности, которых нет у Матфея. Так, уже в первом стихе он разъясняет, что Христос, придя в Капернаум, вошел в дом, конечно, принадлежащий Петру. Нужно заметить, что этот стих

в русском переводе передан неточно. Именно выражение *«через несколько дней»* неудачно поставлено вначале: не «несколько дней» провел Христос вдали от Капернаума, а, несомненно, несколько недель, иначе остается непонятным указание Мк. 1:39 на проповедь Христа во всей Галилее. Поэтому точнее этот стих нужно перевести так: «когда Иисус опять вошел в Капернаум (по лучшему чтению: καὶ εἰσελθὼν πάλιν, а не καὶ πάλιν εἰσῆλθεν), то по истечении нескольких дней стало известно, что Он вошел в дом» (εἰς οἶκον — винительный падеж). Пребывание Христа в уединении могло иметь целью научение Евангелию учеников, которых Он обещал сделать ловцами людей (Мк. 1:17)⁹.

2. Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было места; и Он говорил им слово.

Евангелист Марк замечает, что Господь к собравшемуся народу говорил слово, но содержания этого «слова» или речи не сообщает.

3. И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо;

Несших расслабленного было четверо. Следовательно, больной был человек взрослый.

4. и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный.

Один евангелист Марк сообщает об особенной энергии, которую обнаружили принесшие расслабленного. Они взобрались на крышу или по лестнице, которая вела туда снаружи дома, или же перешли туда с крыши соседнего дома, так как крыши восточных домов часто соприкасаются между собой. Евангелист Марк говорит, что принесшие раскрыли кровлю и прокопали ее для того, чтобы спустить постель с расслабленным. Это значит, что они сначала на довольно большом пространстве сняли кирпичи или плиты, из которых была устроена крыша, а потом прорыли или проделали отверстие в легко устроенном срубе, который поддерживал эти кирпичи или плиты. Это было дело сравнительно легкое (Эдершейм, с. 633). Все это свидетельствовало о необыкновенном доверии к любви и силе Господа, которое имели принесшие и сам расслабленный, которого принесли сюда, конечно, не без его согласия.

5. Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои.

6. Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих:

⁹ Эдершейм объясняет это тем, что в то время уже наступила зима, а зимой путешествовать с проповедью из города в город было чрезвычайно затруднительно. Об этом говорится и у Мф. 24:20 (Эдершейм. «Жизнь и время Иисуса Мессии», т. 1, с. 630).

**7. что Он так богохульствует?
кто может прощать грехи, кро-
ме одного Бога?**

Здесь евангелист Марк прибавляет, что книжники сказали: *кто может прощать грехи, кроме одного Бога?* У иудеев не предполагалось возможным, чтобы человеку, даже и праведному, Бог дал власть объявлять прощение грехов. Это может делать или Сам Бог, или особо уполномоченное от Бога лицо, например, Ангел (Ис. 6; Зах. 3). Иоанн Креститель получил право совершать крещение во оставление грехов «с неба» (Мк. 11:31). Да притом книжники не верили и Иоанну.

**8. Иисус, тотчас узнав духом
Своим, что они так помышля-
ют в себе, сказал им: для чего
так помышляете в сердцах ва-
ших?**

Христос, по замечанию Марка, узнал мысли книжников «Своим Духом». Пророки познавали тайное Духом Божиим, а не своим. Христос же всё узнавал Сам, по Своему Божескому всеведению.

**9. Что легче? сказать ли рас-
слабленному: прощаются тебе
грехи? или сказать: встань,
возьми свою постель и ходи?**

Здесь прибавлено к находящемуся в Евангелии Матфея (Мф. 9:5) выражение: *возьми свою постель*.

**10. Но чтобы вы знали, что Сын
Человеческий имеет власть на**

*земле прощать грехи, — гово-
рит расслабленному:*

**11. тебе говорю: встань, возьми
постель твою и иди в дом твой.**

**12. Он тотчас встал и, взяв по-
стель, вышел перед всеми, так
что все изумлялись и прослав-
ляли Бога, говоря: никогда ниче-
го такого мы не видали.**

Здесь евангелист Марк прибавляет, что исцеленный «*вышел перед всеми*». Он должен был показаться собравшемуся у дверей народу, чтобы засвидетельствовать о силе Христа. Затем, по словам евангелиста Марка, народ заявил, что ничего подобного доселе не видел. В самом деле, хотя Христос и прежде исцелял больных, но не отпускал при этом грехов, как было здесь.

**13. И вышел Иисус опять к мо-
рю; и весь народ пошел к Нему, и
Он учил их.**

**14. Проходя, увидел Он Левия
Алфеева, сидящего у сбора пош-
лин, и говорит ему: следуй за
Мною. И он, встав, последовал
за Ним.**

См. Мф. 9:9.

В истории призвания Левия евангелист Марк точно указывает, что Христос вышел из дома и опять пошел к морю, где учил и раньше, и здесь стал учить пошедший за Ним народ. Конечно, Левий уже раньше знал Христа и был предан Ему, как и первые четыре ученика (Мк. 1:16 и сл.). Мытаря-ученика Марк называет не

Матфеем, как евангелист Матфей, а Левию Алфеевым. Так как в Евангелии Матфея к имени призванного мытаря прибавлено выражение «называемого» (λεγόμενον, в русском переводе неточно — «именем»), то можно думать, что настоящее, первоначальное имя апостола указывает евангелист Марк, а Матфей сообщает то, которое дал ему Христос, когда Левий стал Его апостолом. Кто был Алфей — неизвестно.

15. И когда Иисус возлежал в доме его, возлежали с Ним и ученики Его и многие мытари и грешники: ибо много их было, и они следовали за Ним.

16. Книжники и фарисеи, увидев, что Он ест с мытарями и грешниками, говорили ученикам Его: как это Он ест и пьет с мытарями и грешниками?

17. Услышав сие, Иисус говорит им: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

См. Мф. 9:10–13.

Евангелист Марк от себя замечает, что трапеза была устроена в доме мытаря Матфея и что в ней участвовали мытари и грешники потому, что они в большом числе обыкновенно следовали за Христом. Замечание ученикам, согласно евангелисту Марку, сделали не только фарисеи, но и книжники. Это выражение, впрочем, лучше заменить выражением некоторых кодексов «книжники из фарисе-

ев», т.е. принадлежавшие к фарисейской партии.

18. Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к Нему и говорят: почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся?

19. И сказал им Иисус: могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься,

20. но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни.

21. Никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани: иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже.

22. Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно вливать в мехи новые.

См. комментарии к Мф. 9:14–17.

Евангелист Марк только указывает со своей стороны на то, что вопрос Христу был предложен не учениками Иоанна и фарисейскими, а кем-то другим (*приходят и говорят* — безличное выражение) об учениках Иоанна и фарисейских. Вероятно, это были книжники, но не из фарисейской партии, которые интересовались тем, как Христос решает вопрос о соблюдении традиционных постов (ср. стих

16). Затем в 19-м стихе евангелист Марк употребляет прямое обозначение «*поститься*» вместо описательного выражения Матфея «*печалиться*». Другие особенности, касающиеся только стиля, не имеют нужды в изъяснении.

23. И случилось Ему в субботу проходить засеянными полями, и ученики Его дорогою начали срывать колосья.

24. И фарисеи сказали Ему: смотри, что они делают в субботу, чего не должно делать?

25. Он сказал им: неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним?

26. как вошел он в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников, и дал и бывшим с ним?

27. И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы;

28. посему Сын Человеческий есть господин и субботы.

См. комментарии к Мф. 12:1–8.

Евангелист Марк прибавляет к рассказу Матфея, что Господь упомянул имя первосвященника, который дал хлебы предложения Давиду, — это был Авиафар (стих 26). Так как в 1 Цар. 22:20 и сл. первосвященник, с которым вступил в дружеское общение Давид, назван не Авиафаром, а Ахимелехом, Авиафар же был его сыном,

то многие толкователи считают эту прибавку в Евангелии Марка вставкой, сделанной рукой малосведущего в Писании читателя Евангелия (Стэн-тон, 1903, р. 145). Другие же, признавая это выражение подлинным, предполагают, что первосвященник носил оба упомянутых имени (свт. Иоанн Златоуст, Виктор), или же, что главную роль во всем происшедшем играл Авиафар, как говорило иудейское предание, которого здесь держится Христос, а в Ветхом Завете упомянуто имя правившего тогда богослужебными делами первосвященника, ответственного за все поступки священников (Лагранж). Также один евангелист Марк приводит (стих 27) изречение Христа о том, что *суббота для человека, а не человек для субботы*. Это значит, что суббота как учреждение, приноровленное к творению вместе со всем сотворенным, поставлена в служебное отношение к человеку, назначена для того, чтобы приносить ему пользу. Человек, таким образом, имеет свободное право распоряжения субботою: она — не самоцель, не властитель, который налагает свое ярмо на подчиненного ему человека. Подобные выражения встречаются и у раввинов. Так, слова Исх. 31:14 о субботе: *она свята для вас*, — раввин Ионафан толкует как обозначение того, что суббота должна быть подчинена иудеям, а иудеи не должны ей подчиняться. Равви Иуда говорил: «законы, по словам Писания, даны для того, чтобы человек чрез них жив был

(Лев. 18:5), а не для того, чтобы погибал» (трактат Иома и др.).

Наконец, последнее изречение о Сыне Человеческом как «господине субботы» (стих 28), которое в Евангелии Матфея является основанием для высказанного выше положения о невиновности учеников Христовых, нарушивших субботу (Мф. 12:7), у Марка приводится как следствие — *по сему* (ὥστε) — по отношению к праву Христа разрешать Своим ученикам нарушение субботы. Христос хочет сказать этим, что Он-то как Мессия и, следовательно, как совершенный Человек, не имеющий в Себе греха и сохранивший все права над творением и субботой, какие были предоставлены Творцом первозданному человеку при самом его сотворении (такой смысл имеет здесь выражение «Сын Человеческий»), есть уже несомненный Владыка и субботы, может разрешать и не соблюдать ее, когда это нужно для благополучия людей. Прочие же люди сами могут добиться этого права только тогда, когда в общении с Ним снова приобретут утраченное ими первоначальное человеческое достоинство.

Нужно заметить, что вопрос о постах и субботе был весьма важен для читателей Евангелия Марка, христиан из язычников, которые, живя среди христиан из иудеев, слышали с их стороны требования особого почтения к упомянутым иудейским установлениям. Такое решение вопроса снимало с них огромную тяжесть.

ГЛАВА 3

1–6. Исцеление сухорукого в субботу. — 7–12. Общее изображение деятельности Иисуса Христа. — 13–19. Избрание 12-ти учеников. — 20–30. Ответ Иисуса Христа на обвинение Его в том, что Он изгоняет бесов силою сатаны. — 31–35. Истинные родственники Иисуса Христа.

1. И пришел опять в синагогу; там был человек, имевший иссохшую руку.

Об исцелении сухорукого см. комментарии к Мф. 12:9–14.

Евангелист Марк отмечает, что больной имел руку *иссохшую*, а не *сухую* (Мф. 12:10). Он, следовательно, не родился с такой рукой, а она усохла, вероятно, от какой-нибудь раны.

2. И наблюдали за Ним, не исцелит ли его в субботу, чтобы обвинить Его.

По свидетельству Марка, фарисеи — конечно, о них здесь идет речь — наблюдали с особенным вниманием (παρετήρουν), не исцелит ли (θεραπεύσει) его Христос в субботу. Конечно, они после такого исцеления намеревались обвинить Христа в нарушении закона о субботнем покое.

3. Он же говорит человеку, имевшему иссохшую руку: стань на средину.

Стань на средину — точнее: «Поднимись в средину!». Господь находился в середине народа — Его окружали, главным образом, фарисеи

(ср. стих 5: *воззрев* или, точнее, оглядев сидевших около Него кругом). Господь таким образом переходит к открытому нападению на Своих врагов, требуя, чтобы они ясно высказали свои мысли о Нем.

4. А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали.

Добро делать — делать вообще добрые похвальные дела (ἀγαθὸν ποιῆσαι). В чем состоит «доброе дело», которое имел здесь в виду Иисус, Он сейчас же разъясняет. Если не помочь несчастному, когда можно, это значит предоставить его в жертву верной смерти. Очевидно, что сухорукий имел серьезную опасную болезнь, так называемую атрофию мускулов, которая должна была идти прогрессивно, и Господь не только исцелил ему одну руку, но уничтожил и саму болезнь в её корне. На вопрос Христа фарисеи ничего не могли ответить: согласиться с Христом они не хотели, а противоречить высказываемому Им в этом вопросе взгляду они не находили основания, так как шестая заповедь прямо говорила: *не убий*.

5. И, воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит тому человеку: протяни руку твою. Он протянул, и стала рука его здорова, как другая.

Оглядев своих врагов и не видя ни с чьей стороны попытки прямо отве-

тить на поставленный вопрос, Господь при этом бросил на них гневный взгляд как на лицемеров, скорбя об их ожесточении или упорстве (см. Исх. 4:21; Втор. 9:27).

6. Фарисеи, выйдя, немедленно составили с иродианами советование против Него, как бы погубить Его.

Об иродианах см. комментарии к Мф. 22:16.

7. Но Иисус с учениками Своими удалился к морю; и за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи,

Изображение деятельности Христа в это время занимает у Марка пять стихов, а у Матфея — один (Мф. 4:25). Господь удаляется к морю не из боязни перед своими врагами, фарисеями и иродианами (враги Христа, конечно, ничего не посмели предпринять против Него, так как за Ним устремилась огромная толпа народу), а просто потому, что Он видел, как бесполезно далее было бы продолжать беседу с фарисеями.

8. Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И живущие в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве.

Евангелист Марк насчитывает семь областей или мест, откуда пришли ко Христу люди. Это число, очевидно, здесь имеет символическое значение. Оно означает полноту стран

или областей Палестины. Даже отдаленные Идумея и Финикия прислали своих представителей ко Христу. Но если о галилеянах и жителях Иудеи сказано, что они «последовали» за Христом (стих 7), то об иерусалимлянах и далее упоминаемых обитателях Палестины евангелист говорит только, что они «пришли» и, может быть, только смотрели на то, что будет совершать Христос.

9. И сказал ученикам Своим, чтобы готова была для Него лодка по причине многолюдства, дабы не теснили Его.

10. Ибо многих Он исцелил, так что имевшие язвы бросались к Нему, чтобы коснуться Его.

Здесь, очевидно, имеются в виду известные уже (Мк. 1:16–20) четыре ученика. Народ теснился ко Христу главным образом, конечно, для того, чтобы получить от Него исцеление, — это можно сказать о тех галилеянах и иудеях, которые «последовали» за Христом. Другие же просто хотели своими глазами убедиться в том, что Христос действительно исцеляет больных.

11. И духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий.

12. Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным.

Нечистые духи, т.е. люди, в которых были нечистые духи.

Сын Божий — выражение более важное (см. Мф. 4:3), чем *Святой Бо-*

жий (Мк. 1:24). Но отдавали ли те люди себе отчет в истинном смысле этого наименования — не видно. Господь не отвергал этого наименования, но запрещал только бесноватым его выкрикивать (см. комментарии к Мк. 1:25). Как было странно, что Христа, великого Чудотворца, представители иудейства преследовали и только бесы величали!

13. Потом взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему.

О призвании 12-ти апостолов ср. Мф. 10:2–4.

На гору. Берег моря был, так сказать, местом постоянных народных собраний. Напротив, в горах, которые находятся к северу от Тивериадского моря, можно было найти место довольно уединенное. Господь и отправляется туда, чтобы удалиться от толпы. Ученики призываются следовать за Ним — именно только те, на кого в этом случае пал выбор Христа, а не все. Евангелист Марк даже не называет приглашенных Христом «учениками», очень возможно, что в числе уже ранее призванных Христом учеников были и совершенно новые лица.

И пришли к Нему (ἀπῆλθον), т.е., пойдя за Ним, они оставили вместе с тем и свои прежние занятия.

14. И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь,

И поставил — ἐποῆσεν. В таком смысле глагол ποιέω употреблен в

1 Цар. 12:6 — т.е. избрал двенадцать (без дополнения *Апостолов*, которое есть в Мф. 10:2).

Чтобы с Ним были. Это первая цель избрания: апостолы должны быть постоянно со Христом, чтобы подготовляться к своему служению.

И чтобы посылать их... Это вторая цель призвания апостолов. Под «проповедью» евангелист Марк здесь, конечно, подразумевает возвешение о наступлении Царства Божия, что служило предметом проповеди и Самого Христа.

15. и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов;

И исцелять от болезней. Этого выражения не имеется в Синайском и Ватиканском кодексах, почему Тишендорф и другие новейшие критики опускают его. Но оно есть в сирийских, александрийском и западных, латинских, кодексах (ср. Мф. 10:1).

16. поставил Симона, нарекиши ему имя Петр,

Согласно с древнейшими кодексами Тишендорф, начинает этот стих так: «и поставил двенадцать» (καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα).

Поставил Симона, нарекиши ему имя Петр. Правильнее по Тишендорфу: «и нарек имя Симону Петр». Такое прибавление к имени Симона сделано было еще при первом его призвании к последованию за Христом (см. Ин. 1:42). Евангелист Марк, одна-

ко, нашел нужным только здесь упомянуть об этом, подобно тому как Матфей нашел нужным сказать о том же при описании другого позднейшего события (ср. Мф. 16:18). Петр — не имя собственное, а прозвище — «скала», так что апостол носил вместе то и другое имя.

17. Иакова Зеведеева и Иоанна, брата Иакова, нарекиши и имя Иоанергес, то есть «сыны громовы»,

Ни евангелист Матфей, ни Лука не отделяют Андрея от его брата Симона, вероятно, имея при этом в виду, что оба брата были призваны к последованию за Христом в одно время. Но Марк на втором и третьем месте ставит сынов Зеведеевых, очевидно, в силу их признанного значения в кругу апостолов (Петра как «уста апостолов», всегда выступавшего от лица всех апостолов, Марк ставит, подобно евангелисту Матфею, на первом месте).

Иоанергес, то есть «сыны громовы».

Слово «Иоанергес» происходит, очевидно, из двух слов: «воан» — арамейское слово, соответствующее еврейскому «бней» (от «баним») — «сыновья», и глагола «рагаш». Последний глагол в библейском еврейском языке не имеет значения «грометь», но мог иметь такое значение в простонародном еврейском языке во времена Христа. По крайней мере, в арабском языке есть глагол, близкий к этому, именно «раджаса», означающий «грометь громом». Почему так называл Господь Иакова

и Иоанна — евангелист Марк не говорит, так что приходится в этом случае обращаться за разъяснением к Евангелию Луки. У последнего сообщается об одном случае, когда оба брата выказали очень большую стремительность и гневную вспыльчивость, которые и могли послужить поводом к тому, чтобы дать им такое прозвище — «сыны грома» (Лк. 9:54). Некоторые толкователи видели в этом прозвании намек на то могущественное впечатление, какое оказывали на слушателей своей проповедью оба брата (Евфимий Зигабен). Ориген называл Иоанна Богослова «мысленным громом».

18. Андрея, Филиппа, Варфоломея, Матфея, Фому, Иакова Алфеева, Фаддея, Симона Кананита

19. и Иуду Искаротского, который и предал Его.

Объяснение имен апостолов см. в комментариях к Мф. 10:2–4. Выделив двенадцать, Христос этим самым положил основание Церкви как общества видимого и имеющего свою иерархию.

20. Приходят в дом; и опять сходитя народ, так что им невозможно было и хлеба есть.

21. И, услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя.

Один евангелист Марк упоминает о скоплении масс народа у дома, где находился Христос в Капернауме, и об отправлении родных Христа в Ка-

пернаум для того, чтобы взять Христа. С другой стороны, он пропускает историю исцеления бесноватого, которая в Евангелиях Матфея и Луки служит вступлением к описанию нападок фарисеев на Христа: у него уже о такого рода чудесах, совершенных Христом, говорилось ранее. Очевидно, евангелист Марк, только что изобразивший избрание 12-ти, которые составили около Христа самый тесный круг, как бы ячейку Новозаветной Церкви, спешит показать читателям, как отнеслись к этому новому шагу Христа, во-первых, народ, во-вторых, родные Христа и, в-третьих, Его враги — фарисеи, а потом показывает, как Христос отнесся к фарисеям и Своим родным.

Приходят в дом. Здесь евангелист Марк не употребляет своего любимого выражения «тотчас» (εὐθύς) и, таким образом, дает возможность предположить, что вслед за избранием 12-ти был некоторый промежуток времени, на который и можно отнести Нагорную беседу, имеющуюся у евангелиста Луки тотчас после истории избрания 12-ти (Лк. 6:17 и сл.).

Опять (ср. Мк. 2:2).

Так что им невозможно было и хлеба есть, т.е. устроить трапезу. Народ, очевидно, наполнял и двор, где обыкновенно устраивали трапезы для гостей...

Ближние Его. Это выражение толкователи понимают по-разному.

По мнению Шанца и Кнабенбаура, здесь под «ближними» (οἱ παρ' αὐτοῦ)

понимаются сторонники Христа в Капернауме. Основания для такого утверждения эти ученые находят

а) в том, что в книге Маккавейской это выражение означает именно сторонников (1 Мак. 9:44; 11:73 и др.),

б) родственники Христа жили в Назарете и не могли так скоро узнать, что делается в Капернауме,

в) когда приходят Мать и братья Христа, Марк называет их иначе (стих 31).

Но против этих доказательств говорят следующее:

а) выражение «ближние» может означать и родных (Притч. 31:21, где еврейское слово, переведенное по-русски словом «семья ее», в греческой Библии обозначено выражением οἱ παρ' αὐτῆς);

б) то, о чем говорится в 20-м стихе, могло продолжаться немалое время, так что и родные Христа могли узнать о происходящем;

в) Марк имеет в виду в стихах 21 и 31 одних и тех же лиц, но обозначает их точнее уже по их прибытии. Поэтому большинство толкователей видят в «ближних» родных Христа¹⁰. (Об этих родственниках Христа евангелист пока прерывает речь, давая им, так сказать, время прибыть в Капернаум, а пока изображает столкновение с книжниками).

Ибо говорили. Кто говорили? Вейс видит здесь безличное выражение: «говорили вообще в народе, говорили здесь и там... и эти разговоры дошли до родных Иисуса, которые из любви к Нему пошли Его взять и увести домой». Но естественнее всего видеть здесь указание на то впечатление, какое произвели на родственников Христа рассказы пришедших в Назарет из Капернаума людей о том положении, в каком находился в то время в Капернауме Христос. Они, вероятно, стали рассуждать между собою, что им предпринять по отношению ко Христу.

Что Он вышел из Себя (ὅτι ἐξῆστο), т.е. находится в таком возбужденном состоянии, что Его можно назвать «человек не в себе». Такой человек обыкновенно пренебрегает обычными правилами жизни, будучи всецело увлечен поглощающей его идеей. Но это не безумец, как не считал себя, конечно, безумцем и апостол Павел, когда говорил: *если выходим из себя, то для Бога* (εἵτε γὰρ ἐξῆστομεν, 2 Кор. 5:13). Родные не считали Христа безумным, но думали только, что Ему нужно отдохнуть от страшного душевного напряжения, в котором Он тогда находился и в котором даже забывал о необходимости подкреплять Свои силы пищей. И Сам Христос далее не обличает Своих родных за то, что они хотели увести Его, и вовсе не считает нужным доказывать, что находится в добром здравии, Он только отклоняет их претензии заботиться о Нем.

¹⁰ Беда, Феофилакт, Зигавин, Вейс, Гольцман, Луази и др.

22. А книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет в Себе веельзевула и что изгоняет бесов силою бесовского князя.

Согласно евангелисту Матфею, фарисеи обличали Христа в общении с Веельзевулом и обличали пред народом, а не прямо высказывали это Христу (Мф. 12:24). Согласно евангелисту Марку, с такими извещениями выступают книжники, прибывшие из Иерусалима, очевидно, в качестве шпионов от синедриона, которые должны были наблюдать за всеми поступками Христа и указывать народу, в чем Христос нарушает общепринятые правила поведения.

Веельзевул (см. комментарии к Мф. 10:25).

Книжники выставляют два положения: а) в Христе веельзевул, т.е. Христос одержим бесом и б) Христос изгоняет бесов силою владыки бесов.

23. И, призвав их, говорил им притчами: как может сатана изгонять сатану?

24. Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то;

25. и если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот;

26. и если сатана восстал на самого себя и разделился, не может устоять, но пришел конец его.

27. Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его,

если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его.

28. Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили;

29. но кто будет хулить Духа Святаго, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению.

30. Сие сказал Он, потому что говорили: в Нем нечистый дух.

Евангелист Марк не говорит, как Матфей, что Христос проник в мысли Своих противников: по его представлению, книжники высказывали свои обвинения открыто. Но он один отмечает, что Господь отозвал книжников в сторону от толпы и говорил им притчами, т.е. сравнениями (до 30-го стиха). См. комментарии к Мф. 12:25–32.

Но подлежит он вечному осуждению (стих 29). По Тишендорфу: «вечному греху будет повинен» (ἀμαρτίματος, а не κρίσεως, как в нашем Textus Receptus). Это значит, что виновный навсегда привязан ко греху, не может от него отстать (такое же значение имеет и предшествующее выражение: *тому не будет прощения вовек*). Отсюда еще нельзя выводить прямого заключения о том, что будет в загробной жизни. С ясностью только сказано, что грех на человеке будет тяготеть всегда — не будет такого периода, когда бы он почувствовал себе облегчение... Но и наше чтение в Textus Receptus имеет немало оснований (см.

Тишендорф, с. 245). Если принять его, то здесь речь идет, несомненно, о вечном осуждении грешника.

31. И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне дома, послали к Нему звать Его.

32. Около Него сидел народ. И сказали Ему: вот, Матерь Твоя и братья Твои и сестры Твои, вне дома, спрашивают Тебя.

33. И отвечал им: кто матерь Моя и братья Мои?

34. И обозрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот матерь Моя и братья Мои;

35. ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь.

О родственниках Христа см. Мф. 12: 46–50.

Евангелист Марк ставит этот рассказ на надлежащем месте, у него является вполне понятным и то, по каким мотивам родственники искали Христа (согласно Матфею и Луке, они просто хотели Его видеть или говорить с Ним) — они хотят отвратить Его от проповеднической деятельности, и то, что говорит по этому поводу Христос.

Около него сидел народ. Из того, как Христос говорит далее (стих 34) о народе, некоторые толкователи справедливо заключают, что книжники к этому времени уже покинули дом, где был Христос.

ГЛАВА 4

1–9. Введение в раздел притчей и притча о сеятеле.

— 10–20. Причина, по которой Господь сообщал Свое учение в притчах, и объяснение притчи о сеятеле. — 21–23. Ученики должны светить своими познаниями как светильники. — 24–25. Чем больше человек стремится к познанию, тем больше он возрастает в нем. — 26–29. Само собою произрастающее и созревающее семя. — 30–32. Царство Небесное с точки зрения его незначительности в начале и величия в конце. — 33–34. Заключительные замечания к притчам. 35–41. Утишение бури на море.

1. И опять начал учить при море; и собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сидел на море, а весь народ был на земле, у моря.

И опять. Это уже третий случай, когда Христос предлагает Свое учение на берегу моря (ср. Мк. 2:13; 3:7).

Множество народа. Толпа очень возросла в числе, как показывает стоящее при слове «толпа» прилагательное в превосходной степени πλεῖστος (так по Тишендорфу; в нашем тексте только πολὺς — положительная степень), так что Христос был вынужден для удобства при произнесении проповеди сесть в лодку, которая стояла у самого берега.

А весь народ был на земле, у моря. Толпа, по-видимому, ищет не чудес, а поучения и относится очень благосклонно к Великому Учителю. Толпа

эта собиралась с чрезвычайной быстротой (у Тишендорфа поставлено *συ-νίχθη* — аорист, как в Textus Receptus, очевидно, для обозначения именно этого быстрого устремления толпы за Христом). Следовательно, согласно Евангелию Марка, Христос сначала учил при море только Своих учеников, а потом уже сюда собралась целая толпа слушателей, тогда как по Евангелию Матфея (Мф. 13:1), Господь начал учить уже после того, как на берег собралась толпа народа.

2. И учил их притчами много, и в учении Своем говорил им:

И учил их притчами много. Евангелист Марк, однако, приводит далее только три притчи, сказанные Христом при море (евангелист Матфей — семь: Мф. 13). Сами притчи он рассматривает как особый род учения.

И в учении Своем говорил им. Слово «учение» (*διδάχη*) означает, несомненно, не сам акт учения, не процесс (тогда бы стояло выражение *ἐν τῇ διδασκείῃ*), а само учение Спасителя как известную систему.

3. слушайте: вот, вышел сеятель сеять;

4. и, когда сеял, случилось, что иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то.

5. Иное упало на каменистое место, где немного было земли, и скоро возшло, потому что земля была неглубока;

6. когда же возшло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло.

7. Иное упало в терние, и терние выросло, и заглушило семя, и оно не дало плода.

8. И иное упало на добрую землю и дало плод, который взошел и вырос, и принесло иное тридцать, иное шестьдесят, и иное сто.

9. И сказал им: кто имеет уши слышать, да слышит!

Первая притча — о сеятеле, которая приводится в этих стихах, представляет собой повторение того, что содержится в Евангелии Матфея (Мф. 13: 3–9). Но евангелист Марк является здесь более других синоптиков (ср. Лк. 8:4–8) щедрым в сообщении деталей притчи. Так, он один имеет выражения: *и оно не дало плода* (стих 7), *плод взошел и вырос* (стих 8) и др.

10. Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притче.

11. И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах;

12. так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи.

Объяснение, которое Господь дает Своим ученикам и более близким последователям из народа (*окружающие Его*), помещено здесь евангелистом Марком не потому, что оно было дано действительно после притчи о сеятеле, а потому, что ему представ-

лялось нужным объяснить читателям своего Евангелия цель, с какой Господь облакал Свое учение, обращенное к народу, в форму притчей. В самом деле, Христос только что сказал Свою притчу о сеятеле, сидя в лодке у самого берега и обращаясь к тем, кто стоял на берегу, да и следующие притчи Он будет говорить в том же положении, только вечером Он переправится на другую сторону моря (стих 35). Если теперь евангелист Марк говорит, что Христос с учениками *остался без народа*, то ясно, что он имел здесь в виду именно то положение, в котором Христос очутился уже по окончании Своей проповеди при море. Здесь, в присутствии народа, и ученики не могли обращаться со своим вопросом ко Христу, и Христос не мог отвечать так, чтобы не быть услышанным стоявшими около Него на берегу. Затем, по тексту Тишендорфа, ученики спрашивали Христа о смысле не одной только притчи о сеятеле (у нас — о *притче*, стих 10), а о «притчах» вообще. Следовательно, объяснение, которое Христос дал о цели учения притчами, несомненно, евангелистом Марком перенесено сюда из другого места.

Спросили. Согласно Тишендорфу — «спрашивали» (ῥώτων — прошедшее время несовершенного вида). Этим евангелист показывает, что у учеников было в обычае спрашивать Христа о смысле той или другой притчи.

Вам дано знать тайны Царствия Божия. Согласно Тишендорфу, кото-

рый в этом случае следует наиболее уважаемым кодексам, это место читается так: «вам тайна Царства Божия дана». У Марка, по этому чтению, тайна Царства Божия не только предмет познания, но и дело, порученное Отцом Небесным ученикам Христа, — дело уже осуществляющееся. Царство Божие — не теория, а факт, которому предстоит раскрыться во всем своем величии, а тайна и силы осуществлять это раскрытие даны только ученикам Христа. Слово «тайна» (μυστήριον), таким образом, здесь означает сокрытый от людей план Божий о домостроительстве человеческого спасения, об устройстве на земле Царства Божия (ср. Дан. 2:28 и сл.).

А тем внешним всё бывает в притчах. Другие, не принадлежащие к этому составу окружающих Христа людей, недостойны такой высокой милости от Бога и получают научение от Христа посредством притчей. Слово «внешние» (οἱ ἔξω) не имеет здесь значения унижительного эпитета, а просто указывает на известную степень, на которой стоят люди в знании тайны. Одним эта тайна вполне доверена, другие же получают некоторое представление о ней путем притчей. Все-таки притча как непрямой способ раскрытия мысли не может вполне осветить столь темный предмет, как тайна Царства Божия, в особенности, если притча не будет объяснена.

Всё — конечно, не в буквальном смысле, а только *всё*, касающееся тайны Царства Божия.

Так что они своими глазами смотрят и не видят... (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν). В простонародном языке союз ἵνα часто имеет одинаковое значение с союзом ὅπως — «так что» или даже значит просто «что», но при этом обычно впереди находятся глаголы со значением «просить». Без этих глаголов союз ἵνα может означать только «чтобы» (цель). Поэтому и здесь следует перевести всё выражение так, как оно переведено в Евангелии от Матфея (Мф. 13:15: *да не увидят глазами...*). Очевидно, что евангелист Марк берет здесь отрывок из 6-й главы книги Исаии, как и Матфей, но сокращает начало и конец этого отрывка (Ис. 6:9–10). Смысл приведения этого отрывка у Марка такой. Толпе Христос не сообщает прямо тайны Царства Божия потому, что эта толпа находится в том же нравственном состоянии, в каком находились современники пророка Исаии. Притчи Христос говорит им не для того, чтобы они не понимали, но потому, что им не дано понимать (*им не дано* — Мф. 13:11). Дар чрезвычайный — тайну Царства Божия — им не должно получить, очевидно, потому, что они им неспособны воспользоваться и доказывают эту неспособность тем, что остаются еще вне круга учеников Христа.

Таким образом, по представлению Евангелия Марка, притчи Христовы имели двоякое значение. Для толпы, слушавшей Христа, они несколько, в общих чертах, приоткрывали завесу тайны Царства Божия, как бы при-

глашая войти в глубину понимания этой тайны, а для учеников они были точкой отправления для того, чтобы идти все далее и далее по пути принятия этой «тайны». Ожесточение народа происходило не оттого, что Господь учил притчами, а оттого, что народ уже раньше был настроен известным образом по отношению ко Христу своими руководителями и отказывался пойти в открывшуюся перед ним дверь уразумения. Притом нужно помнить, что важнейший пункт в учении Христа о Царстве Божием был конец Мессии — смерть Христа, с мыслью о которой не могли примириться даже апостолы. Ясно, что прямо проповедовать эту идею всему народу было бы тогда совершенно бесполезно (ср. ст. проф. Богдашевского о цели притчей. Труды Киевской Духовной Академии, 1910, 3).

13. И говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи?

14. Сеятель слово сеет.

15. Посеянное при дороге означает тех, в которых сеется слово, но к которым, когда услышат, тотчас приходит сатана и похищает слово, посеянное в сердцах их.

16. Подобным образом и посеянное на каменистом месте означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его,

17. но не имеют в себе корня и непостоянны; потом, когда на-

станет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются.

18. Посеянное в тернии означает слышащих слово,

19. но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода.

20. А посеянное на доброй земле означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат.

Объяснение притчи о сеятеле, см. комментарии к Мф. 13:18–23.

Не понимаете этой притчи? (стих 13). Согласно евангелисту Марку, вопрос учеников (стих 10) относился только к притче о сеятеле, и так Господь действительно мог понять их вопрос, потому что они спрашивали Его *о притчах*, а кто спрашивает о смысле притчей вообще, тот, естественно, желает знать и смысл первой притчи. Затем в словах Христа нет упрека ученикам в непонимании притчи о сеятеле; метафора, которую употребил здесь Христос для обозначения судьбы Царства Божия, вовсе не была настолько общеупотребительна, чтобы ученики были сами в состоянии разгадать ее смысл. Своим вопросом Христос хочет только возбудить внимание учеников, показывая им, насколько они еще нуждаются в научении (ср. Мк. 8:17). То, что они получают в дар божественную тайну, не делает еще излишним для них наставления Хрис-

та, даже напротив, именно через Его разъяснения и сообщается им этот дар (ср. стих 34).

Как же вам уразуметь все притчи? Господь хочет сказать этим, что на основании многих притчей *(все)* ученикам придется составить себе цельное представление о Царстве Божием. Это будет несравненно труднее, чем разгадать смысл притчи о сеятеле, в которой изображалась еще только проповедь о Царстве Божием, ее ход в мире, а не само это Царство.

21. И сказал им: для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечнике?

И сказал им. Притча о свече сказана, вероятно, в другое время — сам евангелист Марк, кажется, намекает на это тем, что отделяет ее от предшествующего выражением *«и сказал»*. Но, тем не менее, он считал нужным именно здесь поместить эту притчу, потому что она как нельзя лучше разъясняет судьбу учения Христова о Царстве Божием. Это учение, как показывает притча о свече, пока скрывается Христом от народа и сообщается только в неприкровенном виде ученикам Его, но со временем оно должна быть открыто для всех, и потому ученики пока должны как можно внимательнее к нему относиться, чтобы впоследствии передавать его другим.

См. также комментарии к Мф. 5:15.

22. Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу.

Если бы мысль этого стиха была обособлена, то ее можно бы принять за отдельную притчу: вид приточного отдельного сравнения она имеет именно в Евангелии Матфея (Мф. 10:26). Но здесь она представляет собой обоснование для предыдущего: ибо (в русском переводе «ибо» пропущено) *нет ничего тайного...* Таким образом здесь разъясняется, что выше под «свечой» подразумевалось учение о тайне Царства Божия.

23. Если кто имеет уши слышать, да слышит!

Это изречение более естественным представлялось в приложении ко всему народу, а не к ученикам. Но здесь оно имеет свой смысл. Господь призывает Своих учеников внимательно отнестись к мысли, которую Он сейчас высказал в притче о свече. Ученики должны понять, что учение Христа о тайне Царства Божия со временем должно быть предложено всему миру, что оно для того им и дано Христом.

24. И сказал им: замечайте, что слышите: какую мерою мерите, такую отмерено будет вам и прибавлено будет вам, слушающим.

Замечайте, что слышите. Такой перевод представляет только повторение ранее высказанного призыва

(стих 23). Между тем евангелист едва ли без нужды стал повторять одно и то же. Естественнее всего видеть здесь призыв учеников ко внимательному запоминанию всего, что им будет сообщать Христос о тайне Царствия Божия: чем внимательнее они будут относиться к этому учению, тем больше и больше им будет даваться разумеения от Бога. Так пророк Елисей наполнил елеем все сосуды, какие к нему принесли, и когда не стало уже пустых сосудов, елей перестал течь (4 Цар. 4:1–6). У Матфея это изречение приведено в другой связи (см. Мф. 7:2).

25. Ибо кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет.

Здесь проводится та же мысль, что и в предыдущем стихе. Ученики должны быть как можно более внимательны к словам Христа, чтобы заслужить еще большее просвещение светом истины. В противном же случае они утратят и то, что имеют теперь (ср. Мф. 13:12).

26. И сказал: Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю,

и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он,

ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе.

29. Когда же созреет плод, медленно посылает серп, потому что настала жатва.

Вторая притча — о семени, которое, будучи брошено в землю, произрастает потом уже без участия земледельца — очевидно, изображает постепенное, правильное созревание Царства Божия в душе отдельного человека, принявшего учение Христа. Проповедники Евангелия, бросающие семена веры в души людей, не могут уже в дальнейшем в точности уследить за тем, как эти семена вырастают в целые колосья, которые со временем будут сжаты и собраны в Царство Божие. Всякое беспокойство со стороны земледельца во время пребывания семени в земле совершенно излишне. Так и апостолы, которые по большей части были галилеяне и поэтому были склонны к употреблению со своей стороны особых мер к расширению Царства Божия, должны быть спокойными и не волноваться при мысли, что станется с проповеданным ими учением Христа. В свое время при помощи Божией оно даст плод и принесет пользу — вот главная мысль притчи. Но в конце притча получает характер аллегории. Несомненно, что под «жатвой» в 29-м стихе понимается последнее собрание верующих во Христа, которое совершит Сам Христос, теперь пока удаляющийся с земли, но потом должный прийти для того, чтобы собрать плоды Своего посева (ср. Откр. 14:14). Конечно, было бы неудобно прилагать все частности

притчи ко Христу, например, стих 27, где сказано, что сеятель *не знает*, как всходит посеянное им семя. Но ведь частности притчи большей частью и не рассчитаны на то, чтобы непременно все их истолковывать в приложении ко Христу и Царству Божию, они служат только, как и в других притчах, «для украшения и оживления речи» (еп. Михаил).

От этой притчи получается уверенность в том, что дело Божие, начатое в отношении к сердцам человеческим в тот момент, как в них запало проповедническое слово апостолов, не остановится в своем развитии и неизвестными путями будет идти все далее и далее, пока сердце человека окончательно созреет для новой блаженной жизни в Боге.

30. И сказал: чему уподобим Царствие Божие? или какую притчею изобразим его?

31. Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле;

32. а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные.

Третья притча — о горчичном зерне (см. комментарии к Мф. 13: 31–32).

Чему уподобим... Господь здесь говорит как Учитель, Который мыслит себя на одном уровне со Своими

учениками, чтобы побудить их также принять участие в Его умственной работе, заставить и их серьезно подумывать о том, что занимает Учителя. Господь имеет здесь в виду весь окружающий Его народ, а не одних только апостолов.

33. И таковыми многими притчами проповедывал им слово, сколько они могли слышать.

34. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял все.

Евангелист заключает отдел притчей тремя замечаниями о приточном способе учения Христова. Прежде всего он сообщает, что *таковыми*, т.е. подобного рода притчами Господь обычно говорил *им*, т.е. народу (ср. стих 1). При этом Господь принимал во внимание способность Своих слушателей к слушанию и разумению Его учения — говорил так и столь долго притчами, насколько народ мог без утомления Его слушать. Во-вторых, евангелист отмечает, что Господь каждую Свою проповедь непременно соединял с какой-нибудь притчей или же облекал в фигуральные выражения. В-третьих, евангелист отмечает, что Господь *наедине*, после, всё разъяснял Своим ученикам. Отсюда с очевидностью выходит, что народ вообще не понимал как должно приточного учения Христа о Царстве Небесном и видел во Христе простого нравоучителя, подобного тем раввинам, которые для иллюстрирования своих положе-

ний нередко прибегали к разного рода притчам.

35. Вечером того дня сказал им: переправимся на ту сторону.

В истории утишения бури евангелист Марк несколько отступает от Матфея. Так Марк, замечает, что переправа через море совершилась *вечером* в тот же день, когда Господь так много говорил народу притчами.

36. И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки.

Ученики Христа «отпустили народ», окруживший Христа, т.е. убедили народ, что Учитель чрезвычайно устал и нуждается в отдыхе. Потом они Его взяли с собой в лодку (а не *в лодке*, как переведено в русском Евангелии¹¹) *как Он был*, т.е. взяли Его усталого, нуждавшегося в покое. При этом евангелист Марк замечает, что все-таки они не одни поехали на восточный берег моря, а были сопровождаемы лодками приехавших с того берега послушать Христа и теперь составивших, так сказать, свиту Христа во время Его переправы через море.

37. И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою.

¹¹ Предлог *ἀνά*, здесь стоящий, равносильен предлогу *εἰς* (ср. Мф. 10:16; Лк. 8, 7, 9, 46 и др.). Перевести нужно так: «берут Его, как Он был, с собою в корабль».

38. А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?

39. И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина.

40. И сказал им: что вы так бо-язливы? как у вас нет веры?

41. И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?

В общем, само утишение бури евангелист Марк передает согласно с Матфеем, но все-таки у него есть некоторые особенные детали. Он замечает, что Христос спал *на возглавии*, т.е. на подушке кормчего. Затем ученики обращаются ко Христу не в тоне просьбы, как в Евангелии Матфея, а в тоне упрека (*Учитель*; у Матфея — *Господь*). Далее Господь обращается с приказаниями к морю и упрекает учеников в слабости веры. Что касается того вопроса, кто «убоялся» и рассуждал о величии Христа, то на основании сделанного выше замечания о поплывших за Христом людях (стих 36) можно полагать, что и эти люди вместе с учениками узнали о произведенном Христом чуде и также дивились Его чудотворной силе. Но само чудо имело в виду, главным образом, учеников Христовых, которым нужно было внушить уверенность в том, что их Учитель, Который скоро должен был послать их на про-

поведь Евангелия, всегда может защитить их от самых больших опасностей.

ГЛАВА 5

1–20. Исцеление гадаринского бесноватого, в котором был легион бесов. — 21–43. Исцеление кровоточивой женщины и воскрешение дочери Иаира.

1. И пришли на другой берег моря, в страну Гадаринскую.

Новейшие исследователи текста согласно читают здесь не «в страну Гадаринскую», а «в страну Гергесинскую». Это название происходит от имени Гергеса — города, который находился, по свидетельству Оригена, вблизи от Тивериадского моря (Толкование на Ин. 6, 24, ал. 40). Евсевий называет Гергесу «деревней» и говорит, что она лежала на горе. У Матфея же исследователи евангельского текста читают не «Гергесинскую», а «Гадаринскую» (Мф. 8:28). О Гадаре же известно, что это был значительный греческий город, находившийся приблизительно в десяти километрах от юго-восточного берега Тивериадского моря. Население этого города в массе было греческое, но в окружающих город селениях говорили и парамейски. Очень вероятно, что Гергеса входила в область Гадаринскую.

2. И когда вышел Он из лодки, тотчас встретил Его вышедший

из гробов человек, одержимый нечистым духом,

Здесь мы находим, очевидно, повествование о том же событии, о котором сообщает евангелист Матфей (Мф. 8:28 и сл.). Марк говорит, однако, об одном бесноватом, а не о двух, как Матфей, но это значит только, что Марк считал нужным сказать о том из двух бесноватых, который был наиболее известен тамошним жителям своей силой и злобой. Исцеление этого бесноватого, конечно, произвело большое впечатление на народ и учеников Христовых.

Одержимый... (см. Мф. 4:24).

3. он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями,

Ср. Мф. 8:28.

Никто не мог... Сила этого бесноватого была чрезвычайно велика, его не могли удерживать никакие цепи и оковы (ручные).

4. потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его;

5. всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни;

Бился о камни... Точнее: он цеплялся за камни, и они падали на него, когда он обрывался и падал со скалы (κατακόπτεiv).

6. увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему,

7. и, вскричав громким голосом, сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? заклинаю Тебя Богом, не мучь меня!

8. Ибо Иисус сказал ему: выйди, дух нечистый, из сего человека.

Конечно, не сам бесноватый, а владевшие им злые духи заставляют его бежать к Христу и просить Его оставить их в покое. Они понимают, Кто теперь пред ними. Они заклинают Христа Богом, признавая Его Сыном Бога Всевышнего, чтобы Он не проявил над ними на этот раз Своего всемогущества. Что же касается мучения, которое они имеют в виду, то под ним можно понимать адские мучения, какие терпят все обитатели ада (ср. Лк. 16:23; Откр. 9:5, 14, 11 и др.). Так понимается это мучение и в Евангелии Матфея, где злой дух прибавляет выражение *прежде времени* (Мф. 8:29).

Ибо Иисус сказал ему... Этими словами евангелист Марк хочет сказать не то, что Христос обратился к бесноватому раньше, чем тот к Иисусу. Если бы дело происходило таким образом, то евангелист, конечно, раньше привел бы обращение Христа, а потом уже обращение ко Христу бесноватого (ср. Мк. 1:25). Союз *ибо* скорее дает понять, что бес, находившийся в бесноватом, еще раньше, чем вступил в разговор со Христом, уже хорошо знал, чего ему нужно ждать от Христа. И его ожидания сбылись, ибо...

9. И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много.

Господь вступает в разговор с бесом для того, чтобы внушить прежде всего самому бесноватому убеждение в том, что в нем пребывает злая сила, а затем также и для того, чтобы разъяснить это ученикам.

И он сказал... Говорил один бес за многих. Говорил он, пользуясь даром речи бесноватого, который не мог не исполнять воли беса.

Легион (см. Мф. 26:53).

10. И много просили Его, чтобы не высылал их вон из страны той.

Бесы не желают удаляться из этой страны, которая, очевидно, нравилась им как населенная, главным образом, язычниками.

11. Паслось же там при горе большое стадо свиней.

12. И просили Его все бесы, говоря: пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них.

13. Иисус тотчас позволил им. И нечистые духи, выйдя, вошли в свиней; и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч; и потонули в море.

Ср. Мф. 8:30–32.

Евангелист Марк один точно обозначает число свиней.

14. Пасущие же свиней побежали и рассказали в городе и в дерев-

нях. И жители вышли посмотреть, что случилось.

15. Приходят к Иисусу и видят, что бесновавшийся, в котором был легион, сидит и одет, и в здравом уме; и устрашились.

16. Видевшие рассказали им о том, как это произошло с бесноватым, и о свиньях.

17. И начали просить Его, чтобы отошел от пределов их.

Господь как Всемогущий немедленно, без какого-либо колебания соизволяет на исполнение просьбы бесов, которые показали бессилие найти какой-либо выход из своего положения. Что касается судьбы бесов, то этот вопрос евангелиста Марка, очевидно, не занимает. Он останавливается только на том впечатлении, какое чудо оказало на жителей той страны. Жители устрашились — скорее всего, имея в виду то отношение, какое обнаружил Христос к их имуществу, стаду свиней, которое он послал на гибель, для того чтобы освободить (бывшего) бесноватого от всякой мысли о возможности возвращения к нему бесов. Им жалко было своих стад, и поэтому они просили Христа уйти из их страны. Очевидно, что эти люди еще не чувствовали жажды услышать слова Божия (Ам. 8:11).

18. И когда Он вошел в лодку, бесновавшийся просил Его, чтобы быть с Ним.

19. Но Иисус не позволил ему, а сказал: иди домой к своим и

расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя.

20. И пошел и начал проповедывать в Десятиградии, что сотворил с ним Иисус; и все дивились.

Господь не остается в этой стране, но удаляется отсюда, потому что время для проповеди здесь еще не наступило. Но это не мешало рассеивать здесь семена евангельского учения исцеленному бесноватому, и Господь посылает его возвестить о том, что с ним случилось, всем его родственникам. В полуязыческой стране эта проповедь о Христе Чудотворце не могла произвести того чрезвычайного увлечения мессианскими надеждами, какое нередко проявлялось среди чистокровного иудейского населения и которое обыкновенно кончалось тем, что народ стремился объявить Христа Царем (ср. Мф. 8:4).

Если исцеленный пошел с проповедью по всему Десятиградию (см. Мф. 4:25), то это объясняется тем, что он, вероятно, имел немало родных, живших в разных городах этой области.

21. Когда Иисус опять переправился в лодке на другой берег, собралось к Нему множество народа. Он был у моря.

Господь переправился из Переи в Галилею, к тому берегу, на котором был расположен Капернаум (ср. Мф. 9:1). Здесь Его встретила масса народа, вероятно, издали заметившая

приближавшуюся, хорошо знакомую ей лодку апостола Петра, в которой был и Иисус. Народа было столько, что Господу было трудно пройти в город, и Он долго оставался на берегу.

22. И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его

23. и усильно просит Его, говоря: дочь моя при смерти; приди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива.

В это время приходит к Нему Иаир (см. Мф. 9:18) и Иисус идет с Ним.

24. Иисус пошел с ним. За Ним следовало множество народа, и теснили Его.

25. Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет,

26. много потерпела от многих врачей, истощила все, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние, —

27. услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его,

28. ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею.

29. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни.

В тесноте, по дороге, Христа коснулась искавшая исцеления кровоточивая женщина (ср. Мф. 9:20–21), и получила исцеление. Евангелист Марк восклицает, что она *много потерпела от врачей* (стих 26). Это выражение может указывать на те варварские средства, к каким в те времена прибегали невежественные врачи. Трактат Киддушим поэтому говорит: «лучший из врачей достоин геенны» (IV, 14).

30. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде?

31. Ученики сказали Ему: Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне?

32. Но Он смотрел вокруг, чтобы видеть ту, которая сделала это.

33. Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину.

34. Он же сказал ей: дочь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей.

Господь знал, что случилось с больной благодаря тому, что она прикоснулась к Его одежде, но задает вопрос для того, чтобы вызвать ее исповедание и внушить, что она исцелилась не в силу какого-то магического воздействия одежды Чудотворца, а в

силу своей веры в Него как Сына Божия.

Будь здорова, т.е. оставайся в том новом положении, в каком ты очутилась в тот момент, как прикоснулась с верою к Моей одежде.

35. Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя?

О воскрешении дочери Иаира евангелист Марк говорит также с большими подробностями, чем Матфей (Мф. 9:23–26).

36. Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй.

37. И не позволил никому следовать за Собой, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова.

Господь, как видно из последующего (стих 43), не хотел, чтобы чудо воскрешения дочери Иаира стало предметом оживленных толков в народе. Поэтому Он берет с Собой даже не всех учеников Своих, а только троих наиболее к Нему близких, чтобы они впоследствии могли выступить достоверными свидетелями чуда воскрешения (ср. Втор. 17:6). Конечно, при совершении чуда находился и сам хозяин дома, и его жена (стих 40).

38. Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко.

39. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит.

Девица не умерла, но спит. Этими словами Господь выражает общеизраильское представление о смерти. Смерти, как бы говорит Он, собственно нет. Душа человека бессмертна и со временем должна соединиться с телом, которое она оставила. Поэтому состояние умершего похоже на сон. Если Иаир так глубоко верует в это, то ему нет причины предаваться отчаянию.

40. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала.

41. И, взяв девицу за руку, говорит ей: «талифа куми», что значит: девица, тебе говорю, встань.

Евангелист приводит здесь два слова на арамейском наречии, которым говорил Христос для того, чтобы дать своим читателям из язычников услышать звуки речи Христовой. Переводит он эти два слова с некоторым распространением, прибавляя выражение *«тебе говорю»*.

42. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие пришли в великое изумление.

43. И Он строго приказал им, чтобы никто об этом не знал, и сказал, чтобы дали ей есть.

Господь не желает, чтобы весть о первом чуде воскрешения разнеслась по стране, Он не хотел, чтобы народ,

возбужденный слухом об этом необыкновенном чуде, увидел в Нем своего Царя (ср. Ин. 6:15), так как это могло бы преждевременно возбудить против Христа крайнюю злобу Его врагов. Поэтому Он запрещает распространять весть о случившемся, хотя только что вызвал исцелившуюся через прикосновение к Его одежде женщину к открытому исповеданию того чуда, которое с ней совершились. Последнее, в самом деле, не было столь необыкновенным, как чудо воскрешения.

Почему Христос велел «дать есть» воскрешенной Им девице? Древние толкователи полагали, что Он хотел этим подтвердить действительность возвращения девицы к жизни, но естественнее полагать, что Он в этом случае проявил Свою благодать и заботливость о той, которую только что воззвал из области смерти к прежней жизни, когда все были заняты только что совершённым чудом. Он направляет внимание домашних девицы на ее положение...

Гольцман старается доказать, что дочь Иаира находилась только в состоянии летаргии, а не была умершей и что она пробудилась, когда Христос взял ее за руку... Но, вероятно, ее брали уже за руки и до прибытия Христа, однако же это не повело к ее оживлению. Притом евангелист Марк с такой простотой рассказывает обо всем, что подозревать его в том, что он сочинил рассказ о смерти девицы и ее воскрешении, нет решительно никакого основания...

ГЛАВА 6

- 1–6. Непризнание Христа Его согражданами — жителями Назарета. — 7–13. Послание апостолов на проповедь.*
 — *14–16. Суждение народа и Ирода Антипы о Христе.*
 — *17–29. Умерщвление Иродом Иоанна Крестителя.*
 — *30–33. Возвращение апостолов из путешествия.*
 — *34–44. Насыщение пяти тысяч народа в пустынном месте.*
 — *45–52. Укрощение Христом бури на море. — 53–56. Чудеса Христа в Геннисаретской земле.*

1. Оттуда вышел Он и пришел в Свое отечество; за Ним следовали ученики Его.

До 7-го стиха у евангелиста Марка идет рассказ о пребывании Христа в Назарете после совершения Им чуда воскрешения дочери Иаира (Мк. 5:43). Из повествования евангелиста Матфея видно, что это посещение имело место после того, как Христос окончил Свое учение в притчах, которое Он предлагал народу при море (Мф. 13:53–58). Согласно евангелисту Луке, это событие падает, по-видимому, на начало выступления Христа как Учителя в Галилее (Лк. 4:16–30). Но все-таки евангелист Матфей относит это событие к тому же периоду деятельности Христа, к какому и Марк, как об этом можно заключать из следующих далее рассказов, содержащихся в Евангелии Матфея (Мф. 14; Мк. 6:14 и сл.). Что же касается евангелиста Луки, то он, очевидно, не держится строго хронологи-

ческого порядка, ставя рассказ о посещении Христом Назарета в начале Его деятельности в Галилее: у него самого есть намеки на это (см. комментарии к Лк. 4:16). Поэтому нет надобности (как предполагает, например, Кнабенбауэр) допускать двукратное выступление Христа с проповедью в Назарете.

Пришел в Свое отечество (ср. Мк. 1:9, 24). Этим не отрицается рождение Христа в Вифлееме, но обозначается только, что местом жительства ближайших предков Христа по плоти был именно Назарет (*отечество* — тот город, где жили отцы, предки). Один евангелист Марк отмечает, что в это путешествие с Христом были и Его ученики: Христос шел в Назарет не для того, чтобы увидеться со Своими родными, а для проповеди, при которой и должны были присутствовать Его ученики. Евангелист Марк вообще обращает большое внимание на то, как ученики Христа были подготовляемы Им к будущей деятельности...

2. Когда наступила суббота, Он начал учить в синагоге; и многие слышавшие с изумлением говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его?

Христос выступил в качестве Учителя в Назарете только в субботу, раньше Его сограждане, очевидно, не выразили желания Его послушать. Даже и услышав Его учение и осведомившись о Его чудесах, сограждане

Христа, по замечанию евангелиста Марка, признают в Нем только орудие какой-то высшей силы: Премудрость ему «кто-то дал», а только чудеса делаются *руками Его*, т.е. через Него, а не Им Самим (ср. Мф. 13:54).

3. Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры? И соблазнялись о Нем.

Евангелист Марк сообщает, что сограждане называли Христа «плотником», а не «сыном плотника», как в Евангелии Матфея. Но противоречия здесь нет, потому что у евреев было в обычае, чтобы отец обучал сына своему мастерству, так что и Христос, конечно, был обучен плотническому мастерству. Правда, Ориген говорит, что «нигде в принятых Церковью Евангелиях Христос не называется плотником» («Против Цельса», VI, 36), но другие древние церковные писатели знают это предание как сообщенное в Евангелии. Ориген, вероятно, имел под руками список Евангелия Марка, уже исправленный по Евангелию Матфея.

Брат Иакова... (см. Мф. 1:25).
См. Мф. 13:55–56.

4. Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем.

См. Мф. 13:57.

Может показаться странным то, что Христос говорил о неприятии Его

в Назарете. Разве Его недавно (Мк. 5:17) не отвергли также жители страны Гергесинской? Но там Христос выступил как чужой человек, совершенно неизвестный, а здесь, в Назарете, Ему уже предшествовала молва о Его чудесах. Поэтому отвержение Его назаретянами представляло более оскорбительный для Него факт, чем отвержение гергесянами.

5. И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их.

Конечно, Христос не потерял силу творить чудеса, но ведь эта сила, как показывает исцеление кровоточивой женщины (Мк. 5:34), проявлялась только там, где встречала себе веру со стороны человека (свт. Григорий Богослов, блж. Феофилакт). Впрочем, и здесь Христос исцелил несколько больных, очевидно, уверовавших в Него, — только эти чудеса не были особенно поразительными.

6. И дивился неверию их; потом ходил по окрестным селениям и учил.

И дивился... Блаженный Августин не хочет допустить того, чтобы Христос действительно чувствовал удивление, это, по его взгляду, не согласно с Его всеведением (О бытии прот. Ман. I, 8, 14), но Фома Аквинат разрешает это недоумение указанием на то, что неоднократно были случаи, когда Христос узнавал о чем-нибудь из сообщений других. Так и в настоящем

случае Христу могли сообщить о неверии, которое проявили в отношении к Нему назаретяне в частных домашних разговорах, и по этому-то случаю Христос выразил Свое удивление.

Потом ходил по окрестным селениям... Отвергнутый Своими согражданами, Христос продолжает проповедь в кругу (κύκλω) селений или местечек, к которому принадлежал и Назарет, или же — можно понимать это выражение и так — Он совершает круговой обход этих местечек, возвращаясь к приморскому берегу. Во время этого путешествия Он посылает на проповедь апостолов.

7. И, призвав двенадцать, начал посылать их по два, и дал им власть над нечистыми духами.

До 14-го стиха речь идет о послании на проповедь апостолов (ср. Мф. 9: 35–10:1, 5 и сл.; 11:1; Лк. 9:1–6). Евангелист Марк по сравнению с Матфеем сообщает только немногие из наставлений, данных при этом Христом апостолам.

Начал посылать. Некоторые толкователи (например, Лагранж) считают выражение «начал» простым арамеизмом, не имеющим здесь, как и в других местах (стих 2), никакого реального значения. Но с точки зрения евангелиста Марка, который неоднократно давал видеть, что Господь постепенно готовил апостолов к их служению, это выражение должно было иметь и реальное значение. Евангелист хотел сказать этим, что

Господь признал Своих учеников уже достаточно подготовленными для того, чтобы выступить самостоятельными проповедниками в Галилее. Они являются теперь уже помощниками Христа в этом деле проповеди. Господь хочет, чтобы они теперь сами ходили по Галилее, собственным опытом убеждались в трудности дела и постепенно выясняли для себя то, чего им еще недостает. Впрочем, они получили право проповедовать только еще необходимость покаяния (стих 12).

По два. Апостолы, следовательно, должны были идти в шести различных направлениях. Путешествие апостолов по двое было полезно в том отношении, что они являлись в каждом месте вполне достоверными свидетелями с точки зрения иудейского закона (Втор. 19:15). Они могли и оказать друг другу помощь в случае болезни или какого-либо несчастья. Евангелист Марк при этом не упоминает о запрещении проповедовать язычникам (ср. Мф. 10:5), так как он писал свое Евангелие именно для христиан из язычников и не хотел омрачать их христианскую радость напоминанием об этом, впоследствии Самим Христом отмененном (Мф. 28:19) запрещении.

8. И заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха: ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе,

9. но обуваться в простую обувь и не носить двух одежд.

По свидетельству Евангелия Марка, Господь разрешает апостолам

брать с собой «посох», а по Евангелию Матфея — запрещает (Мф. 10:10, также и по Евангелию Луки). Как согласовать эти сообщения евангелистов? Христос вообще внушал апостолам доверие к Промыслу Божию, и предание могло сохранить это наставление под двумя формами: под формой, в которой оно приводится у Марка и которая исключает всякие запасы для пути, но разрешает «посох» просто как опору при подъеме на горные тропинки, и ту форму, какую мы находим у Матфея и Луки, где «посох» понимается как орудие защиты от нападения, которым апостолы могли подвергнуться во время своего путешествия: посох как оружие не свидетельствовал бы об их доверии к Промыслу... Точно также, если евангелист Матфей говорит, что Господь запретил брать апостолам в дорогу обувь, то он не противоречит Марку, который сообщает, что Христос повелел апостолам обуваться в простую обувь. Матфей, очевидно, имеет в виду «запасные» сандалии, но о них не имеется упоминания у Марка, который, как и Матфей, имеет в виду только одну пару сандалий, которая была у апостолов надета на ногах.

10. И сказал им: если где войдете в дом, оставайтесь в нем, доколе не выйдете из того места.

11. И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то, выходя оттуда, отрясите прах от ног ваших, во свидетельство на

них. Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу.

См. Мф. 10:11–15.

12. Они пошли, и проповедывали покаяние;

Апостолы пока проповедовали только покаяние как условие для вступления в Царство Божие, а о самом Царстве Божиим еще не возвещали.

13. изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли.

Изгнание бесов выставляется евангелистом Марком как первое дело апостолов (Мк. 1:34) и отличается от исцелений больных.

Помазание маслом как в древности, так и до сих пор на Востоке имеет лечебное значение (нечто вроде антисептической меры). Но апостолы, как видно из контекста речи в настоящем разделе, употребляли масло скорее как символ того исцеляющего действия, какое они хотели совершить над тем или другим больным. Подобное этому действие совершил Сам Христос над слепым, помазав ему глаза грязью (Ин. 9:6). Употребляя масло, апостолы, так сказать, располагали больных к вере в то, что они могут им помочь, а потом уже совершали исцеления — конечно, тогда, когда на это была воля Промысла. Этот обычай и впоследствии существовал в Церкви (Иак. 5:14), и отсюда же идет употреб-

ление елея при Таинстве Елеосвящения, помазания.

14. Царь Ирод, услышав об Иисусе, — ибо имя Его стало гласно, — говорил: это Иоанн Креститель воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им.

Ср. Мф. 14:1–3.

Евангелист Марк называет Ирода «царем» согласно народному словопотреблению. Ирод же был только тетрарх.

Имя Его стало гласно. Очень вероятно, что Ирод слышал об Иисусе от Иоанна Крестителя, а может быть, до него дошли слухи о Христе тогда, когда апостолы пошли на проповедь.

15. Другие говорили: это Илия. А иные говорили: это пророк, или как один из пророков.

См. Мф. 11:14; 16:14; 17:10.

16. Ирод же, услышав, сказал: это Иоанн, которого я обезглавил; он воскрес из мертвых.

17. Ибо сей Ирод, послав, взял Иоанна и заключил его в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего, потому что женился на ней.

18. Ибо Иоанн говорил Ироду: не должно тебе иметь жену брата твоего.

19. Иродиада же, злобась на него, желала убить его; но не могла.

20. Ибо Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берег его; многое де-

лал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его.

Начинающееся в этом стихе повествование об умерщвлении Иоанна Крестителя в общем сходно со сказанным у евангелиста Матфея (Мф. 14:3–12). Но все-таки в Евангелии Марка есть некоторые особенности. Так, в 19-м стихе он упоминает о злобе, которую питала к Иоанну Иродиада, а в 20-м стихе сообщает, что сам Ирод уважал Иоанна за его праведность и даже советовался с ним. Это последнее сообщение представляет собой дополнение к сказанному евангелистом Матфеем, который упоминает только о желании Ирода отделаться от Иоанна, обличавшего его и сдерживавшегося только боязнью пред народом (Мф. 14:5). Отсюда мы можем заключать о двойственности, которую Ирод обнаруживал в отношении к Иоанну: он то хотел убить его под влиянием раздражения, то, успокоившись, слушал его советы, если только они не касались его отношения к Иродиаде.

21. Настал удобный день, когда Ирод, по случаю дня рождения своего, делал пир вельможам своим, тысяченачальникам и старейшинам Галилейским, —

Тысяченачальники — военные начальники в войске Ирода.

Старейшины (οἱ πρεσβυτεροι) — знатные люди.

22. дочь Иродиады вошла, плясала и угодила Ироду и возлежавшим с ним. Царь сказал девице:

проси у меня, чего хочешь, и дам тебе.

23. *И клялся ей: чего ни попросишь у меня, дам тебе, даже до половины моего царства.*

24. *Она вышла и спросила у матери своей: чего просить? Та отвечала: головы Иоанна Крестителя.*

25. *И она тотчас пошла с поспешностью к царю и просила, говоря: хочу, чтобы ты дал мне теперь же на блюде голову Иоанна Крестителя.*

26. *Царь опечалился, но ради клятвы и возлежавших с ним не захотел отказать ей.*

27. *И тотчас, послав оруженосца, царь повелел принести голову его.*

28. *Он пошел, отсек ему голову в темнице, и принес голову его на блюде, и отдал ее девице, а девица отдала ее матери своей.*

29. *Ученики его, услышав, пришли и взяли тело его, и положили его во гробе.*

Оруженосец (стих 27, *spēkūlātōr* — слово латинское). Так назывались царские телохранители, окружавшие царя на его выходах и во время пиршеств (ср. Светоний «Жизнь двенадцати цезарей»: Клавдий, XXXV). Они же исполняли и царские повеления относительно казни осужденных самим царем лиц.

30. *И собрались Апостолы к Иисусу и рассказали Ему все, и что сделали, и чему научили.*

31. *Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного. Ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда.*

32. *И отправились в пустынное место в лодке одни.*

33. *Народ увидел, как они отправлялись, и многие узнали их. И бежали туда пешие из всех горюдов, и предупредили их, и собрались к Нему.*

По возвращении апостолов из путешествия Христос предлагает им одним отдохнуть в пустынном месте, здесь, в Капернауме, народ не давал им возможности для такого отдыха. Апостолы вместе с Христом (стих 33; Лк. 9:10) отправились было на лодке, не сопровождаемые другими лодками с народом, но скоро народ узнал, куда они удалились, и последовал за ними в это пустынное место.

34. *Иисус, выйдя, увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря; и начал учить их много.*

35. *И как времени прошло много, ученики Его, приступив к Нему, говорят: место здесь пустынное, а времени уже много, —*

36. *отпусти их, чтобы они пошли в окрестные деревни и селения и купили себе хлеба, ибо им нечего есть.*

37. *Он сказал им в ответ: вы дайте им есть. И сказали Ему: разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть?*

38. Но Он спросил их: сколько у вас хлебов? пойдите, посмотрите. Они, узнав, сказали: пять хлебов и две рыбы.

39. Тогда повелел им рассадить всех отделениями на зеленой траве.

40. И сели рядами, по сто и по пятидесяти.

41. Он взял пять хлебов и две рыбы, возрев на небо, благословил и преломил хлебы и дал ученикам Своим, чтобы они раздали им; и две рыбы разделил на всех.

42. И ели все, и насытились.

43. И набрали кусков хлеба и остатков от рыб двенадцать полных коробов.

44. Было же евших хлебы около пяти тысяч мужей.

О чуде насыщения пяти тысяч пятью хлебами см. Мф. 14:14–21.

Евангелист Марк прибавляет, что Христос, сжалившись над народом, который был похож на овец без пастырей (ср. Мф. 9:36), много учил здесь народ (стих 34). Он же определяет ту сумму, какую апостолы считали возможным истратить на покупку хлеба для народа (200 динариев — ок. 40 руб., что соответствует стоимости 800 г серебра), и замечает, что Христос велел *рассадить* народ на зеленой траве — время было весеннее, перед Пасхой (ср. Ин. 6:2) — *отделениями* (стих 39).

45. И тотчас понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторо-

ну к Вифсаиде, пока Он отпустит народ.

46. И, отпустив их, пошел на гору помолиться.

47. Вечером лодка была посреди моря, а Он один на земле.

48. И увидел их бедствующих в плавании, потому что ветер им был противный; около же четвертой стражи ночи подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их.

49. Они, увидев Его идущего по морю, подумали, что это призрак, и вскричали.

50. Ибо все видели Его и испугались. И тотчас заговорил с ними и сказал им: ободритесь; это Я, не бойтесь.

51. И вошел к ним в лодку, и ветер утих. И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились,

52. ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено.

О чуде укрощения бури см. Мф. 14:22–33.

Евангелист Марк замечает, что Господь понудил своих учеников отплыть раньше Его по направлению к Вифсаиде (стих 45). Некоторые предполагают, что было два города с таким именем: Вифсаида Юлиева на восточной стороне моря, где и произошло насыщение пяти тысяч, и Вифсаида западная — родной город апостолов Андрея и Петра (еп. Михаил). Но с таким предположением нельзя согласиться. Археологические исследования

не открыли какой-либо другой Вифсаиды, кроме той, которая находилась на северо-восточной стороне Тивериадского моря (Мк. 8:22). Лучше поэтому принять перевод (Воленберга): «понудил... плыть вперед на другую сторону — к месту, которое выходит на Вифсаиду», т.е. «лежит на противоположной стороне от Вифсаиды», около которой в настоящее время находились ученики с Христом. Таким образом, ученики отправились в лодке, а Господь, по-видимому, намеревался пройти берегом моря, перейдя вброд через Иордан, отделявший Его от того места, куда Он направил Своих учеников.

Не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено (стих 52). Это заявление евангелиста, по-видимому, стоит в прямом противоречии с тем фактом, что они раньше выступали проповедниками от имени Христа (стих 30), и в особенности со свидетельством евангелиста Иоанна о том, что ученики уверовали во Христа еще при самом их призвании (Ин. 1:41, 49; 2:11). Но нужно различать между признанием Христа Мессиею и между способностью везде и при всяких опасностях руководиться этим признанием или убеждением. Мы постоянно наблюдаем, что христиане, в обычное время и в обычных обстоятельствах признающие силу Христа, колеблются в вере и надежде на Него в больших опасностях. Так и апостолы под влиянием страха забыли о всех прежних проявлениях спасающей силы Христовой и, как обыкновенные

люди, не могли побороть в себе удивления перед новым чудом Христа, одно вступление Которого в их лодку заставило утихнуть ветер.

53. И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую и пристали к берегу.

54. Когда вышли они из лодки, тотчас жители, узнав Его,

55. обежали всю окрестность ту и начали на постелях приносить больных туда, где Он, как слышно было, находился.

56. И куда ни приходил Он, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали больных на открытых местах и просили Его, чтобы им прикоснуться хотя к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись.

О чудесах, совершенных Христом в стране Геннисаретской, см. Мф. 14: 34–36.

ГЛАВА 7

*1–23. О чистом и нечистом.
— 24–30. Женищина-хананейка.
— 31–37. Исцеление глухого
косноязычного.*

1. Собрались к Нему фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима,

2. и, увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками, укоряли.

Беседа с фарисеями и книжниками о соблюдении преданий старцев,

разговор с народом о фарисеях и беседа с учениками, которые вел Христос, объяснены в Евангелии Матфея (см. комментарии к Мф. 15:1–20). Евангелист Марк делает, впрочем, к сказанному Матфеем некоторые прибавления. Точно так же у него есть изменения в порядке изречений Господа. Наконец, нельзя не отметить того обстоятельства, что у евангелиста Марка вопрос о чистом и нечистом поставлен на более широкую почву, чем у Матфея: тогда как Матфей сводит в конце концов речь к вопросу о вкушении пищи неумытыми руками, у евангелиста Марка вопрос о мытье рук служит только иллюстрацией для разъяснения принципиального вопроса о чистом и нечистом (ср. Мф. 15:20 и Мк. 7:23).

3. Ибо фарисеи и все Иудеи, держаась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук;

4. и, придя с торга, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держать: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей.

Евангелист Марк, имея в виду своих читателей — христиан из язычников, подробно передает обычаи омовения, которых держались иудеи при вкушении пищи. Бывая на рынке и дотрагиваясь до разного рода продающихся там предметов, еврей мог коснуться до чего-нибудь оскверненного.

5. Потом спрашивают Его фарисеи и книжники: зачем ученики Твои не поступают по преда-

нию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?

6. Он сказал им в ответ: хорошо пророчествовал о вас, лицемерах, Исаия, как написано: «люди сии чтут Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня,

7. но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим».

8. Ибо вы, оставив заповедь Божию, держитесь предания человеческого, омовения кружек и чаш, и делаете многое другое, сему подобное.

9. И сказал им: хорошо ли, что вы отменяете заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание?

10. Ибо Моисей сказал: «почитай отца своего и мать свою»; и: «злословящий отца или мать смертью да умрет».

11. А вы говорите: кто скажет отцу или матери: «корван, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался»,

12. тому вы уже попускаете ничего не делать для отца своего или матери своей,

13. устраняя слово Божие преданием вашим, которое вы установили; и делаете многое сему подобное.

14. И, призвав весь народ, говорил им: слушайте Меня все и разумеите:

15. ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека.

16. Если кто имеет уши слышать, да слышит!

17. И когда Он от народа вошел в дом, ученики Его спросили Его о притче.

18. Он сказал им: неужели и вы так непонятливы? Неужели не понимаете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его?

19. Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища.

20. Далее сказал: исходящее из человека оскверняет человека.

21. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства,

22. кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, —

23. все это зло изнутри исходит и оскверняет человека.

И выходит вон, чем очищается всякая пища (стих 19). В русском переводе мысль остается неясной. Лучше поэтому последние слова «чем...» понимать как приложение к словам 18-го стиха: *Он сказал им*. Евангелист этим хочет сказать, что Христос сказал то, что содержится в 18-м и 19-м стихах: «очищая (καθαρίζων — по лучшим чтениям) всякую пищу для употребления», т.е. уничтожая тем самым различие в достоинстве яств (ср. Рим. 14:14 и сл.). Непосредственно, прямо Христос не говорил ни слова

против священных для израильтян постановлений Моисеева закона, но само собой понятно, что после Его Вознесения христиане не могли уже принципиально считать для себя обязательным соблюдение Моисеевых постановлений о пище, и изречение Христа евангелист Марк приводит как основание для нового, христианского, воззрения на значение пищи.

24. И, отправившись оттуда, пришел в пределы Тирские и Сидонские; и, войдя в дом, не хотел, чтобы кто узнал; но не мог утаиться.

25. Ибо услышала о Нем женщина, у которой дочь одержима была нечистым духом, и, придя, припала к ногам Его;

26. а женщина та была язычница, родом Сирофиникиянка; и просила Его, чтобы изгнал беса из ее дочери.

27. Но Иисус сказал ей: дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам.

28. Она же сказала Ему в ответ: так, Господи; но и псы под столом едят крохи у детей.

29. И сказал ей: за это слово, пойдди; бес вышел из твоей дочери.

30. И, придя в свой дом, она нашла, что бес вышел и дочь лежит на постели.

Чудо исцеления дочери жены-хананейки, см. Мф. 15:21–28.

Евангелист Марк прибавляет, что Христос, находясь в пределах чисто

языческой страны, не хотел выступать здесь с проповедью и остался в доме какого-то знакомого ему иудея (стих 24). Мысли о том, что Христос хотел здесь скрыться от ненависти врагов (еп. Михаил), в этом месте не выражается. Хананеянку евангелист Марк точнее определяет как язычницу-гречанку, чем обозначает, вероятно, ее религию, и в то же время как сиропфоникианку, что указывает на ее национальность (стих 26). Прибавляя *дочь лежит на постели* (стих 30), евангелист дает понять, что дочь хананеянки вполне выздоровела и ее более не удручали припадки беснования, во время которых она прыгивала с постели на пол.

31. Выйдя из пределов Тирских и Сидонских, Иисус опять пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия.

Об исцелении немого косноязычного говорит только один евангелист Марк. Господь покидает пределы Тира и Сидона и идет, вероятно, военной дорогой, которая шла через Ливан, Леонт в Кесарию Филиппову и отсюда через Вифсаиду Юлиеву к Геннисаретскому морю, где на восточном его берегу в пределах Десятиградия и становился на некоторое время.

32. Привели к Нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руку.

Если гергесинцы — также жители Десятиградия — просили Христа удалиться от них (Мк. 5:17), то жи-

тели этой местности, наоборот, сами приводят к Нему глухого косноязычного и просят исцелить его от болезни.

33. Иисус, отведя его в сторону от народа, вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его;

Просители думали, что Христос исцелит больного обычным возложением на него Своих рук. Но Господь употребляет в настоящем случае другой способ исцеления. Желая сосредоточить внимание больного на Себе, возбудить в больном некоторую веру в Свою силу, Он прежде всего отделяет его от народа, так сказать, приближает к Себе. Затем Он совершает такие действия, которые должны были дать понять больному, что Христос есть в некотором смысле Врач. Так Он вложил персты Свои в уши больного, как бы расширяя их, затем плюнул на Свои пальцы, как делали иногда в древности врачи (Тацит. «История», IV, 81), и коснулся ими языка больного, показывая тем и другим Свое намерение исцелить больного.

34. и, возрев на небо, вздохнул и сказал ему: «эффафа», то есть: «отверзись».

Возрев на небо и вздохнув, Христос тем самым дал понять больному, что для его исцеления необходима помощь Бога, пребывающего на небе. Как бы получив утвердительный ответ на Свое мысленное обращение к Отцу Своему Небесному, Христос тотчас

же повелевает слуху и языку больного прийти в действие.

35. И тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто.

Повеление Христа тотчас же произошло в исполнение.

Стал говорить (ἐλάλει — имперфект). Это выражение указывает на то, что действие исцеления оказалось не временным, а постоянным: с тех пор больной говорил уже всегда чисто или правильно (ὀρθῶς).

36. И повелел им не сказывать никому. Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали.

Господь запрещает рассказывать о совершенном Им чуде, чтобы не подать повода жителям Десятиградия постоянно искать Его именно как Чудотворца. В Него должны были и здесь — конечно, со временем — уверовать как в Мессию, вдуматься в Его учение, а не искать от Него только помощи в разных бедах и болезнях.

37. И чрезвычайно дивились, и го-ворили: все хорошо делает: и глухих делает слышащими, и немых — говорящими.

Все хорошо делает. Толпа народа, по-видимому, смотрит на Христа как на такого Чудотворца, который в состоянии восстановить первобытное райское блаженство человека (Быт. 1:31).

ГЛАВА 8

- 1–9. Насыщение четырех тысяч.*
— 10–12. Ответ Христа фарисеям на их требование знамения с неба.
— 13–21. Предостережение учеников от закваски фарисейской и иродовой. — *22–26. Исцеление слепого в Вифсаиде.*
— 27–30. Исповедание учеников, имевшее место в области Кесарии Филипповой.
— 31–33. Первое возвешение о страданиях.
— 34–38. О самоотвержении.

1. В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть, Иисус, призвав учеников Своих, сказал им:

2. жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть.

3. Если неевшими отпущу их в дома их, ослабевут в дороге, ибо некоторые из них пришли изда-лека.

4. Ученики Его отвечали Ему: откуда мог бы кто взять здесь в пустыне хлебов, чтобы накормить их?

5. И спросил их: сколько у вас хлебов? Они сказали: семь.

6. Тогда велел народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу.

7. Было у них и немного рыбок: благословив, Он велел раздать и их.

8. И ели, и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин.

9. Евших же было около четырех тысяч. И отпустил их.

О чуде насыщения четырех тысяч см. комментарии к Мф. 15:32–39.

Евангелист Марк прибавляет только, что Господь обратил внимание на некоторых, пришедших к Нему издалека (стих 3) и, следовательно, не имевших поблизости знакомых, у кого бы они могли добыть хлеба. Этим евангелист характеризует особое попечительство Христа о людях.

В отличие от Матфея, который упоминает о хлебе и рыбах вместе, евангелист Марк о том и другом упоминает в отдельности. Далее, согласно Матфею, Христос благословляет хлебы и рыбу, а согласно Марку — над хлебом произносит благодарение (εὐχαριστήσας), а над рыбами — благословение (εὐλογήσας).

10. И тотчас войдя в лодку с учениками Своими, прибыл в пределы Далмануфские.

11. Вышли фарисеи, начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его.

12. И Он, глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение.

О знамении с неба см. Мф. 16:1–4.

Марк говорит об этом короче, чем Матфей. Например, он пропускает слова Господа о «знамении Ионы», делая это, вероятно, ввиду того, что его читатели, христиане из язычников, едва ли поняли бы смысл их. Но он при-

бавляет, что Христос «глубоко вздохнул» о неверии фарисеев.

Где находилась Далмануфа — неизвестно. Можно сказать только, что это селение, как и Магдала, о которой в этом рассказе упоминает евангелист Матфей, находилось на западном берегу Геннисаретского моря.

13. И, оставив их, опять вошел в лодку и отправился на ту сторону.

14. При сем ученики Его забыли взять хлебов и кроме одного хлеба не имели с собою в лодке.

15. А Он заповедал им, говоря: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой.

16. И, рассуждая между собою, говорили: это значит, что хлебов нет у нас.

17. Иисус, уразумев, говорит им: что рассуждаете о том, что нет у вас хлебов? Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце?

18. Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?

19. Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч человек, сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать.

20. А когда семь для четырех тысяч, сколько корзин набрали вы оставшихся кусков. Сказали: семь.

21. И сказал им: как же не разумеете?

Разговор о закваске см. Мф. 16:5–12.

Вместо упоминания о саддукеях (Мф. 16:6) евангелист Марк приводит упоминание о закваске Иродовой (стих 15). Очень может быть, что евангелист этим самым выражал мысль о сродстве в нравственных воззрениях Ирода Антипы, человека всецело преданного чувственности, с саддукеями, которые также более всего ценили материальные блага жизни.

22. Приходит в Вифсаиду; и приводят к Нему слепого и просят, чтобы прикоснулся к нему.

О чуде исцеления слепого в Вифсаиде (собственно, не доходя до нее) сообщает только один евангелист Марк. Вифсаида лежала на пути в Кесарию Филиппову — куда, собственно, и направлялся Господь, — неподалеку от того места, где Иордан впадает в море. Слепой, которого привели ко Христу, прежде был зрячим, как это видно из того, что он имел представление о людях и деревьях (стих 24).

23. Он, взяв слепого за руку, вывел его вон из селения и, плюнув ему на глаза, возложил на него руки и спросил его: видит ли что?

Внешние действия, которые здесь употребляет Христос, те же, что Он употреблял при исцелении глухого косноязычного (ср. Мк. 7:32).

24. Он, взглянув, сказал: вижу проходящих людей, как деревья.

25. Потом опять возложил руки на глаза ему и велел ему взглянуть. И он исцелел и стал видеть все ясно.

Слепой не тотчас стал ясно видеть, его глаза были еще подернуты туманом, и он не отличал людей от деревьев. Поэтому Господь второй раз возлагает на него руки, и больной стал видеть все ясно.

26. И послал его домой, сказав: не заходи в селение и не рассказывай никому в селении.

Господь запрещает исцеленному рассказывать о чуде в Вифсаиде, быть может, чтобы избежать в настоящий раз наплыва любопытных. Вифсаиду евангелист как здесь, так и в 23-м стихе называет не городом, а селением (κώμη). Такое название она имела издревле, и если тетрарх Филипп называл ее «городом Юлии» (дочь Августа), то в народе сохранялось, очевидно, старинное ее название — «селение».

27. И пошел Иисус с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают Меня люди?

28. Они отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же — за Илию; а иные — за одного из пророков.

29. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты Христос.

30. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем.

Ответ учеников на вопрос Христа и исповедание апостола Петра см. в Евангелии Матфея (Мф. 16:13–20). Евангелист Марк, передающий это сказание короче, чем Матфей, опускает похвалу, которой удостоился от Христа апостол Петр. Не видно ли отсюда, что он написал свое Евангелие под руководством апостола Петра? Конечно, смиренный апостол не пожелал, чтобы эта похвала была внесена в Евангелие Марка. Евангелист Марк сообщает, что разговор с учениками Христос вел *дорогою* в Кесарию, а не в самой Кесарии, как сообщает евангелист Матфей.

31. И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

32. И говорил о сем открыто. Но Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему.

33. Он же, обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое.

Предсказание Христа о Своей смерти см. в Евангелии Матфея (Мф. 16:21–23). Евангелист Марк прибавляет, что Господь стал говорить о Своих страданиях *открыто*, т.е. так, что

не оставалось повода к какому-нибудь недоразумению, и притом без всякого страха (παρρησία).

34. И, подзвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною.

35. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее.

36. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?

37. Или какой выкуп даст человек за душу свою?

38. Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами.

Учение о самоотвержении (см. Мф. 16:24–27).

Евангелист Марк ясно говорит, что учение было высказано вслух перед «народом», окружавшим Христа, т.е. не только для учеников. Точно также один только Марк к выражению «*ради Меня*» (стих 35) прибавляет: *и Евангелия*. Евангелие или радостная весть о Христе представляло очевидно для него и для его читателей как бы голос Самого Христа, говоривший с неба. Как они относятся к Евангелию, так относятся, значит, и к Самому Христу.

Стих 38 ср. Мф. 10:33; 16:27.

ГЛАВА 9

*1–13. Преображение
Господа Иисуса Христа.*

*— 14–29. Исцеление
бесноватого отрока.*

*— 30–32. Повторение предсказания
о смерти и Воскресении.*

*— 33–50. Об отношении учеников
друг к другу: смирение, любовь.
Беседа о соблазнах.*

*1. И сказал им: истинно говорю
вам: есть некоторые из стоя-
щих здесь, которые не вкусят
смерти, как уже увидят Царст-
вие Божие, пришедшее в силе.*

Ср. Мф. 16:28.

Эти слова представляют собой заключение к речи Господа, содержащейся в Мк. 8:34–38. Евангелист Матфей выражается гораздо конкретнее, чем Марк (и с ним Лука). Он говорит именно о пришествии Христа как могущественного Царя, а Марк — о наступлении Царствия Божия вообще. Об исполнении этого пророчества Христова нужно сказать следующее. Царство Божие *в силе*, т.е. распространение Евангелия во всем тогдашнем мире (Рим. 1:8; Кол. 1:6; 1 Фес. 1:8), увидели некоторые из тех, которые были слушателями Христа. Они видели, как Царство Божие проникло в сердца людей, обновляя их и снабжая новыми жизненными силами, — словом, обнаруживая всю свою чудодейственную силу.

*2. И, по прошествии дней шести,
взял Иисус Петра, Иакова и*

Иоанна, и возвел на гору высокую особо их одних, и преобразился перед ними.

Начинающееся здесь повествование о Преображении Христа в общем сходно с повествованием Евангелия Матфея (Мф. 17:1–13), но имеет и некоторые особенности.

3. Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить.

Не упоминая об «изменении лица Христова» (ср. Мф. 17:2), евангелист Марк особенно обстоятельно говорит об одеждах Христовых, которые были озарены необычайнейшим светом. Сам свет этот был небесного происхождения, как видно из того, что с ним, говорит евангелист, нельзя было сравнить блеск одежды, вычищенной белильщиком *на земле*.

*4. И явился им Илия с Моисеем;
и беседовали с Иисусом.*

Евангелист Марк на первом месте ставит Илию (а не Моисея, как Матфей), может быть, потому, что далее идет беседа об Илии (стих 11 и сл.).

5. При сем Петр сказал Иисусу: Равви! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илии.

Равви. Это слово по смыслу равняется выражению: *Господи* (Мф. 17:4; ср. Ин. 20:16; *Раввун*).

Хорошо нам здесь быть — правильно: «хорошо, что мы здесь!».

6. Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе.

Петр привык выступать в качестве представителя апостолов. Но теперь он не нашелся что сказать, потому что случившееся повергло его в страх. Его речь показывает, что он и другие ученики еще не в состоянии были представить себе своего Учителя в Его славе.

7. И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте.

8. И, внезапно посмотрев вокруг, никого более с собою не видели, кроме одного Иисуса.

9. Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых.

10. И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых.

Удержали это слово. Очень вероятно, что здесь намек на то молчание, которое должны были соблюдать ученики по отношению к великому событию на горе (ср. стих 9). Евангелист Лука прямо говорит, что апостолы умолчали о случившемся (Лк. 9:36).

Что значит... Апостолы недоумевали, конечно, не о воскрешении мерт-

вых вообще, а о воскрешении Мессии, Которому, по их представлению, и умирать не следовало (ср. Ин. 12:34).

11. И спросили Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?

Мысль, заключающаяся в вопросе учеников, такова. Книжники, которые немало говорили о признаках пришествия Мессии, останавливали внимание своих слушателей на пророчестве Малахии, согласно которому перед пришествием Мессии должен явиться Илия пророк и приготовить евреев к принятию Мессии (Мал. 4:5 и сл.). Теперь ученики видели уже Илию — он пришел с неба и, значит, непременно приготовит евреев к принятию Христа, когда Христос соизволит открыть Себя миру. К чему же Христу еще страдать и умирать? Кто же поднимет на Него руку, если Илия подготовит всех к вере во Христа?

12. Он сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить все; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену.

Господь здесь повторяет вопрос учеников, раскрывая его смысл. «Если правда то, что Илия должен приготовить евреев к принятию Меня как Мессии, то как — в этом суть вашего недоумения — сообразовать с этим то, что сказано в Писании о Сыне Человеческом, именно те пророчества, в которых говорится о враждебном

отношении евреев к Мессии, о Его великих страданиях и уничтожении?»

13. Но говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем.

Чтобы покончить с недоразумением, в котором пребывали ученики, Христос говорит: «Да, так сказано! Но я объясняю вам, что и с самим Илией, Моим предтечей, который уже пришел, люди, Мне враждебные, поступили жестоко. Они сделали с ним, что хотели — именно так, как в Писании предсказано о Сыне Человеческом, об отношении к Нему людей».

Как написано о нем, т.е. о Мессии, а не об Илии или Иоанне Крестителе. В Ветхом Завете не сказано, что пришедший Илия должен пострадать от людей, а о Мессии — сказано. Евангелист Марк нередко обозначает Христа просто местоимением 3-го лица (Мк. 1:32, 36; ср. Ин. 20:15).

14. Придя к ученикам, увидел много народа около них и книжников, спорящих с ними.

Сказание евангелиста Марка об исцелении бесноватого отрока гораздо подробнее, чем сказание Матфея (Мф. 17:14–21). Прежде всего он сообщает, что народ и книжники спорили с учениками Христа, когда Христос после Преображения пришел к ученикам. Спор, конечно, шел о том, настоящая ли чудодейственная сила дана Христом ученикам. Ученики, оказалось, были не в состоянии исцелить приведенного к ним отрока.

15. Тотчас, увидев Его, весь народ изумился, и, подбегая, приветствовали Его.

Народ изумился или, правильнее, был поражен удивлением, смешанным со страхом (ἐκθαμβεῖσθαι). Он был поражен неожиданным появлением Христа и, быть может, некоторыми остатками сияния, которое было на лице Христа во время Преображения.

16. Он спросил книжников: о чем спорите с ними?

Господь спрашивает, о чем книжники спорили с народом (с ними). Но книжники молчат: очевидно, они дурно отзывались о Христе и им теперь стыдно повторить свои речи к народу.

17. Один из народа сказал в ответ: Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым:

Тогда от лица народа делает заявление отец отрока. Он объясняет, что демон лишил отрока дара речи и ввергнул в падучую болезнь.

18. где ни схватывает его, повергает его на землю, и он выпускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его, и они не могли.

19. Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне.

20. И привели его к Нему. Как скоро бесноватый увидел Его,

дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену.

21. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства;

Подобно врачу, Христос спрашивает отца о том, как долго болеет его сын. Это делает Господь с той целью, чтобы привести отца к сознанию того, как тяжело положение его сына и как беспомощен он был доселе.

22. и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам.

Отец отрока не имеет достаточно сильной веры во Христа, хотя сам привел сына к Нему. Он говорит: *если что можешь...*

23. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему.

Тогда Господь внушает отцу необходимость веры в Него.

Если сколько-нибудь... Правильнее перевести: «что это значит: если сколько можешь?» (слово *веровать* в лучших кодексах не читается). Верующему все возможно, т.е. если имеешь настоящую веру, то получишь все, что тебе нужно, а не только «что-нибудь» или «сколько-нибудь».

24. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию.

Отец понял упрек, заключающийся в словах Христа, и стал исповедо-

ваться в своем маловерии, прося Христа подкрепить его в вере.

25. Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него.

26. И, вскрикнув и сильно сотрясши его, вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер.

27. Но Иисус, взяв его за руку, поднял его; и он встал.

28. И как вошел Иисус в дом, ученики Его спрашивали Его наедине: почему мы не могли изгнать его?

29. И сказал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста.

Принесшие больного, очевидно, предупредили народ, который только теперь стал собираться толпами ко Христу. Вот теперь-то, пред лицом целой толпы народа, Господь и нашел полезным совершить чудо исцеления отрока: толпа не должна думать, что это исцеление для Него представляется трудным, как было трудным оно для апостолов. Других причин, понуждавших именно теперь Христа к совершению исцеления, например, боязни пред фарисеями и книжниками, которые будто бы могли возбудить народ против Христа (еп. Михаил), — здесь не было.

30. Выйдя оттуда, проходили через Галилею; и Он не хотел, чтобы кто узнал.

31. Ибо учил Своих учеников и говорил им, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет.

32. Но они не разумели сих слов, а спросить Его боялись.

Ср. Мф. 17:22–23.

Евангелист Марк замечает, что Христос и этот раз проходил Галилеей неузнанным, потому что Его деятельность здесь уже приближалась к концу. Чудо, которое Он совершил после Преображения, было последним в Галилее. Народ должен отныне искать вразумления не у Христа, а у апостолов. Всё Свое время в это путешествие Христос посвящал подготовке учеников Своих к их будущей деятельности (учил их) и притом особенно внушал им мысль о Своей скорой насильственной смерти. Если в Мк. 8:31 Христос также говорил об ожидающей Его смерти, то там Он говорил об этом как о чём-то должном совершиться (*должно*), здесь же Он говорит о Своей смерти как о факте, который уже, можно сказать, готов совершиться (*Сын Человеческий предан будет*).

Они не разумели (ср. Мф. 17:23).

33. Пришел в Капернаум; и когда был в доме, спросил их: о чем дорогою вы рассуждали между собою?

34. Они молчали; потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше.

35. И, сев, призвал двенадцать и сказал им: кто хочет быть пер-

вым, будь из всех последним и всем слугою.

36. И, взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им:

37. кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня.

Ср. Мф. 18:1–5.

Евангелист Марк замечает, что эту беседу с учениками Христос держал в Капернауме. По всей вероятности, евангелист, упомянувший о Капернауме только в истории открытия деятельности Христа в Галилее (Мк. 1:21; 2:1), упоминает теперь об этом городе для того, чтобы намекнуть на то, что галилейская деятельность Христа пришла к концу. Господь, по представлению евангелиста Марка, хочет отдать последнюю честь дому Симона, где Он до сих пор всегда находил радушный прием.

Спросил их. Таким образом отсюда видно, что вопрос учеников, о котором сообщает евангелист Матфей (Мф. 18:1), был предварен вопросом, с которым обратился к ним Христос. Из Евангелия Марка видно, что ученики рассуждали друг с другом о том, кто из них выше. Молчание их свидетельствует о том, что они устыдились, поняв, что их разговор, который они вели между собой, все-таки известен Христу. Молчаливо они, так сказать, исповедали пред Ним свой грех.

Стих 35 ср. Мф. 20:26.

Обняв его. По более удостоверенному переводу: «взял его на руки».

Между стихами 36 и 37 замечается некоторая несвязанность. Именно в 37-м стихе речь идет, очевидно, о детях в переносном смысле, то есть о христианах, которые по смирению своему похожи на детей и вообще занимают в Церкви невидные места. А в 36-м стихе речь идет об обыкновенном ребенке. Вероятно, евангелист здесь сокращает речь Христа, Который, несомненно, объяснил апостолам, что под ребенком Он понимает людей смиренных. Так только и можно объяснить появление выражения: *одно из таких детей* (стих 37).

38. При сем Иоанн сказал: Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами.

39. Иисус сказал: не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня.

40. Ибо кто не против вас, тот за вас.

41. И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей.

Слушая речь Христа о снисхождении к людям, стоящим на первой ступени христианской жизни, апостол Иоанн вспомнил о недавнем случае, в котором ученики Христа поступили, по-видимому, противно основному воззрению, содержащемуся в только что приведенных словах Христа (стих 37).

Они запретили одному человеку изгонять бесов именем Христа, потому что этот человек, может быть, по причине некоторой боязливости не присоединялся к кругу учеников Христовых. Апостолы, так сказать, считали творение чудес во имя Христово своим личным преимуществом, и им было досадно, что кто-то чужой, не получивший, очевидно, полномочия от Христа, тем не менее творит такие же чудеса, как и они.

Христос внушает им, чтобы они, когда встретят этого чудотворца в другой раз, не повторяли своего поступка по отношению к нему. Такой человек не может вскоре стать во враждебные отношения ко Христу: он видит в Нем Посланника Божия. Затем Христос указывает на то, что в настоящем положении учеников, когда представители иудейского народа относятся ко Христу и апостолам явно враждебно, ученикам дорого уже одно то, если кто из народа не идет против них, — это значит, что такой человек им сочувствует в глубине души, иначе бы он, конечно, пошел за своими руководителями, книжниками и фарисеями. Раньше было дело другое. Тогда, когда сочувствие народа было на стороне Христа (Мф. 12:23), требовалось прямое следование за Христом, и кто был не с Ним, тот явно был настроен враждебно к Нему (Мф. 12:30). Наконец, если не лишится своей награды подавший ученику Христа чашу воды, то, конечно, гораздо больше имеет права на награду и, следовательно, более имеет права пользоваться чудесными

силами, принесенными на землю Христом, тот, кто творит чудеса во имя Его, т.е. прославляет Христа (ср. Мф. 10:42).

42. А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море.

43. И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый,

Христос продолжает прерванную речь об отношении, в каком должны стоять апостолы к слабым в вере (см. Мф. 18:5–6).

44. где червь их не умирает и огонь не угасает.

См. комментарии к Ис. 66:24.

Блаженный Феофилакт под «червем» и «огнем» понимает муки совести, которые будет чувствовать грешник после смерти. Эти муки будут продолжаться вечно.

45. И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки ее: лучше тебе войти в жизнь хромоту, нежели с двумя ногами быть ввержену в геенну, в огонь неугасимый,

46. где червь их не умирает и огонь не угасает.

47. И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную,

48. где червь их не умирает и огонь не угасает.

49. Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится.

50. Соль — добрая вещь; но если соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою.

Стихи 49–50 представляют собой т.н. *sرخ interpretum*. Непонятно, почему Господь Своё учение о необходимости избегать соблазнов обосновывает указанием на осоление всякого каким-то огнем и всякой жертвы — солью. Ввиду невозможности дать естественное объяснение этому тексту, находящемуся только у евангелиста Марка, некоторые ученые (например, Кёнке в *Beiträge z. Förder. Th.* 1908, 1) делают такое исправление данного места. Они переставляют слова 50-го стиха в начало 49-го на место выражения *ибо всякий огнем осолится*, которое этим ученым кажется неподлинным. Таким образом, 49-й стих имеет такой вид: «соль — добрая вещь, ибо (см. Лев. 2:13) всякая жертва осолится солью». Профессор Богдашевский, однако, находит эту новую попытку толкования ни к чему не ведущей, так как при ней остается невыясненной связь 49-го стиха с 48-м, и притом не имеющей основания в наиболее достоверных списках Евангелия, в которых наиболее принятым является наш вид 49-го стиха. По мнению профессора Богдашевского, мысль, заключающаяся в 48-м и 49-м стихах, может быть выражена таким образом. «Не бойтесь, — говорит Христос, —

духовного самоотречения. Для избежания соблазнов не щадите ни одного члена своего тела, соблазняющего вас, ибо путь верного Моего ученика, как истинной духовной жертвы Богу, есть путь осоления огнем, т.е. огнем самопожертвования, самоотречения, духовного очищения. Нужно вообще иметь «соль» в себе, т.е. христианский дух, христианское всегдашнее настроение, христианские принципы веры и жизни, и раз эта «соль» потеряет в нас силу, мы уже не можем воздействовать на других. Не будет между нами и мира, и мы будем спорить, кто больше из нас» («Труды Киевской Духовной Академии», 1909, июль — авг., с. 485–487). С таким толкованием можно вполне согласиться: нужно только поставить 49-й стих в связь со всем отделом стихов 37–48.

В самом деле, очень правдоподобно, что Господь в конце речи о соблазнах возвратился к основному Своему пункту — о необходимости смирения для Его учеников — и для доказательства этой необходимости указал на то, что Его ученики должны идти к совершенству путем разных испытаний. Только мы предпочли бы так выразить мысль стихов 49–50: «Что вам бояться пожертвовать какой-либо привязанностью? (ср. Мф. 5:29). Ведь никому из Моих последователей не избежать огня страданий, которые Бог будет посылать им для того, чтобы они могли закалиться в добродетели. Ведь не напрасно еще в Ветхом Завете всякая жертва осолялась солью — это имело особое духовное значение,

так как соль придавала известный вкус жертвенному мясу. Так и в Христовых последователях должна храниться соль самоотвержения, без которой им не найти благоволения у Бога. Если это самоотвержение исчезнет, то христианская жизнь упадет. А имея самоотвержение, христиане будут способны иметь и мир между собой, не превозносясь друг перед другом своими преимуществами».

ГЛАВА 10

- 1–12. Удаление Христа из Галилеи по направлению к Иерусалиму. Вопрос о нерасторжимости брака.*
— 13–16. Благословение детей.
— 17–27. Разговор с больным юношей и с учениками о богатстве и о Царстве Небесном.
— 28–31. О награде за последование Христу. — 32–34. Восхождение Христа в Иерусалим на смерть, за которой должно последовать Воскресение. — 35–40. Просьба сынов Зеведеевых. — 41–45. Наставление ученикам о смирении.
— 46–52. Исцеление слепого при выходе из Иерихона.

1. Отправившись оттуда, приходит в пределы Иудейские за Иорданскою стороною. Опять собирается к Нему народ, и, по обычаю Своему, Он опять учил их.

См. Мф. 19:1.

Евангелист Марк отмечает, что Христос после довольно долгого промежутка (ср. Мк. 9:30) снова начал учить целые народные массы, которые следовали за Ним (ὄχλοι).

2. Подошли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою?

3. Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей?

4. Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться.

5. Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь.

6. В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их.

7. Посему оставит человек отца своего и мать

8. и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть.

9. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

10. В доме ученики Его опять спросили Его о том же.

11. Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее;

12. и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует.

Разговор о нерасторжимости брака у евангелиста Марка в общем представляет собой повторение того, что содержится в Евангелии Матфея (Мф. 19:3–12). Только некоторые изречения Христа у евангелиста Марка представлены на иных местах, чем у Матфея.

Позволительно ли разводиться мужу с женою? (стих 2) Евангелист Марк передает вопрос фарисеев без прибавления, имеющегося в Евангелии Матфея: *по всякой причине* (Мф. 19:3). Можно думать, что он делает это для того, чтобы поставить вопрос не на иудейскую, а на христианскую почву. Он имел в виду своих читателей-христиан из язычников, которых, несомненно, интересовал вопрос о позволительности развода в христианстве.

Он сказал им... (стих 3). Евангелист Матфей передает дело так, что Христос сначала обратил внимание фарисеев на райский закон о браке, а потом на закон Моисеев, между тем Марк передает указания Христа в обратном порядке. Очевидно, оба евангелиста хотели передать только сущность беседы Христа с фарисеями, не держась строго хронологического порядка.

В доме ученики Его опять спросили Его о том же (стих 10). В доме к Господу обратились теперь с тем же вопросом, что и фарисеи (такой смысл имеет слово *опять*: ученики раньше не спрашивали Христа о разводе...), ученики Христа.

Если женщина разведется... Так как апостол Марк писал свое Евангелие для христиан из язычников, а среди римских язычников бывали случаи, что и женщины разводились со своими мужьями, то он и удержал из речи Христа упоминание об этом случае, какого не упоминает евангелист Матфей. Вообще евангелист Марк

имел в виду общехристианские интересы, и потому у него почти всегда наставления Христа имеют более общее приложение.

13. Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих.

14. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие.

15. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него.

16. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их.

См. Мф. 19:13–15.

Евангелист Марк говорит, что детей ко Христу *приносили*. Это указывает, что под «детьми» он понимает младенцев в самом раннем возрасте. От «прикосновения» ко Христу дети, по верованию приносивших их, должны были получить здоровье (ср. Мк. 1: 41; 3:10).

Вознегодовал Христос на учеников ввиду их непонимания того, что и дети не должны быть исключаемы из числа членов Царствия Божия.

Кто не примет Царствия Божия как дитя, т.е. кто не примет сейчас проповеди о грядущем Царстве с детской доверчивостью, кто не уверует всем сердцем во Христа.

Тот не войдет в него, т.е. в будущее славное Царство Божие, которое откроется в конце времени.

И, обняв их... Правильнее: Он брал их на руки, возлагал на других Свои руки и благословлял их.

Это место издревле справедливо признавалось основным пунктом в доказательствах, приводимых в пользу обычая крестить и младенцев.

17. Когда выходил Он в путь, подбежал некто, пал пред Ним на колени и спросил Его: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?

18. Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог.

19. Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать.

20. Он же сказал Ему в ответ: Учитель! все это сохранил я от юности моей.

21. Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал ему: одного тебе недостает: пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест.

22. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение.

23. И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!

24. Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им

в ответ: дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!

25. Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие.

26. Они же чрезвычайно изумлялись и говорили между собою: кто же может спастись?

27. Иисус, возрев на них, говорит: человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу.

См. Мф. 19:16–26.

Евангелист Марк в этом разделе восполняет рассказ Матфея. Он сообщает, что *некто* (у Матфея — *юноша*) подбежал ко Христу и пал пред Ним на колени, свидетельствуя этим о своем искреннем желании узнать от Христа всю правду по занимавшему его вопросу и о своем доверии ко Христу.

Не обижай (стих 19). Это выражение, по всей вероятности, представляет в кратком виде содержание 10-й заповеди, где речь идет о разных обидах, причиняемых людьми своим ближним.

Взглянув на него, полюбил его (стих 21). Христу угодна была жажда, с которой юноша стремился к достижению истины, его стремление заглянуть в глубину закона, не ограничиваясь его внешним, буквальным, исполнением.

Одного тебе недостает. Чего же? Под этим «единым» нельзя понимать то, что перечисляет Христос далее:

продажу имущества, раздачу нищим и последование за Христом, потому что это уже не одно, а три дела. По контексту речи лучше всего здесь видеть обозначение покаяния или обращения, подобно дитяти, к Христу.

Взяв крест. Ср. Мк. 8:34, впрочем, в лучших кодексах этого выражения нет.

Как трудно надеющимся на богатство... (стих 24). В лучших кодексах слов *надеющимся на богатство* не имеется (Тишпендорф, 8 изд.). Господь говорит, что доступ в Царство Небесное труден вообще.

28. И начал Петр говорить Ему: вот, мы оставили все и последовали за Тобою.

29. Иисус сказал в ответ: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия,

30. и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной.

31. Многие же будут первые последними, и последние первыми.

См. Мф. 19:27–30.

Евангелист Марк точнее определяет награду, ожидающую верных последователей Христа. Он говорит, что эта награда двоякая — временная и вечная (Матфей говорит только о «вечной» награде, в будущей жиз-

ни). Здесь верующий получит во сто раз больше всего того, от чего он ради Христа отказался, а там, за гробом жизнь вечную или вечное блаженство. Конечно, под новыми «домами», «отцами», «братьями» и т.д. нужно понимать духовные блага и связи, которые пошедший за Христом и разорвавший для этого связи с своими родными по плоти находит в новой жизни. Однако Христос прибавляет, что христиане в то же время должны претерпеть и гонения (*среди гонений*), от преследований врагов они не будут избавлены в этом веке (*ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*). В упоминании о получении наград на земле нет упоминания о возмещении разлуки с «женой». Блаженный Феофилакт сообщает, что нечестивый Юлиан нарочно вставлял здесь и такое упоминание, как бы обвиняя христиан в том, что они могут, по учению их Спасителя, иметь сколько угодно жен, расставшись с женами, которых они имели, будучи язычниками. Господь таким образом намеренно не упомянул, не повторил этого выражения «жену» в обещании награды. Об исполнении пророчества Христова относительно земных наград последовательно Христа можно читать Деян. 2:44 и сл.; 4:32, 37; Рим. 16:13; 1 Тим. 5:2 и в др. местах апостольских посланий, где, например, старцев рекомендуется почитать как отцов, старых женщин — как матерей и т.д.

32. Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе.

Подозвав двенадцать, Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним:

33. вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам,

34. и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет.

См. Мф. 20:17–19.

Евангелист Марк замечает, что, когда Христос и апостолы восходили в Иерусалим, где Христу предлежало вкусить мученическую смерть, Христос шел *впереди* апостолов, как бы ободряя их, а те *ужасались*, т.е. были в чрезвычайном удивлении пред Его смелостью.

И, следуя за ним, были в страхе. По лучшему чтению: и те, которые следовали (*οἱ ἀκολουθοῦντες*), т.е. люди, сочувствовавшие Христу (не апостолы) и шедшие с Ним в Иерусалим. Они очень боялись, слыша речи Христа об ожидающей Его в Иерусалиме смерти.

Оплюют Его — в знак презрения ко Христу (Мф. 26:67).

35. Тогда подошли к Нему сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн и сказали: Учитель! мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим.

36. Он сказал им: что хотите, чтобы Я сделал вам?

37. Они сказали Ему: дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей.

38. Но Иисус сказал им: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?

39. Они отвечали: можем. Иисус же сказал им: чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься;

40. а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано.

41. И, услышав, десять начали негодовать на Иакова и Иоанна.

42. Иисус же, подзвав их, сказал им: вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими.

43. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою;

44. и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом.

45. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

См. Мф. 20:20–28.

Евангелист Марк говорит, что с просьбой ко Христу обратились сами

сыновья Зеведеевы. Этим он разъясняет, что просьба их матери, о которой говорит евангелист Матфей, была вызвана внушением Иакова и Иоанна, которые сами стеснялись прямо обратиться ко Христу.

В славе Твоей (стих 37; см. Мф. 19:28)

46. Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося милостыни.

47. Услышав, что это Иисус Назорей, он начал кричать и говорить: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня.

48. Многие заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: Сын Давидов! помилуй меня.

49. Иисус остановился и велел его позвать. Зовут слепого и говорят ему: не бойся, вставай, зовет тебя.

50. Он сбросил с себя верхнюю одежду, встал и пришел к Иисусу.

51. Отвечая ему, Иисус спросил: чего ты хочешь от Меня? Слепой сказал Ему: Учитель! чтобы мне прозреть.

52. Иисус сказал ему: иди, вера твоя спасла тебя. И он тотчас прозрел и пошел за Иисусом по дороге.

См. Мф. 20:29–34. Евангелист Марк упоминает только об одном слепце, а Матфей — о двух. Может

быть, Марк упомянул только о том из двух, который был более известен в христианской Церкви. Он поэтому, вероятно, называет его и по имени — Вартимеем. Можно полагать, что это имя составилось из двух слов: арамейского «вар», что значит «сын», и греческого «Тимей» — сокращения имени Тимофей. Сам же евангелист Марк и переводит это имя как обозначающее «сына Тимея».

Он сбросил с себя верхнюю одежду (стих 50). Верхняя одежда, довольно широкий плащ, мешал слепому бежать ко Христу.

Учитель (Раввун). Слепой употребляет такое выражение, которое в древнееврейской литературе имело особо высокий смысл и прилагалось почти всегда только к Богу.

Вера твоя спасла тебя (стих 52; ср. Мк. 5:34; Мф. 15:28).

ГЛАВА 11

1–11. Вход Господень в Иерусалим.

— 12–14. Проклятие смоковницы.

— 15–19. Очищение храма.

— 20–26. Разговор о засохшей смоковнице. — 27–33. О божественной власти Христа.

1. Когда приблизились к Иерусалиму, к Виффагии и Вифании, к горе Елеонской, Иисус посылает двух из учеников Своих

2. и говорит им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; входя в него, тотчас найдете привязанного молодого осла, на которого никто из людей не сажался; отвязав его, приведите.

3. И если кто скажет вам: что вы это делаете? — отвечайте, что он надобен Господу; и тотчас пошлет его сюда.

4. Они пошли, и нашли молодого осла, привязанного у ворот на улице, и отвязали его.

5. И некоторые из стоявших там говорили им: что делаете? зачем отвязываете осленка?

6. Они отвечали им, как повелел Иисус; и те отпустили их.

7. И привели осленка к Иисусу, и возложили на него одежды свои; Иисус сел на него.

8. Многие же постилали одежды свои по дороге; а другие резали ветви с дерев и постилали по дороге.

9. И предшествовавшие и сопровождавшие восклицали: осанна! благословен Грядущий во имя Господне!

10. благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних!

11. И вошел Иисус в Иерусалим и в храм; и, осмотрев все, как время уже было позднее, вышел в Вифанию с двенадцатью.

О входе Господнем в Иерусалим см. Мф. 21:1–11.

Евангелист Марк прибавляет (в 1-м стихе) к имени Виффагия еще имя Вифании. Может быть, он сделал это прибавление для того, чтобы почти неизвестное имя Виффагия (этого слова нет у Тишендорфа, 8-е изд.) разъяснить более известным именем Вифании. Это последнее селение (ныне

Эль-Азарие) было расположено по юго-восточному склону Масличной горы. Дорога в Иерусалим из Вифании вела, как и теперь, сначала в юго-западном, а потом в северо-западном направлении, между Масличной горой и горой Соболазна.

И тотчас пошлет его сюда (стих 3). По более достоверному чтению: «тотчас его посылает опять сюда». Из этого «опять» естественно выводить заключение, что молодой осел был животным, принадлежащим хозяину того дома, в котором Христос в настоящем случае находился. Он только на время был отдан какому-то соседу.

Привязанного у ворот, на перекрестке (стих 4). Точнее: «у ворот, близ самой дороги, которая шла мимо дома» (ἐπὶ τοῦ ὁδοῦ).

И привели осла (стих 7). По свидетельству Евангелия Марка как будто выходит, что Господь совершил вход в Иерусалим только на молодом осле: об ослице, о которой говорит евангелист Матфей, Марк не упоминает. Этим, однако, он не говорит, чтобы ее при шествии Христа не было. Он дает понять, что Господь ехал именно на молодом осле — ослица же могла идти рядом. При этом евангелист Марк замечает, что на этого молодого осла еще никто не садился (см. комментарии к Мф. 21:4–5).

Ветви с дерев (стих 8), точнее: «подстилки, сделанные из зелени, которая росла на поле» (στίβας κόψαντες ἐκ τῶν ἄγρων). Масличная гора в то время, как и теперь, была возделыва-

ема земледельцами, и на ней было немало растительности всякого рода.

Благословенно грядущее (во имя Господа — в лучших списках не имеется) царство отца нашего Давида! осанна в вышних! (стих 10). Это значит, что народ признавал Христа законным потомком Давидовым, в Котором и с Которым должно наступить всеми ожидаемое обетованное Царство. Читатели Евангелия Марка до сих пор несколько раз читали о «Царстве Божиим» (Мк. 1:14; 4:11; 9:1 и др.), которое должно скоро наступить (Мк. 1:15). Если же теперь народ называет приближающееся царство «Давидовым», то этим он хочет сказать, что Бог поставил Царем этого Божия Царства Иисуса, Которого слепой назвал Сыном Давидовым (Мк. 10:47), и что открытия этого Царства нужно ожидать в ближайшем будущем.

Осмотрев все... (стих 11). Согласно Евангелию Марка, Христос в день входа за поздним временем не приступал к учению, а только внимательно осмотрел все, что делалось в храме. Очевидно, по представлению Марка, чего-либо особенно важного в тот день не было сделано Христом, хотя евангелист Матфей запомнил некоторые чудеса, совершенные в тот раз Христом (Мф. 21:14).

12. На другой день, когда они вышли из Вифании, Он встал,

и, увидев издали смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней;

но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв.

14. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плодов авокаво! И слышали то ученики Его.

См. Мф. 21:18–19.

Ибо еще не время было собирания смокв. Это замечание евангелиста Марка имеет, несомненно, отношение только к ближайшему предложению: *ничего не нашел*. Он объясняет, почему Господь не нашел на смоковнице плодов: не наступило еще лето, когда поспевают плоды. Но в таком случае, почему же Господь проклинал дерево? Нет сомнения, что всё это происшествие имело символический смысл. Господь знал, что плодов на дереве нет, но эта смоковница против естественного порядка (в начале апреля, когда Господь проходил мимо смоковницы, на ней — и вообще на смоковницах — не бывает еще листвы) была украшена листьями. Вот это обстоятельство и подало повод Господу дать вразумление ученикам о подобном же обмане, какой представлял из себя тогдашний Иерусалим и величественное храмовое богослужение, которое только что накануне было предметом внимательного наблюдения Господа. Иерусалим и храм, как бы хочет сказать евангелист, не принесли желанных Христу добрых плодов, для этого еще не наступило время. Со временем и иудейство должно было принести плод веры. Теперь же ему предстояло

испить чашу гнева Божия и подвергнуться грозному проклятию Божию (ср. Мф. 23:28).

И слышали то ученики, т.е. понимали в смысл слов Христовых, который не мог быть для них непонятен после притчи о смоковнице, на примере которой Господь еще раньше изобразил им печальную судьбу иудейства (Лк. 13:6–9).

15. Пришли в Иерусалим. Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул;

16. и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь.

17. И учил их, говоря: не написано ли: «дом Мой домом молитвы наречется для всех народов»? а вы сделали его вертепом разбойников.

18. Услышали это книжники и первосвященники, и искали, как бы погубить Его, ибо боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его.

19. Когда же стало поздно, Он вышел вон из города.

См. Мф. 21:12–17.

Согласно Евангелию Марка, изгнание из храма торгующих Господь совершил в понедельник, а не в воскресенье, как выходит по Евангелию Матфея (и Луки). Можно думать, что евангелист Марк здесь нарушил хронологический порядок событий для

того, чтобы резче отделить само вхождение в Иерусалим как событие чрезвычайной важности. По крайней мере, свидетельство двух других синоптиков должно быть признано более точным, чем одного Марка.

И не позволял, чтобы кто пронес... Чтобы сократить путь, могли носить разные вещи через притвор, что было издревле осуждаемо еврейскими раввинами.

И учил их. Только один евангелист Марк делает это замечание, конечно, желая показать, что Господь, являясь строгим Судьей иудеев, в то же время не прекращал вразумлять их по Своей великой любви к ним.

О первосвященниках и книжниках — врагах Христа (ср. Мф. 21:15) — евангелист Марк замечает, что они *божались Христа, потому что весь народ удивлялся учению Его*. Этим евангелист дает понять, что враги Христа удерживаемы были в своих враждебных и злобных замыслах только тем благоговением, с каким слушал народ Христа.

Когда же стало поздно... Правильнее перевести: «когда же наступал вечер, Господь оставлял — по обычаю Своему — город».

20. Поутру, проходя мимо, увидели, что смоковница засохла до корня.

21. И, вспомнив, Петр говорит Ему: Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла.

22. Иисус, отвечая, говорит им:

23. имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: «поднись и ввергнись в море», и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет.

24. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам.

25. И когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши.

26. Если же не прощаете, то и Отец ваш Небесный не простит вам согрешений ваших.

См. Мф. 21:20–22.

Евангелист Марк передает более обширную речь Христа, чем та, которая имеется в Евангелии Матфея.

Веру Божию (стих 23), т.е. веру в Бога как Всемогущего, Который может сделать все, чего бы ни попросили ученики Христа. Речь здесь идет, может быть, о той чудодейственной вере, которая подавалась во времена апостолов некоторым христианам как особый дар Святого Духа (ср. 1 Кор. 13:2). Указанием на такую веру Господь утешает Своих учеников ввиду ожидающих их трудностей при проповедовании Евангелия.

Чего ни будете просить в молитве... (стих 24). Ученики при молитве о чем-нибудь должны верить, что они это получают. Можно сказать, что вера ставит молящегося в такое положение, когда он представляет себя уже

получившим от Бога все, о чем он молится, чего желает.

И когда стоите на молитве, прощайте... (стих 25). С другой стороны, стоящему (ср. Мф. 6:5 о стоянии во время совершения молитвы) на молитве необходимо быть проникнутым чувством прощения по отношению к своим оскорбителям. Иначе Бог не простит молящемуся и его вины пред Ним, а в таком случае он не может рассчитывать на услышание своего ходатайства о совершении какого-либо необычайного дела Божия (чуда). Ср. Мф. 6:14–15.

27. Пришли опять в Иерусалим. И когда Он ходил в храме, подошли к Нему первосвященники и книжники, и старейшины

28. и говорили Ему: какую властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это?

29. Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном, отвечайте Мне; тогда и Я скажу вам, какую властью это делаю.

30. Крещение Иоанново с небес было, или от человеков? отвечайте Мне.

31. Они рассуждали между собою: если скажем: с небес, — то Он скажет: почему же вы не поверили ему?

32. а сказать: от человеков — боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк.

33. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Тогда Иисус сказал им в

ответ: и Я не скажу вам, какою властью это делаю.

См. Мф. 21:23–27.

Ходил в храме (стих 27). Этими словами евангелист Марк обозначает, конечно, не простое хождение по храму, а беседы, которые вел здесь Христос с иудеями, и чудеса, которые творил. То и другое разумеют, конечно, и первосвященники, спрашивая, *какою властью* Христос делает *это*. Согласно Евангелию Марка, они спрашивали Христа обо всем Его образе действий — и об учении, и о чудесах.

ГЛАВА 12

1–12. Притча о злых виноградарях.

— **13–17. Ответ Господа фарисеям и иродиянам о дани Кесарю.**

— **18–27. Ответ Господа саддукеям по вопросу о воскресении мертвых.**

— **28–34. Самая важная заповедь.**

— **35–37. Христос — Сын и Владыка Давида. — 38–40. Речь против книжников и фарисеев.**

— **41–44. Две лепты бедной вдовы.**

1. И начал говорить им притчами: некоторый человек насадил виноградник и обнес оградой, и выкопал точило, и построил башню, и, отдав его виноградарям, отлучился.

2. И послал в свое время к виноградарям слугу — принять от виноградарей плодов из виноградника.

3. Они же, схватив его, били, и отослали ни с чем.

4. Опять послал к ним другого слугу; и тому камнями разбили голову и отпустили его с бесчестьем.

5. И опять иного послал: и того убили; и многих других то били, то убивали.

6. Имея же еще одного сына, любезного ему, напоследок послал и его к ним, говоря: постыдятся сына моего.

7. Но виноградари сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его, и наследство будет наше.

8. И, схватив его, убили и выбросили вон из виноградника.

9. Что же сделает хозяин виноградника? Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим.

10. Неужели вы не читали сего в Писании: «камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла;

11. это от Господа, и есть дивно в очах наших».

12. И старались схватить Его, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал притчу; и, оставив Его, отошли.

И начал говорить им притчами (стих 1). Согласно Евангелию Марка выходит, что Господь сказал первосвященникам и книжникам (*им*) несколько притчей. И евангелист Матфей, действительно, сообщает в параллельном разделе (Мф. 21:28–44; 23:1–14) три притчи. Ясно, что если в настоящем случае евангелист Марк приводит толь-

ко одну, то делает это ввиду большого сокращения повествования. Притча, избранная им (вторая у Матфея), является наиболее сильной. Точно так же из слуг, о которых говорит Матфей (Мф. 28:34), евангелист Марк упоминает об одном, вероятно, наиболее важном.

И выбросили вон (стих 8). Согласно евангелисту Матфею, они предварительно вывели сына из виноградника и потом уже его убили. И у Марка употреблено такое выражение (ἐξέβαλον αὐτόν), которое повсюду прилагается не к трупу, а к живому человеку (ср. Мк. 5:40; Лк. 8:54; Ин. 2:15). Таким образом, к этому выражению вначале нужно прибавить: «после того как предварительно» и весь 8-й стих нужно перевести так: «и, взяв его, убили, после того как предварительно выгнали его вон из виноградника».

Придет и предаст смерти... (стих 9). Эти слова евангелист Марк влагает в уста Господа, тогда как Матфей приписывает их слушателям Христа. Но можно и в Евангелии Марка эти слова считать ответом слушателей, поставив впереди них выражение: «и сказали».

И старались схватить Его... (стих 12). Первосвященники и книжники (так точнее следует передать мысль 12-го стиха) употребляли все средства к тому, чтобы захватить Христа, но в это время их охватил страх перед возможностью народного восстания из-за Христа. Причиной же их стараний было их понимание того, что выше-

приведенная притча была направлена против них.

13. И посылают к Нему некоторых из фарисеев и иродиан, чтобы уловить Его в слове.

14. Они же, придя, говорят Ему: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице, но истинно пути Божию учишь. Позволительно ли давать подать кесарю или нет? давать ли нам или не давать?

15. Но Он, зная их лицемерие, сказал им: что искушаете Меня? принесите Мне динарий, чтобы Мне видеть его.

16. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесаревы.

17. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. И дивились Ему.

См. Мф. 22:16–21.

18. Потом пришли к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения, и спросили Его, говоря:

19. Учитель! Моисей написал нам: «если у кого умрет брат и оставит жену, а детей не оставит, то брат его пусть возьмет жену его и восстановит семя брату своему».

20. Было семь братьев: первый взял жену и, умирая, не оставил детей.

21. Взял ее второй и умер, и он не оставил детей; также и третий.

22. Брали ее за себя семеро и не оставили детей. После всех умерла и жена.

23. Итак, в воскресении, когда воскреснут, которого из них будет она женою? Ибо семеро имели ее женою?

24. Иисус сказал им в ответ: этим ли приводитесь вы в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией?

25. Ибо, когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах.

26. А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова»?

27. Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Итак, вы весьма заблуждаетесь.

См. Мф. 22:23–33.

Этим ли приводитесь вы в заблуждение? (стих 24). Эти слова, приводимые только евангелистом Марком, лучше передать так: «тем ли, что вы передали выше (случай, изображенный вопрошателями), вы приводитесь в заблуждение, т.е. приходите к сомнению в воскресении мертвых? Но вы можете приходите в заблуждение, только не зная как следует Писания, которое вовсе не предназначено для упорядочения отношений будущей жизни, и не понимая, что сила

Божия может совершенно по-иному, чем здесь на земле, установить в будущей жизни все отношения между людьми».

28. Один из книжников, слыша их прения и видя, что Иисус хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей?

29. Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: «слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый;

30. и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею», — вот первая заповедь!

31. Вторая подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Иной большей сих заповеди нет.

32. Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Его;

33. и любить Его всем сердцем и всем умом, и всею душою, и всею крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв.

34. Иисус, видя, что он разумно отвечал, сказал ему: недалеко ты от Царствия Божия. После того никто уже не смел спрашивать Его.

См. Мф. 22:34–40.

Евангелист Марк в этом разделе несколько отличается от Матфея. Так, он говорит, что к Господу при-

ступил один из книжников, вслушавшийся в прения, которые вели между собой враги Христа (У Матфея он назван «законником из фарисеев»). Не говорит евангелист Марк, чтобы у этого вопрошателя были искусовые намерения (как сообщает Матфей). Может быть, в самом деле книжник, хотевший было искувить Христа, скоро отказался от своего намерения, почему евангелист Марк и не счел нужным упоминать о том намерении. Далее, заповедь о любви к Богу Марк предваряет словами известной еврейской молитвы («шма»), представлявшей собой повторение слов Моисея (Втор. 6:4). У евангелиста Марка эти слова Моисея являются основанием требования исключительной любви к Богу: Бог есть единственный Господь или Владыка, следовательно, Ему одному должна принадлежать вся любовь израильянина.

Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! (стих 32). Лучше слово «хорошо» относить к глаголу «сказал», потому что в Евангелии Марка нигде обращение «Учитель» не ставится на втором месте.

Больше всех всесожжений (стих 33; см. Ос. 6:6; 1 Цар. 15:22). Это прибавление было весьма важно для читателей Евангелия Марка, христиан из язычников, смущавшихся тем, что у них не было такого храма и такого торжественного культа, какой до 70 года имели иудеи.

Иисус, видя, что он разумно отвечал... (стих 34). Разумность ответа книжника сказала не только в его

согласии со словами Христа, но и в стремлении точно определить те способности, какими человек должен служить Богу. Именно (по лучшему чтению см. Тишендорф, 8-е изд.), он говорит, что Бога нужно любить сердцем, умом или разумением и силою: он ставит таким образом рассудок (ἡ σύνεσις)¹² как орудие любви к Богу, которая действительно должна быть вполне осмысленным подвигом, а не только делом чувства. Однако все же мало для вступления в Небесное Царство одного признания единства Божия и необходимости любви к людям. Нужно еще исполнять эту высшую заповедь: книжнику нужно подойти ко Христу не только как к Учителю, но и как к Спасителю, Который только и может подать ему силы, необходимые для исполнения той величайшей заповеди. А веры-то во Христа как в Мессию, очевидно, у него еще и не было.

35. Продолжая учить в храме, Иисус говорил: как говорят книжники, что Христос есть Сын Давидов?

36. Ибо сам Давид сказал Духом Святым: «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих».

37. Итак, сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын

ему? И множество народа слушало Его с услаждением.

См. Мф. 22:41–46.

В отличие от евангелиста Матфея, Марк речь Иисуса Христа изображает как монологическую. Христос здесь говорит народу о книжниках. Но книжники, несомненно, присутствуют при этом обращении Христа к народу, потому что евангелист Марк говорит, что Господь здесь «отвечал» (ἀποκρίθεῖς — стих 35; в русском переводе не точно — *продолжая учить*). Но кому же Он отвечал? Понятно, книжникам, которым, по сообщению евангелиста Матфея, Он предложил вопрос и которые ему высказали мнение о Мессии.

38. И говорил им в учении Своем: остерегайтесь книжников, любящих ходить в длинных одеждах и принимать приветствия в народных собраниях,

39. сидеть впереди в синагогах и возлежать на первом месте на пиршествах, —

40. сии, посядающие дома вдов и напоказ долго молящиеся, примут тяжчайшее осуждение.

См. Мф. 23:6, 7, 14.

Из обширной речи Господа против книжников и фарисеев, которую передает евангелист Матфей (Мф. 23), Марк приводит только несколько изречений, которыми характеризуется честолюбие, корыстолюбие и лицемерие фарисеев или, собственно, книжников, о которых говорил Господь, по сообщению евангелиста Марка. Для

¹² Христос (стих 30) употребил выражение διάνοια — менее выдвигающее момент здравого и точного рассуждения, чем σύνεσις.

читателей Евангелия Марка не представляла большого интереса вся обширная характеристика фарисейства, какая дана у Матфея.

В длинных одеждах ходили обыкновенно люди знатные.

В народных собраниях — на рынках (ἀγορὰς).

41. И сел Иисус против сокровищницы и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много.

42. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант.

43. Подозвав учеников Своих, Иисус сказал им: истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу,

44. ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое.

У евангелиста Матфея нет рассказа о бедной вдове, положившей в сокровищницу храма две лепты (этот рассказ есть у Луки — Лк. 21:1–4). Христос сидел *против сокровищницы*, т.е., вероятно, на дворе женщин, у церковной кружки (вопрос о том, что такое сокровищница, γαζοφυλάκιον¹³, еще не решен окончательно ис-

следователями Священного Писания). По обычаю, проходившие около кружки клали в нее пожертвования на нужды храма, причем богатые клали крупные деньги. Но вот подошла бедная вдова, которая положила *две лепты*, т.е. две самые мелкие медные монеты, которые составляли один *кодрант* (λεπτόν — греческая монета, кодράντης — римская quadrans; стоимость кодранта — 1/2 копейки; по-еврейски *лепта* называлась «прута»). Господь, имея в виду мнимое благочестие книжников — людей зажиточных, — о котором Он только что говорил, не преминул указать Своим ученикам на пример вдовы, которая отдала все, что имела, и которая поэтому своим пожертвованием возвысилась над богатыми, клавшими много больше, но все же жертвовавшими только самую малую часть своего достояния.

ГЛАВА 13

1–4. Беседа о разрушении Иерусалима, втором пришествии Христа и о кончине мира.

— 5–13. Повод к речи.

— 14–27. Время, предшествующее концу. — 28–32. Последние времена и наступление конца.

— 33–37. Увещания к бодрствованию.

1. И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания!

2. Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания? все

¹³ Слово это составлено из еврейского слова «газ» — сокровище, и греческого φυλάκιον — хранилище. Может быть, сокровищница представляла собой целый ряд комнат, потому что в древности при храме хранились иногда частные имущества, принадлежавшие вдовам и сиротам (2 Мак. 3:10).

это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне.

3. И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей:

4. скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда все сие должно совершиться?

См. Мф. 24:1–3.

Евангелист Марк здесь точнее, чем Матфей, изображает события. Один (а не все) ученик указал Христу на камни и здания храма. Четыре ученика, ближайšie ко Христу (а не все), обратились с вопросом ко Христу на горе Елеонской.

Камни, из которых был выстроен второй храм, были чрезвычайно велики: около 25 локтей в длину, 12 — в ширину, и 8 — в толщину.

Против храма. С горы Елеонской был хорошо виден весь храм.

Петр, и Иаков, и Иоанн и Андрей.

Как в начале открытой деятельности Христа (Мк. 1:16–20), так и при окончании ее евангелист Марк выводит на вид эти две пары братьев. Тогда они слушали весть, что время исполнилось и что Царство Божие приблизилось, теперь Христос возвещает им о будущей судьбе этого Царства.

Когда это будет, т.е. когда будет разрушен храм.

Какой признак, когда все сие должно совершиться? Апостолы, без сомнения, сливали в своем представлении разрушение храма с концом мира и открытием славного Царства

Божия. Поэтому-то они и говорят «*все сие*». Значит, в первом вопросе речь идет о времени наступления конца, во втором — о признаке, по которому можно ждать этот конец.

5. Отвечая им, Иисус начал говорить: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас,

Евангелист приводит речь Христа с сокращениями, но при этом сообщает и некоторые изречения, опускаемые Матфеем. (Мф. 24).

6. ибо многие придут под именем Моим и будут говорить, что это Я; и многих прельстят.

Это Я. Здесь Христос говорит не о том, что некоторые будут выдавать себя за возвратившегося Иисуса Христа, но о том, что они будут называть себя «Христами» или «Мессиями».

7. Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть, — но это еще не конец.

8. Ибо восстанет народ на народ и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это — начало болезней.

Смятения (ταραχαί) — только здесь. В Евангелии Матфея: *землетрясения*, т.е. различные потрясения в народной жизни, которые будут приводить в замешательство (корень ταραχή — ταρασσω — «привожу в замешательство»).

9. Но вы смотрите за собою, ибо вас будут предавать в судилищах и бить в синагогах, и перед правителями и царями поставят вас за Меня, для свидетельства перед ними.

Но вы смотрите за собою, т.е. не упускайте из виду сами себя, и не забывайте о своем назначении выступать проповедниками Евангелия.

Будут предавать... (см. Мф. 10: 17–18).

10. И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие.

Объясняя, каким образом очутятся апостолы на суде, Христос говорит, что прежде, т.е. до наступления «конца», понимаемого как разрушение Иерусалима (стих 7), Его ученики должны проповедовать Евангелие всем народам, и вот за эту-то проповедь они и будут привлекаемы к ответственности (ср. Мф. 24:14).

11. Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святый.

12. Предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их.

13. И будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется.

См. Мф. 10:19–22.

По всей вероятности, евангелист Марк правильнее, чем Матфей, поме-

стил эти слова Христа в Его эсхатологической беседе. К посланию учеников на проповедь, о которой говорит евангелист Матфей в 10-й главе, они не имеют приложения, апостолы в то время еще не были привлекаемы к суду правителей и царей.

14. Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы;

См. Мф. 24:15.

Замечательно, что у евангелиста Марка слово «стоящую» представляет собой причастие мужского рода и должно быть правильнее передано словом «стоящего» (ἑστῆκότα). Тут нет согласования с существительным, к которому относится это причастие (*мерзость* — по-гречески βδέλυγμα — среднего рода), и, несомненно, евангелист этим хотел что-то сказать. Что же? Очень может быть, что эта «мерзость» представлялась ему человеком, который выступит как противник Христа во святилище, как некоторый противобог или антихрист (ср. 2 Фес. 2: 3 и сл.). Он, конечно, — так должны были понять апостолы — явится в Иерусалиме, в Иерусалимском храме, который был истинным домом Бога (Ин. 2:16).

15. а кто на кровле, тот не сходи в дом и не входи взять что-нибудь из дома своего;

16. и кто на поле, не обращайся назад взять одежду свою.

17. Горе беременным и питающим сосцами в те дни.

18. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою.

19. Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет.

По-видимому, здесь речь идет о гонении, которое обрушится на верующих во Христа, но можно видеть здесь указания и на политические смятения, от которых будут очень страдать и иерусалимские христиане.

20. И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни.

Никакая плоть, следовательно, и верующие во Христа.

Но ради избранных, т.е. этих самых верующих во Христа, дни скорби будут прекращены, согласно с предвечным решением Божиим.

21. Тогда, если кто вам скажет: вот, здесь Христос, или: вот, там, — не верьте.

22. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных.

23. Вы же берегитесь. Вот, Я наперед сказал вам все.

24. Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего,

25. и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются.

26. Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою.

27. И тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба.

28. От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето.

29. Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях.

30. Истинно говорю вам: не преидет род сей, как все это будет.

31. Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

32. О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец.

О дне же том, или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец (стих 32; см. Мф. 24: 36). К словам, имеющимся у Матфея, евангелист Марк прибавляет выражение: *ни Сын*. Это выражение издавна возбуждало среди толкователей серьезные споры. Смущало оно именно потому, что в нем Сыну приписывается неведение, которое, однако, не может быть приписано Ему, как Лицу Божества.

Святитель Амвросий Медиоланский, не находя возможности примирить это выражение с высоким понятием о лице Сына Божия, полагал, что

это выражение вставлено в текст Евангелия Марка арианами, чтобы показать православным, что Христос — не Бог («О вере», кн. 5, гл. VI). Но такое предположение нельзя принять уже потому, что отцы Церкви, боровшиеся с арианами, несомненно, обличили бы их в этом искажении евангельского текста. Притом, собственно говоря, и у евангелиста Матфея включается такая же мысль, какая и в этом выражении, потому что и он говорит, что о времени наступления последнего дня знает только один Отец, следовательно, Сын не знает этого и по Евангелию Матфея. Поэтому если даже допустить, что предположение святителя Амвросия правильно, то все равно пришлось бы останавливаться с недоумением на Мф. 24:36. Другие отцы Церкви, не прибегая к таким опасным предположениям, старались объяснить это загадочное выражение тем, что Христос приписывал Себе «незнание» по Своей человеческой природе, почему к слову «Сын» прибавляли прилагательное «Человеческий» (свтт. Григорий Богослов, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский). Но с этим толкованием нельзя согласиться потому, что оно разделяет Христа, тогда как оба естества в Нем — и божеское, и человеческое — нераздельны в своих обнаружениях. Св. Софроний, прп. Иоанн Дамаскин восставали против еретиков VI века — агноитов, которые учили, что Христос, как человек, «кое-чего не знает». По мнению святителя Василия Великого (Творения, ч. 7, с. 159), это выражение нужно передать так: «не знал бы и

Сын, если бы не знал Отец, потому что от Отца дано Ему ведение». Но здесь, очевидно, уже изменяется через прибавления сам текст Евангелия...

Некоторые новейшие западные толкователи (у нас их мнению следует в своем «Толковом Евангелии» г. Гладков, см. с. 572, изд. 3-е) понимали это выражение как свидетельство о том, что назначение времени последнего Суда есть дело Отца и что такое назначение еще не состоялось... Но и с таким толкованием нельзя согласиться, потому что оно противоречит общехристианскому учению, которое признает, что судьбы мира предопределены Богом от века, что необходимо допустить при убеждении в Божественном всеведении.

Наконец, некоторые толкователи допускают, что Христос действительно не знал этого дня, потому что, согласно слову апостола Павла (Флп. 2: 7), был на земле в образе раба и жил как человек, т.е. самоограничил Себя в отношении к Своим Божественным свойствам и, в частности, к всеведению. Но и с таким мнением согласиться нельзя ввиду того, «что такие изречения, как: *все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27; ср. Лк. 10:22; Ин. 6: 46; 8:40), не позволяют приписать Сыну незнание времени паки пришествия и различать область ведения Отца от области ведения Сына... Затем, в силу ипостасного единения во Христе божества и человечества с сохранением личности божественной, нельзя говорить о каком-либо ограничении божественной природы воплотившегося Сына Божия». Так рассуждает

С. Саввинский в своей диссертации: «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя» (Киев, 1906, с. 115). Сам г. Саввинский, следуя мнению святителя Иоанна Златоуста, блаженных Иеронима, Августина, Феофилакта и др., понимает это незнание Сыном дня и часа «*парусии*» (от гр. ἡ παρούσα — «второе пришествие») не как «слабость неведения, а как воспитательное средство мудрого педагога». По словам указанных выше отцов, Господь как бы говорит, что Он хотя и знает, но не хочет открыть этот срок ученикам, потому что бесполезно им было знать об этом: знание, что до суда еще долго, сделало бы их нерадивыми в благочестии... Эта мысль точнее выражена Лагранжем (1911) в его комментарии на Евангелие Марка в следующих словах: Сын знает, но не имеет от Отца поручения сообщать, что знает, и в таком смысле «не знает». Сын не знает, следовательно, как посланный Отцом Мессия; это не входит в число Его полномочий — открывать людям время конца мира (с. 327).

33. Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время.

Увещание к бодрствованию (см. Мф. 24:42).

Слово «*молитесь*» в лучших новейших изданиях не читается.

Время (καιρός) может означать и отдельный момент, но обыкновенно имеет значение периода, эпохи (ср. Мк. 1:15). Отсюда видно, что апостолы не получили указания на какое-либо

определенное знамение, которое могло бы возвещать наступление последнего дня. Таким знамением не могло быть и разрушение храма. Вельгаузен даже высказывает мысль, что это место вставлено в Евангелие уже тогда, когда христиане увидели, что разрушение Иерусалима не повело вслед за собой разрушения мира. В этой мысли, конечно, верно только то, что вообще в Евангелии и именно в эсхатологической речи Христа вовсе и не были соединены эти два момента...

34. Подобно как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть и каждому свое дело, и приказал привратнику бодрствовать.

Христос предлагает здесь вторую притчу, параллельную первой, — о смоковнице (стих 28). Только здесь нет никакого символа, а прямо дается увещание бодрствовать, чтобы не быть застигнутыми врасплох.

Подобно как бы... Стоящая здесь частица ὥς, несомненно, начинает собой притчу, как ὥσπερ γάρ в Мф. 25:14, и не имеет для себя соответствия ни в предыдущем, ни в последующем, так что получается одно только придаточное предложение без главного. Тем не менее, главное предложение ясно — оно должно быть взято из 33-го стиха, и с этим добавочным главным предложением получается такая притча: «Я призываю вас к бодрствованию, как человек, который уйдя (ἀπόδημος, в русском переводе неточно — *отходя*), оставил» и т.д. Апостолы и все верующие

изображаются здесь под видом слуг, получивших от своего ушедшего хозяина известную свободу действий (ἐξουσία, в русском переводе не совсем подходящее выражение — *власть*; власть — над кем?). Они должны бодро совершать свое назначение, какое даст им Христос. Особенно же бодрствовать должен привратник, к которому, собственно, и приравниваются прежде всего апостолы. Конечно, это не значит, что они доживут до второго пришествия: в их лице Христос обращается к христианам всех последующих поколений, которые всегда должны сохранять ожидание второго пришествия Христа на суд.

35. Итак бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру;

Нравственный урок излагается здесь в тех самых выражениях, из каких состоит и самая притча, так что целое получает печать аллегии. Хозяин дома — Сам Христос.

Вместо того чтобы определить время по «стражам» (как делает евангелист Лука, — Лк. 12:38), Марк употребляет ходившие в народе обозначения времени: вечер — от 6 до 9 часов, полночь — точнее, самая ночь — от 9 до 12, пение петухов — от 12 до 3 часов утра, и утро — от 3 до 6 час. Таким образом, указанные выражения охватывают все ночное время, которое, собственно, есть время сна. Но в это-то, по-видимому, время и следует ожидать возвращения хозяина дома.

36. чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими.

Здесь указывается цель бодрствования, как раньше, в 35-м стихе, было указано побуждение к бодрствованию. Вы должны бодрствовать, говорит Христос, чтобы господин, нежданно возвратившись, *не нашел вас спящими*. Состояние сна, конечно, принимается здесь в переносном смысле, как нравственное усыпление, как полное равнодушие к высшим вопросам души.

37. А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте.

Хотя эсхатологическая беседа, по представлению Марка (стихи 3–5), обращена только к четырем апостолам, тем не менее, она имела в виду всех верующих, как ясно сказано в этом стихе.

ГЛАВА 14

1–11. Замыслы врагов против Христа, помазание Иисуса в Вифании, уговор Иуды о предании Христа. — 12–16. Приготовление к пасхальной вечери.

— 17–25. Пасхальная вечеря.

— 26–31. Удаление Христа с учениками на Елеонскую гору.

Предсказание об отречении апостола Петра. — 32–42. Христос в Гефсимании. — 43–52. Предание Христа Иудой и взятие Его под стражу. — 53–65. Христос на суде в Синадриионе. — 66–72. Отречение апостола Петра.

1. Через два дня надлежало быть празднику Пасхи и опресноков.

И искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить;

Историю страданий и смерти Господа Иисуса Христа евангелист Марк вообще передает согласно с Матфеем. Однако в его рассказе есть некоторые особенности: Марк то короче, то обстоятельнее, чем Матфей, описывает входящие в этот раздел истории Христа события.

Через два дня... У Матфея — это слова Самого Христа (Мф. 26:1), у Марка — его собственное замечание, сделанное, конечно, согласно с изречением Христа.

Празднику Пасхи и опресноков (см. Мф. 26:18).

Взять Его хитростью... (см. Мф. 26:3–4).

2. но говорили: только не в праздник, чтобы не произошло возмущения в народе.

См. Мф. 26:5.

3. И когда был Он в Вифании, в доме Симона прокаженного, и возлежал, — пришла женщина с алабастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного и, разбив сосуд, возлила Ему на голову.

4. Некоторые же вознегодовали и говорили между собою: к чему сия трата мира?

5. Ибо можно было бы продать его более нежели за триста динариев и раздать нищим. И роптали на нее.

6. Но Иисус сказал: оставьте ее; что ее смущаете? Она доброе дело сделала для Меня.

7. Ибо нищих всегда имеете с собою и, когда захотите, можете им благотворить; а Меня не всегда имеете.

8. Она сделала, что могла: предварила помазать тело Мое к погребению.

9. Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала.

См. Мф. 26:6–13.

Евангелист Марк замечает, что миром было приготовлено *из нарда* — по-еврейски «*неред*» (Песн. 1:12; 4:13 и сл.), т.е. из цветка, растущего в горах Ост-Индии, принадлежащего к породе *valeriana*, в пядень длиной. Сок, из него добываемый, шел на приготовление особой ароматической жидкости, которая лучше всего выделялась в г. Тарсе и рассылась оттуда на продажу в маленьких алебастровых банках. *Чистого* (πιστικῆς), т.е. без посторонних примесей.

Разбив сосуд (стих 3). У банки, вероятно, было приспособление для наливания из нее мира, в виде горлышка, и женщина, не желая, не думая что-нибудь оставлять для своих нужд из находившегося в банке мира, прямо отбила горлышко и все содержимое банки вылила на голову Христа.

Триста динариев (стих 5) — около 60 рублей, что соответствует стоимости 1200 г серебра (динарий — 20 коп., т.е. 4 г серебра).

Роптали на нее (ἐνεβριζόντο, ср. Мк. 1:43) — очень рассердились на нее.

Сделала, что могла (стих 8), точнее: что получила, то сделала или отдала (ὃ ἔσχεν ἐποίησεν). Господь, кажется, здесь дает понять, что женщина отдала, пожертвовала для Него тем даром, какой сама получила перед этим.

10. И пошел Иуда Искарот, один из двенадцати, к первосвященникам, чтобы предать Его им.

11. Они же, услышав, обрадовались, и обещали дать ему сребренники. И он искал, как бы в удобное время предать Его.

См. Мф. 26:14–16.

Помазание Христа миром имело место *за шесть дней до Пасхи* (см. Ин. 12:1), и если Марк, как и Матфей, изображает его как будто совершившееся перед самым днем предательства Христа Иудой, то делает это для того, чтобы выявить всю гнусность поступка Иуды в противоположность любви, проявленной по отношению ко Христу женщиной, апостол Христа является предателем Его! Поэтому стих 10 и должен, собственно, следовать непосредственно за 5-м стихом рассматриваемой главы.

Днем предания или уговора Иуды с первосвященниками церковное предание полагает средю.

12. В первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху? мы пойдем и приготовим.

13. И посылает двух из учеников Своих и говорит им: пойдите в город; и встретится вам человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним

14. и куда он войдет, скажите хозяину дома того: Учитель говорит: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими?

15. И он покажет вам горницу большую, устланную, готовую: там приготовьте нам.

16. И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху.

См. Мф. 26:17–19.

Когда заколали пасхального агнца. Это евангелист Марк прибавляет для того, чтобы точнее обозначить для своих читателей, христиан из язычников, в какой именно день ученики приступили ко Христу. Одно выражение, «день опресночный» (Мф. 26:17), было недостаточно точно, потому что дни опресночные продолжались целую неделю (см. Исх. 12). Хотя, собственно говоря, опресночный первый день или Пасха начиналась только с вечера 14-го нисана, однако в просторечии и утро того дня, очевидно, уже называлось днем пасхальным или опресночным.

И встретится вам человек, несущий кувшин... Евангелист Марк, как и ранее (Мк. 11:2 и сл.), изображает здесь Христа как Владыку всего, обладающего даром прозрения.

И он покажет вам горницу... т.е. комнату, находящуюся наверху (ἀν-

ώραιον), комнату, устланную коврами и снабженную диванами, на которых возлежали во время трапезы.

Готовую, т.е. имеющую стол, и сосуды для приготовления пищи и для омовения, и подушки для сидения.

Очень вероятно, что дом этот принадлежал самому Марку и его матери, Марии, и что Марк принадлежал уже в то время к числу учеников Христа и присутствовал при совершении пасхи со Христом и апостолами (ср. стих 19).

17. Когда настал вечер, Он приходит с двенадцатью.

18. И, когда они возлежали и ели, Иисус сказал: истинно говорю вам, один из вас, ядущий со Мною, предаст Меня.

19. Они опечалились и стали говорить Ему, один за другим: не я ли? и другой: не я ли?

20. Он же сказал им в ответ: один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо.

21. Впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться.

22. И когда они ели, Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое.

23. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все.

24. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая.

25. Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием.

26. И, воспев, пошли на гору Елеонскую.

См. Мф. 26:20–30.

Ядущий со Мною (стих 18). Здесь дается намек на то, что предатель за трапезой находится поблизости ко Христу. Но кто он — это было еще неясно. Неясно было также и значение выражения «*предаст*». Если бы апостолы видели в нем указание на сознательное предание Христа Его врагам, то едва ли они стали бы спрашивать: «не я ли?» Может быть, они имели в виду какое-либо нечаянное действие, неосторожно вырвавшееся слово, которое могло послужить ко вреду их Учителя.

И другой: не я ли? (стих 19). Это выражение, находящееся только у евангелиста Марка, показывает, что, кроме 12 апостолов, которые задавали вопрос *один за другим* (εἷς κατὰ εἷς), за столом находились и некоторые другие лица, и вот один из этих последних (καὶ ἄλλος) и обратился к Господу с вопросом. То, что за столом действительно сидели и другие ученики, кроме 12-ти, и, быть может, даже Пресвятая Богоматерь, видно и из слов: *один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо*. Такого частного определения не было бы надобности

высказывать, если бы со Христом находились тогда только 12 апостолов...

Впрочем (стих 21) — неправильное выражение. Здесь в греческом тексте стоит частица ὅτι, употребляющаяся для причинной связи: «так как...». Поэтому весь стих 21 нужно передать следующим образом: «так как Сын Человеческий уходит, как о Нем написано, согласно с волею Бога, но так как, с другой стороны, тому человеку, через которого Сын Человеческий будет предан, предстоит горькая судьба, то лучше было бы тому человеку не родиться!».

Во всем этом повествовании евангелист Марк ни разу не называет Иуду по имени, предоставляя самим читателям сообразить, о ком идет речь. Иуда выступает только в 43-м стихе.

И пили из нее все (стих 23). Евангелист Марк упоминает об этом, вероятно, с той целью, чтобы показать, что и Иуда не был лишен вкушения Крови Господней (*все пили*).

27. И говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь; ибо написано: «поражу пастыря, и рассеются овцы».

28. По воскресении же Моем, Я предварю вас в Галилее.

29. Петр сказал Ему: если и все соблазняются, но не я.

30. И говорит ему Иисус: истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня.

31. Но он еще с большим усилием говорил: хотя бы мне надлежало и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. То же и все говорили.

См. Мф. 26:31–35.

Предварю вас в Галилее. По общепринятому взгляду, здесь понимается Северная Галилея, где Господь так долго проповедовал Евангелие (ср. Мф. 26:32). Есть, однако, у некоторых новейших толкователей воззрение, по которому здесь подразумевается небольшой округ (по-еврейски — «галила») селений около Иерусалима. О существовании такого округа говорится и в Ветхом Завете (Нав. 18:17; Иез. 47:8). В этот округ входила и Елеонская гора, и Вифания, где в последнее время перед страданиями Христос почти постоянно пребывал ночами со Своими учениками (Лк. 21:37). Туда и направлял взоры Своих учеников Христос. Там Он и являлся им по воскресении. Но такое воззрение противоречит сообщениям евангелиста Иоанна о явлении Христа в Северной Галилее при море Тивериадском.

Дважды пропоет петух. В первый раз петух поет около полуночи, во второй — перед наступлением утра. Петр отречется от Христа прежде, чем наступит утро нового дня — значит, в тот же самый день, в который он так уверял Христа в своей любви к Нему. При этом отречение будет произнесено трижды — с особенной силой...

32. Пришли в селение, называемое Гефсимания; и Он сказал

ученикам Своим: посидите здесь, пока Я помолюсь.

33. И взял с Собою Петра, Иакова и Иоанна; и начал ужасаться и тосковать.

34. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте.

35. И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей;

36. и говорил: Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты.

37. Возвращается и находит их спящими, и говорит Петру: Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час?

38. Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна.

39. И, опять отойдя, молился, сказав то же слово.

40. И, возвратившись, опять нашел их спящими, ибо глаза у них отяжелели, и они не знали, что Ему отвечать.

41. И приходит в третий раз и говорит им: вы все еще спите и почиваете? Кончено, пришел час: вот, предается Сын Человеческий в руки грешников.

42. Встаньте, пойдём; вот, приблизился предающий Меня.

См. Мф. 26:36–46.

Час сей (стих 35), т.е. роковой час страданий и смерти (ср. стих 41).

Авва (стих 36) — отец — слово арамейское, которое евангелист считает нужным перевести по-гречески ὁ πατήρ.

Симон! ты спишь? (стих 37). Вопрос был обращен прежде всего к Симону, который хвалился своей преданностью Христу.

Сказав то же слово (стих 39). Так кратко упоминает евангелист Марк о второй молитве Христа, а о третьей и вовсе не говорит, делая на нее только намек в словах: *и приходит в третий раз*. Евангелист Матфей подробно говорит обо всех трех молитвах Христа.

Кончено (стих 41) — правильнее: «довольно» (ἀπέχει), т.е. довольно спать (блж. Августин «О согласии евангелистов», III, 4).

43. И тотчас, как Он еще говорил, приходит Иуда, один из двенадцати, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и книжников и старейшин.

44. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его и ведите осторожно.

45. И, придя, тотчас подошел к Нему и говорит: Равви! Равви! и поцеловал Его.

46. А они возложили на Него руки свои и взяли Его.

47. Один же из стоявших тут извлек меч, ударил раба первосвященникова и отсек ему ухо.

48. Тогда Иисус сказал им: как будто на разбойника вышли вы

с мечами и кольями, чтобы взять Меня.

49. Каждый день бывал Я с вами в храме и учил, и вы не брали Меня. Но да сбудутся Писания.

50. Тогда, оставив Его, все бежали.

51. Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его.

52. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них.

См. Мф. 26:47–56.

Ведите осторожно (стих 44). Точнее, крепко, под крепким наблюдением (ἀσφαλῶς), чтобы Он как-нибудь не ускользнул.

Равви! Равви! (стих 45). Это двукратное обращение Иуды ко Христу представляет собой знак особого уважения (ср. Мф. 23:7).

Один юноша... (стих 51). Здесь содержится описание случая, бывшего во время взятия Христа. Об этом случае, именно о попытке воинов захватить одного юношу, разбуженного ночной тревогой и одетого только в легкое покрывало (σίνδωνα), сообщает только один евангелист Марк. Очень вероятно предположение, что здесь он передает случай, бывший именно с ним.

53. И привели Иисуса к первосвященнику; и собрались к нему все первосвященники и старейшины и книжники.

54. Петр издали следовал за Ним, даже внутрь двора первосвя-

щенникова; и сидел со служителями, и грелся у огня.

55. Первосвященники же и весь синедрион искали свидетельства на Иисуса, чтобы предать Его смерти; и не находили.

56. Ибо многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны.

57. И некоторые, встав, лжесвидетельствовали против Него и говорили:

58. мы слышали, как Он говорил: Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный.

59. Но и такое свидетельство их не было достаточно.

60. Тогда первосвященник стал посреди и спросил Иисуса: что Ты ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют?

61. Но Он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного?

62. Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных.

63. Тогда первосвященник, разорвав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей?

64. Вы слышали богохульство; как вам кажется? Они же все признали Его повинным смерти.

65. И некоторые начали плевать на Него и, закрывая Ему

лице, ударять Его и говорить Ему: прорекли. И слуги били Его по ланитам.

См. Мф. 26:57–68.

Петр... грелся у огня (стих 54). Точнее: «грелся у света» (τὸ φῶς). Огонь был зажжен, очевидно, для того, чтобы осветить двор. А может быть, разложен был огонь и для того, чтобы около него сторожа могли погреться, так как на Востоке ночи весной бывают очень холодные.

Свидетельства сии не были достаточны (стих 56), вероятно, потому, что не были согласны одно с другим.

Храм сей рукотворенный... (стих 58). Евангелист Марк точнее формулирует высказанное против Христа обвинение, чем Матфей. Очевидно, что здесь имеется искаженное повторение слов Христа, сказанных Им при первом выступлении в Иерусалимском храме: *разрушьте храм сей* (Ин. 2:19).

Тогда первосвященник стал посреди (стих 60). Процесс плохо двигался вперед, все свидетельства против Христа были не достаточно сильны и даже не согласны между собою. Поэтому первосвященник выступает «на средину» синедриона, намереваясь, как прежде фарисеи (Мф. 22:15), заставить Христа Самого проговориться о Своих намерениях и взглядах.

Опять первосвященник спросил (стих 61). Точнее: «спрашивал» (ἐπηρώτα — прошедшее время несовершенного вида), чем евангелист намекает, что вопросов Христу было на этот раз предложено немало.

Благословенного. Только здесь во всем Новом Завете называется так Бог¹⁴.

Разодрав одежды (стих 63), точнее: «нижние одежды» (ср. Мф. 5:40). В холодное время первосвященник мог иметь на себе две нижние одежды (по-гречески χιτῶνας — множественное число).

Когда первосвященник спросил Христа, Мессия ли Он, Сын Бога, то Христос дал прямой утвердительный ответ: *Я* (ἐγώ εἰμι; стих 62). Так ясно и прямо заявляет Христос о Своем высоком достоинстве только у евангелиста Марка, тогда как в Евангелиях Матфея и Луки Он говорит: *ты говоришь*, или: *вы говорите, что Я*. Новейшие критики поэтому не хотят признать подлинности этих слов Христовых у Марка, он, говорят, только один так передает ответ Христа, а двое других синоптиков изрекают этот ответ согласно друг с другом. Христос, продолжают критики, и не мог объявить о Своем Мессианском и Богочеловеческом достоинстве, так как первосвященник и Он имели совершенно различные представления о Мессии. Далее указывают на то, что Христос тогда еще не стал истинным Мессией и царем иудеев — таким Он сделался после Своего прославления. Наконец, это заявление считают противоречащим прежнему молчанию Христа о Своем высоком достоинстве.

¹⁴ Этот термин употреблялся раввинами, чтобы избежать употребления прямого имени Божия.

Но все эти возражения не имеют доказательной силы. Во-первых, нет ни малейшего основания ослаблять значение авторитета Евангелия Марка перед двумя другими евангелистами, а во-вторых, по мнению лучших знатоков греческого и еврейского языков, и те ответы, какие содержатся в Евангелиях Матфея и Луки, имеют также значение ответов утвердительных. Далее, Христос пришел к сознанию Своего высокого достоинства не после воскресения, а имел это сознание уже давно, оно проявилось в Нем, когда Он был еще 12-летним отроком. И потом, если первосвященник усмотрел в ответе Христа богохульство, то, значит, и он также соединял с понятием о Мессии понятие о Нем, как о Сыне Божиим. Наконец, неосновательно и то утверждение, будто бы в Евангелии Марка Христос везде изображается скрывающим Свое Мессианское достоинство, в этом Евангелии есть немало мест, в которых Христос является признающим Свое Мессианское достоинство.

66. Когда Петр был на дворе внизу, пришла одна из служанок первосвященника

67. и, увидев Петра греющегося и всмотревшись в него, сказала: и ты был с Иисусом Назарянином.

68. Но он отрекся, сказав: не знаю и не понимаю, что ты говоришь. И вышел вон на передний двор; и запел петух.

69. Служанка, увидев его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них.

70. Он опять отрекся. Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твоё сходно.

71. Он же начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите.

72. Тогда петух запел во второй раз. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня; и начал плакать.

См. Мф. 26:69–75.

На дворе внизу (стих 66). Евангелист здесь противопоставляет двор верхним комнатам дворца первосвященника, в которых производился суд над Христом. Он, так сказать, ставляет своих читателей спуститься из этих комнат вниз, во двор.

И вышел вон на передний двор (стих 68). Евангелист Марк здесь точнее определяет место второго отречения, чем Матфей (*когда же он выходил за ворота* — Мф. 26:71). Это было, так сказать, преддворие (τὸ προαύλιον), окружавшее дом первосвященника снаружи.

Служанка, увидев его опять... (стих 69). По-видимому, евангелист Марк говорит о той же служанке, о которой говорил выше (стих 66), тогда как Матфей прямо упоминает о «другой». Может быть, евангелист Марк, по свойственному ему стремлению к краткости речи, не упомянул, что теперь выступила уже другая служанка.

Галилеянин (стих 70; см. Мф. 26:73).

Клясться (стих 71), точнее: «проклинать» (ἀναθεματίζειν). О лице или предмете проклятия ничего не сказано, важно, что Петр дошел до проклятий.

И начал плакать (стих 72), точнее: и бросившись ниц, на землю лицом, плакал (ἐπιβόλῳ ἐκλαίεν).

ГЛАВА 15

1–15. Христос на суде у Пилата.

— *16–25. Насмешки над Христом, отведение Его на Голгофу, распятие.*

— *25–41. При Кресте. Смерть Христа.* — *42–47. Погребение Христа.*

1. Немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание и, связав Иисуса, отвели и предали Пилату.

См. Мф. 27:1–2.

Евангелист Марк во всем этом разделе (стихи 1–15) опять говорит только о самом выдающемся, предоставляя читателям самим пополнять недосказанное.

Немедленно. Суд над Христом нужно было покончить как можно скорее, потому что к вечеру все начальники-первосвященники и другие должны были вкушать пасху и начинался полный покой от всех занятий.

2. Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он же сказал ему в ответ: ты говоришь.

3. И первосвященники обвиняли Его во многом.

4. Пилат же опять спросил Его: Ты ничего не отвечаешь? видишь, как много против Тебя обвинений.

5. Но Иисус и на это ничего не отвечал, так что Пилат дивился.

6. На всякий же праздник отпускал он им одного узника, о котором просили.

7. Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство.

8. И народ начал кричать и просить Пилата о том, что он всегда делал для них.

9. Он сказал им в ответ: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?

10. Ибо знал, что первосвященники предали Его из зависти.

11. Но первосвященники возбудили народ просить, чтобы отпустил им лучше Варавву.

12. Пилат, отвечая, опять сказал им: что же хотите, чтобы я сделал с Тем, Которого вы называете Царем Иудейским?

13. Они опять закричали: распни Его.

14. Пилат сказал им: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее закричали: распни Его.

15. Тогда Пилат, желая сделать удобное народу, отпустил им

Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.

См. Мф. 27:11–26.

Обвиняли Его во многом (стих 3). В чем состояли эти обвинения см. Ин. 18:29 и сл.; Лк. 23:2.

На всякий же праздник (стих 6). Обычай освобождения преступников по случаю праздника, очевидно, не ограничивался только Пасхой (как и Матфей, Иоанн Богослов упоминает только о Пасхе, но не исключает возможности отпущения и в другие праздники — Ин. 18:39).

Варавва, со своими сообщниками... (стих 7). Евангелист Марк делает довольно обстоятельное замечание о Варавве. Это был какой-то заговорщик, составивший целую шайку бунтовщиков и даже во время восстания, им произведенного, совершивший убийство. А по закону Моисееву за убийство полагалась смертная казнь (Исх. 21).

И просить Пилата о том (стих 8), т.е. чтобы он сделал то, что всегда делал для них.

Царя Иудейского (стих 9). Так у евангелиста Марка Пилат называет Христа (ср. Мф. 27:17, где Пилат именует Иисуса «называемым Христом»), вероятно, для того, чтобы показать народу, как неестественно для него просить об умерщвлении их собственного царя, хотя, с точки зрения Пилата, и не имевшего законных оснований для своих претензий. Может быть, Пилат употреблял в споре с народом оба вы-

ражения — и «Христос», и «Царь Иудейский», почему евангелисты и разнятся здесь друг с другом.

Желая сделать угодное народу (стих 15). Это замечание евангелиста Марка дает характеристику Пилата как слабого правителя, который не мог настоять на своем, но из желания угодить толпе нарушил требование внутреннего голоса своей совести.

16. А воины отвели Его внутрь двора, то есть в преторию, и собрали весь полк,

17. и одели Его в багряницу, и, сплетши терновый венец, возложили на Него;

18. и начали приветствовать Его: радуйся, Царь Иудейский!

19. И били Его по голове тростью, и плевали на Него, и, становясь на колени, кланялись Ему.

20. Когда же насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, одели Его в собственные одежды Его и повели Его, чтобы распять Его.

21. И заставили проходящего некоего Кириянеянина Симона, отца Александра и Руфова, идущего с поля, нести крест Его.

22. И привели Его на место Голгофу, что значит: Лобное место.

23. И давали Ему пить вино со смирною; но Он не принял.

24. Распявшие Его делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять.

25. Был час третий, и распяли Его.

См. Мф. 27:27–34.

Отвели Его внутрь двора, то есть в преторию (стих 16). Евангелист Марк последним термином объясняет своим читателям не совсем понятное выражение «*внутрь двора*». Претория, или дворец прокуратора, находился в то время, вероятно, в замке Антония, около храмовой площади, к северо-западу.

И заставили проходящего... (стих 21). Евангелист Марк к заметке Матфея (Мф. 27:32) прибавляет, что Симон шел с поля и проходил мимо процессии, шедшей на Голгофу. Но что делал Симон в поле, евангелист не говорит. Может быть, он и не работал, а просто осматривал его, а может быть — и работал. В последнем случае придется предположить, что пасхальный покой еще не наступал. По общепринятому толкованию, Симон возвращался именно с работы... Затем евангелист Марк упоминает о том, что Симон был отцом Александра и Руфа. Очевидно, читателям Евангелия, римским христианам, оба эти лица хорошо известны и, быть может, Руф — это тот самый Руф, о котором апостол Павел упоминает в Послании к Римлянам (Рим. 16:13).

Вино со смирною (стих 23). Последнее вещество, будучи примешано к вину, сообщало ему одуряющие свойства. Господь потому не принял такого вина, что хотел умереть в состоянии полного сознания. У еванге-

листа Матфея мысль как будто несколько иная: Христос не хотел пить вина, смешанного с горькой желчью (Мф. 27:34), именно в силу дурного вкуса вина (ср. Пс. 68:22). Но тот и другой мотив непринятия Христом поднесенного Ему вина могли в настоящем случае совмещаться.

Был час третий (стих 25). Евангелист Марк не совсем точно определяет здесь час распятия; на самом деле это был 6-й час, как это видно из Евангелия Иоанна, написанного после Евангелия Марка, очевидно, с целью дополнить и исправить некоторые хронологические неточности, встречающиеся у синоптиков (Ин. 19:14). Поэтому некоторые древние толкователи, например, блаженный Иероним, говорили, что в Евангелии Марка произошла ошибка: переписчик вместо буквы Ϛ — «шесть», поставил букву γ — «три». Другие прибавляли к выражению «*час третий*» частицу ὥς — «как бы», «примерно». Но что Христос не мог быть распят в третьем, т.е. по-нашему в девятом часу утра, это, кажется, не требует и доказательств: так много событий совершилось до этого времени с «утра», когда первосвященники во второй раз собрались на совещание (стих 1).

26. И была надпись вины Его: Царь Иудейский.

27. С Ним распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую сторону Его.

28. И сбылось слово Писания: «и к злодеям причтен».

29. Проходящие злословили Его, кивая головами своими и говоря: э! разрушающий храм, и в три дня созидающий!

30. спаси Себя Самого и сойди со креста.

31. Подобно и первосвященники с книжниками, насмехаясь, говорили друг другу: других спасал, а Себя не может спасти.

32. Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем. И распятые с Ним поносили Его.

33. В шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого.

34. В девятом часу возопил Иисус громким голосом: Элои! Элои! лема савахфани? — что значит: Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

35. Некоторые из стоявших тут, услышав, говорили: вот, Илию зовет.

36. А один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить, говоря: постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его.

37. Иисус же, возгласив громко, испустил дух.

38. И завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу.

39. Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий.

40. Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия,

41. которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим.

См. Мф. 27:35–56.

И распяли Его (стих 25). Вместо этого выражения в некоторых кодексах стоит выражение: «и стерегли Его» (ἐφύλασσον αὐτόν). Так как о «распятии» Христа уже сказано в стихах 23–24, то лучшим представляется принять последнее чтение. Воины, следовательно, стерегли Христа, чтобы Его не похитили с креста Его друзья. Этим сообщением начинается у евангелиста Марка описание того, что случилось в то время, когда Господь висел на кресте.

И сбылось слово Писания... (стих 28). Во многих уважаемых кодексах этого стиха нет. Новейшие критики также считают несогласным с характером Евангелия Марка приведение исполнившихся пророчеств. Но можно думать, что 53-я глава книги Исаии, откуда взято это пророчество (Ис. 53: 12), хорошо была известна и христианам из язычников (ср. Деян. 8:32).

Э! (стих 29; по-гречески — οὐὲ, полатыни — vah) употреблено только здесь. Это восклицание насмешливое.

Боже мой! Боже мой!.. (стих 34). Если у евангелиста Матфея Христос

спрашивает словами псалма, для чего Бог оставил Его (ἵνα τι), то у Марка Его слова звучат как восклицание: «на что (εἰς τί) Ты меня оставил!» Это — восклицание горя: «до какого положения Ты довел Меня!»

Один... давал Ему пить, говоря... (стих 36). Согласно евангелисту Марку, этот воин повторял то, что говорили другие (Мф. 27:49). Таким образом, заставляя Христа пить противный уксус, он этим самым усиливал Его страдания и при этом указывал, что никакой Илия уже не защитит распятого от издевательств воинов и не спасет от смерти.

Сотник... увидев, что Он, так возгласив... (стих 39). Последнего слова «возгласив» не находится в очень многих уважаемых кодексах. Оно и действительно только затрудняет смысл речи, так как дает повод думать, что сотник был обращен к вере во Христа только его громким криком (κράζας). Между тем при сокращенном чтении мысль стиха понятна: на сотника подействовало то, что Христос «испустил дух так» (οὕτως ἐξέπνευσεν), т.е. при таких удивительных знамениях, как, например, тьма и землетрясение (Мф. 27:45, 54)¹⁵.

Иакова меньшего (стих 40) — правильное: «Иакова малого» (в греческом тексте поставлено μικρόν, а не νεώτερον).

Саломия. Евангелист Марк таким именем называет, очевидно, мать сынов Зеведеевых (Мф. 27:56), Иоанна и Иакова (ср. Мф. 20:20). Если принять во внимание Ин. 19:25, то можно заключить, что Саломия была сестрой Богоматери.

42. И как уже настал вечер, — потому что была пятница, то есть день перед субботою, —

43. пришел Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия, осмелился войти к Пилату, и просил тела Иисусова.

44. Пилат удивился, что Он уже умер, и, призвав сотника, спросил его, давно ли умер?

45. И, узнав от сотника, отдал тело Иосифу.

46. Он, купив плащаницу и сняв Его, обвил плащаницею, и положил Его во гробе, который был высечен в скале, и привалил камень к двери гроба.

47. Мария же Магдалина и Мария Иосиева смотрели, где Его полагали.

См. Мф. 27:57–61.

¹⁵ Г.А. Холмовский «Христианское чтение», 1910, янв., с. 41–42) находит неправильным перевод восклицания сотника, данный в нашем русском тексте. Согласно этому переводу сотник исповедал Христа «Сыном Божиим», т.е. Единородным, как показывает и то обстоятельство, что в нашем переводе эти оба слова напечатаны с прописных букв. Между тем едва ли возможно допустить, чтобы политеист-сотник сразу возвысился до такого понимания лица Иисуса Христа. Поэтому г. Холмовский переводит это восклицание так: «На самом деле этот человек был сын какого-нибудь бога!»

Потому что была пятница (стих 42). Евангелист Марк отмечает, почему Иосиф спешит совершить погребение Христа. Наступал уже вечер пятницы, оставалось лишь два-три часа до начала субботы, когда по закону нельзя уже было производить какие-либо работы, даже и снятие с креста. Кроме того, начало субботы было в этот год началом пасхального праздника, а это тем более заставляло спешить с окончанием всякой работы.

Знаменитый (стих 43) — правильнее: «человек состоятельный и уважаемый» (εὐσχήμων).

Член совета. Это выражение представляет собой отдельно стоящий эпитет. Оно обозначает члена Синедриона.

Ожидал Царствия Божия — Царства Мессии, но, вероятно, как славного, внешнего, политического царства. Важно, во всяком случае, то, что симпатизировали новому Учителю не только низшие классы народа, но и знатные люди.

Осмелился. Евангелист Марк один отмечает эту черту характера Иосифа. Бояться же он мог не столько Пилата, как своих же сотоварищей по Синедриону, которые, конечно, не простили бы ему заступничество за Христа, даже тогда, когда это заступничество касалось только права Христа на пристойное погребение.

Пилат удивился... (стих 44). Распятые иногда мучились на кресте по нескольку дней, и потому удивление Пилата естественно.

ГЛАВА 16

- 1–8. Воскресение Христа.*
 — *9–11. Явление воскресшего Христа Марии Магдалине и ее выступление перед ученикам с вестью о воскресении Христа.*
 — *12–13. Явление Христа двум ученикам и возвращение последними вести о воскресении в среде апостолов.* — *14–18. Явление Христа двенадцати апостолам и Его обетования для верующих.*
 — *19–20. Вознесение Христа и замечание о миссионерской деятельности апостолов.*

1. По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его.

2. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца,

3. и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба?

4. И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик.

5. И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись.

6. Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен.

7. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам.

8. И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись.

В повествовании о воскресении Господа Иисуса Христа евангелист Марк имеет некоторые особенности по сравнению с Матфеем. Он упоминает о трех женщинах, ходивших помазать тело Христа, а Матфей — о двух. Имена этих трех женщин те же, что названы в Мк. 15:40. Только вторая Мария названа не матерью Иакова, а просто Иаковлевой. Один евангелист Марк (да еще Лука) говорит, что женщины пошли для того, чтобы «помазать тело Христа ароматами», т.е. душистыми мазями, которые они купили по миновании субботы. Очевидно, хотели со своей стороны намастить тело Христа как можно больше, хотя, вероятно, знали, что об этом уже позаботился Иосиф, погребавший Христа. Тогда они этого сделать не успели, так как наступил уже субботний покой. Теперь же могли это сделать, так как к вечеру субботы разрешалось открывать лавки, начинался уже новый день.

И весьма рано... при восходе солнца (стих 2). Было так рано, что солнце еще только начинало восходить (ἀνατείλαντος — причастие настоящего времени, совершенно точно обозначающее очень раннее время, ср. Ин. 20:1; Лк. 24:1). Небо чуть забелелось (блж. Августин). Та же мысль выражена и евангелистом Матфеем в выражении: *на рассвете* (Мф. 28:1)¹⁶.

¹⁶ В начале апреля солнце в Иерусалиме восходит часу в 6-м (Лагранж).

Войдя во гроб (стих 5). Гробница представляла собой довольно большое помещение, куда можно было войти сразу двум-трем.

Юношу... т.е. Ангела (ср. Мф. 28:2).

На правой стороне. Это не тот Ангел, о котором упоминает евангелист Матфей: тот сидел на камне, отваленном от гроба и, значит, вне гроба.

Ужаснулись. Очевидно, вид Ангела в белом одеянии произвел ужас в женщинах. Может быть, евангелист хочет сказать, что их повергло в ужас и отсутствие тела Иисуса во гробе.

И Петру (стих 7). Это упоминание о Петре вполне естественно в Евангелии Марка, написанном со слов апостола Петра. Может быть, Ангел и действительно велел прежде всего или особенно сообщить о воскресении наиболее огорченному смертью Христа ученику.

Как Он сказал вам (см. Мк. 14:28). Господь сказал это Своим ученикам, но и женщины, очевидно, не были лишены надежды увидеть Его в Галилее.

Трепет и ужас (стих 8). Евангелист Марк вовсе не говорит о чувстве радости; которое, согласно Матфею, наряду со страхом, испытывали в это время мироносицы. Точно так же евангелист Марк оттеняет то обстоятельство, что они ничего никому не сказали по причине овладевшего ими страха. В этом он опять отличается от Матфея (Мф. 28:8). Разрешить это противоречие в сказаниях двух евангелистов, кажется, лучше всего тем соображением, что евангелисты имеют в виду

различных женщин: один говорит о тех, которые рассказали, другой — о тех, которые смолчали¹⁷.

9. Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов.

10. Она пошла и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим;

11. но они, услышав, что Он жив и она видела Его, — не поверили.

См. «О подлинности заключения к Евангелию Марка», с. 96.

Об этом явлении Христа Марии Магдалине не говорит и евангелист Матфей (а также и Лука). Только евангелист Иоанн с гораздо большими подробностями описывает его (Ин. 20: 11–18).

Сперва. Евангелист, очевидно, противопоставляет это явление двум, описываемым далее (стихи 12:14).

Из которой изгнал семь, т.е. очень много бесов. Вероятно, эта Мария за полученное ею исцеление сделала наиболее ревностной последовательницей Христа.

Бывшим с Ним. Значит не только апостолам, но и другим верующим (ср. Деян. 1:21).

Не поверили. Ясно, что апостолы опасались вдаться в заблуждение, так как женщины, с их точки зрения, не являлись достаточно твердыми свидетельницами истинности воскресения. Им могло представляться странным и то, почему Христос явился не им, а женщинам. С другой стороны, евангелист Марк дает понять, что неверие не осталось в душе апостолов как что-то постоянное, об этом говорит то обстоятельство, что он употребил здесь аорист (ἠλθίστησαν), показывающий, что действие, обозначаемое глаголом, не имело продолжения, а было, так сказать, временным (однократным).

12. После сего явился в ином образе двум из них на дороге, когда они шли в селение.

13. И те, возвратившись, возвестили прочим; но и им не поверили.

То, о чем здесь так кратко сообщает евангелист Марк, со всеми подробностями описывает Лука, — это явление Христа двум ученикам по пути в Эммаус (Лк. 24:13 и сл.).

В ином образе. Христос изменил Свой внешний вид (ἐτέρᾳ μορφῇ).

И им не поверили. Евангелист Марк оттеняет это новое проявление критицизма апостолов в отношении к свидетелям о воскресении Христа, вероятно, для того, чтобы показать, что если уже в конце концов апостолы уверовали в воскресение Христа, то эта вера была обоснована их собствен-

¹⁷ Годе делает предположение, что сообщение Марка (стих 8) и сообщение Луки (Лк. 24:9) относятся к различным моментам времени: первое — к самому первому моменту по возвращении мироносиц, а второе — к тому времени, когда явилась к апостолам Мария Магдалина.

ным опытом, что она не явилась в них чем-то пришедшим со стороны. Но как примирить с этим сообщением евангелиста Марка сообщение Луки, который говорит, что апостолы в это время уже веровали в воскресение Христа (Лк. 24:34)? Можно полагать, что апостолам показалось странным, как Господь одновременно мог явиться и в Иерусалиме, и по дороге в Эммаус. Они не могли понять, что Господь теперь имеет особое тело, отличное от прежнего, способное преодолевать границы пространства (ср. Лк. 24:37). В этом и состояло в настоящем случае их неверие...

14. Наконец, явился самим одиннадцати, возлежащим на вечери, и упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили.

15. И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари.

16. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет.

17. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками;

18. будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы.

Наконец (стих 14) — правильное: «позже» (ὅτερον). Это явление, бывшее во время трапезы учеников, ко-

нечно, было не последним. Но так как евангелист Марк хочет здесь закончить свое Евангелие, то он ко времени этого явления относит и те следующие слова Христа, которые Он высказал перед самой Своей разлукой с учениками на Елеонской горе. Об этом же явлении говорят Лука (Лк. 24:36–49) и Иоанн (Ин. 20:19–23).

Упрекал их за неверие, т.е. за то, что они не поверили вести о Его воскресении, сообщенной им женщинами и двумя учениками. Теперь же, конечно, апостолы являются уже верующими в воскресшего Христа.

Идите по всему миру... всей твари (стих 15). Первое слово, с которым здесь обращается Христос к апостолам, уничтожает те ограничения, которые Он ранее (Мф. 10:5) высказал относительно миссионерской деятельности апостолов. Отныне, по совершении искупления, весь род человеческий (тварь) призывается ко вступлению в Царство Христово (речи о «неразумной твари» здесь нет, как показывает употребленный здесь глагол *«проповедуйте»*: неразумной твари нельзя «проповедовать»).

Кто будет веровать... (стих 16). Во-вторых, Христос говорил апостолам об условиях спасения для тех, кто будет слушать их проповедь. Желаящие спастись на последнем суде (ср. Мк. 8:35; 10:26; 13:13–20) должны с верою принять предлагаемое им Евангелие и в знак своей веры во Христа принять крещение. Напротив, кто не уверует и, следовательно, не

примет крещения, тот навлечет на себя осуждение от Высшего Судьи и погибнет. Таким образом, главной задачей апостолов будет проповедовать людям и внедрять в них веру во Христа. О том, что они должны при этом крестить, прямо не сказано, но это должно подразумевать здесь. Ведь они и ранее уже совершали крещение (Ин. 4:2).

Уверовавших же будут сопровождать сии знамения... (стих 17). Апостолы по собственному опыту должны были знать, что уверовать в воскресшего Христа — дело нелегкое: они два раза обнаружили свое неверие в этот факт. Поэтому Господь обещает, в-третьих, посылать уверовавшим особые чудесные знамения, которые будут укреплять их в вере. Эти чудеса будут творить как апостолы, так и простые верующие. Последние же, видя, как творят чудеса их проповедники, будут убеждаться в истинности их послания Богом.

Именем Моим, т.е. Моей силой (ср. Мк. 9:38 и др.).

Новыми языками (ср. Деян. 10:46; 19:6; 1 Кор. 12:10), т.е. языками, которых ранее они не знали.

Братъ змей (стих 18). Пример этого см. в Деян. 28:3–6 и в истории Моисея (Исх. 4:2–4).

Смертоносное выпьют... По одним преданиям в Эфесе, по другим — в Риме апостол Иоанн Богослов был принужден гонителями христианства выпить кубок с ядом, который несколько не повредил его здоровью...

Возложат руки на больных (ср. Деян. 28:8 и сл.; Евр. 6:2; 1 Кор. 12:9; Иак. 5:14).

19. И так Господь, после беседования с ними, вознесся на небо и воссел одесную Бога.

20. А они пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями. Аминь.

После беседования с ними... Не тотчас после беседы за трапезой (стих 14), а спустя 40 дней по воскресении Своем Господь Иисус Христос вознесся на небо (см. Деян. 1:2–11) и воссел одесную Бога, т.е. и по вознесении Своем получил власть, равную с властью Бога Отца. Но через это Он сделался источником чудесных сил для Своих апостолов, которые пошли, согласно повелению Христа, проповедовать Евангелие по всему свету, совершая, где нужно, чудесные знамения (ср. 1 Кор. 1:6; 2:4).

О ПОДЛИННОСТИ ЗАКЛЮЧЕНИЯ К ЕВАНГЕЛИЮ МАРКА (Мк. 16:9–20)

Подлинность, т.е. принадлежность этого раздела евангелисту Марку, подвергается библейской критикой серьезному подозрению. Основания для такого подозрения следующие.

1. Этого раздела не имеется в таких уважаемых кодексах, как Синайский и Ватиканский, и некоторых армян-

ских, эфиопских и арабских переводах Евангелий. Точно так же Евсевий Кесарийский («Вопросы евангельские к Марину»: Eusebii Caesariensis, Quaestiones evangelicae ad Marinum, PG 22, с. 937, 19–33) говорит, что Евангелие от Марка во всех почти списках заканчивалось словами нашего 8-го стиха 16-й главы. То же почти свидетельствуют блаженный Иероним (письмо 120-е к Гедибии), святитель Григорий Нисский (2-я речь о Воскресении Христа) и некоторые другие.

2. Эти исторические основания подкрепляются и характером рассматриваемого отрывка. В нем критики вообще не находят характерных для евангелиста Марка выражений («тотчас», «опять») и, напротив, находят достаточно такого, что совершенно чуждо Марку в языке и изложении. Поэтому-то новейшие критики считают этот раздел неподлинным, а Тишendorf в 8-м издании своего Нового Завета совсем исключил этот раздел из текста.

Но вышеприведенные основания недостаточны для того, чтобы утверждать, что стихи 9–20 16-й главы Евангелия Марка представляют добавление, сделанное каким-либо другим лицом, а не самим Марком. Во-первых, спорный раздел имеется во всех древних греческих кодексах Нового Завета (исключая Синайский и Ватиканский), а также в древнейших переводах — сирийском Пешитто, древнеиталийском и Вульгате. Далее, о нем знает святитель Ириней (Ириней

Лионский, «Против ересей», III, 10, 6). Свидетельство же Евсевия, Иеронима и др. значительно ослабляется сообщением Виктора Антиохийского и многих бесед о том, что «палестинское Евангелие» имело этот раздел. Притом неестественно предположить, чтобы Евангелие Марка заканчивалось словами: *потому что* (женщины) *боялись*. Дело в том, что событие Воскресения Христова представляло собой, несомненно, самый важный факт евангельской истории. Между тем значительность этого факта очень бы ослаблялась, если бы евангелист Марк ограничился только приведением свидетельства Ангела женщинам и ничего бы не сказал о явлении Христа по воскресении всем Его апостолам. Затем. Для объяснения отсутствия заключения к Евангелию Марка можно допустить одно из двух — если, конечно, признать более правильным свидетельство тех кодексов, где этого заключения не имеется, — или что заключение это бесследно затерялось, или же что Марк не сделал такого заключения, скончавшись в то время, когда ему еще приходилось дописывать свое Евангелие. Но оба эти предположения неприемлемы. Против второго говорит церковное предание, согласно которому Марк, окончив свое Евангелие в Риме, оставил этот город и отправился в Александрию, и там проповедовал (Евсевий Кесарийский, «Церковная история», 11, 16 и др. писатели). Из этого предания мы видим, что древней Церкви чужда

была мысль о том, что Марк мог оставить свое Евангелие незаконченным. Что же касается первого предположения, то против него говорит невероятность такого окончания Евангелия, какое имеется в тех рукописях, где Евангелие кончается словами: «ибо они боялись». Но об этом сказано уже выше.

Что касается внутренних оснований, на которых основывает новейшая критика свое сомнение в подлинности последнего раздела Евангелия от Марка, то мы должны признать, что, действительно, не находим в этом разделе тех своеобразных черт стиля, какие вообще характеризуют евангелиста Марка, что здесь не встречается любимых Марком частиц «опять», «вдруг». Но нужно, с другой стороны, не упускать из внимания и того обстоятельства, что содержание этого раздела и не давало повода к употреблению указанных любимых Марком слов. Три явления Воскресшего изображены здесь в форме «лестницы», а эта форма Марку не чужда, и, с другой стороны, она требовала тех соединительных частиц (μετὰ ταῦτα и ὕστερον), которые он здесь употребляет вместо частицы «опять» (стихи 9, 12, 14). Также употребление глаголов ἀπιστεῖν и ἐφανερώθη, которые у Марка в других местах не встречаются, требуются здесь самим предметом повествования. Глагол ἀπιστεῖν мы находим также в Евангелии от Луки только в Лк. 24:11, 41, и глагол ἐφανερώθη в Евангелии от Иоанна только Ин. 21:1, именно в повество-

вании о явлениях Воскресшего. Глагол ἐθεάθη, также впервые употребленный здесь Марком (стих 11), является вполне точным обозначением созерцания людьми Воскресшего в Его прославленном теле. Трижды употребленный здесь Марком глагол πορεύεσθαι (стихи 10, 12, 15) также не может быть назван вполне чуждым Марку выражением, так как сложный глагол παρὰ πορεύεσθαι употребляется им нередко (Мк. 2:23; 9:30; 11:20; 15:29). Притом этот глагол πορεύεσθαι является во всех трех случаях вполне подходящим термином. Остальные выражения, не встречающиеся прежде у Марка, или и не могли быть ранее употребляемы евангелистом (например, γλώσσαις λαλεῖν κοινὰς, — стих 15), или же представляют собой крайне незначительное отступление от встречающихся у Марка выражений (например, κόσμον ἅπαντα, стих 15, ср. с ὅλον τὸν κόσμον в Мк. 15:36). Станным только представляется, что евангелист Марк употребляет в 9-м стихе выражение πρῶτη σαββάτου — *в первый день недели*, тогда как во 2-м стихе он употребляет о том же самом другое выражение τῇ μὲν σαββάτου. При этом выражение τὸ σαββάτου в смысле «недели» у него, да и в других Евангелиях, не встречается, за исключением Лк. 18:12. Но и эта странность может быть объяснена тем, что в том кругу верующих, к которому принадлежал Марк, могло уже войти в употребление слово σαββάτου в смысле «недели» и евангелист здесь употребил это, так сказать, новое вы-

ражение, тогда как во 2-м стихе употребляет другое, старое, параллельное выражение, которое, вероятно, употреблял апостол Петр, когда рассказывал Марку о Воскресении Христа.

Указывают еще на то, что евангелист упоминает об изгнании из Марии семи бесов (стих 9). «Зачем бы, — говорят, — Марку упоминать об этом, раз он уже сказал об этом прежде?» Но здесь это повторение весьма уместно. Евангелист хочет этим объяснить, почему Господь по Воскресении Своим явился именно, раньше чем другим, Марии Магдалине. Указывают затем на излишнюю краткость и неясность этого раздела. Но и раньше мы встречаем у Марка такое же краткое обозрение событий, именно, в рассказе о крещении и искушении Христа (Мк. 1: 9–13), который, однако, критикой не признается неподлинным. Говорят еще, будто бы заключение Евангелия дает впечатление повествования, совершенно не имеющего отношения к предшествующему, оно будто бы возникло совершенно независимо от стихов 1–8 16-й главы. Но выражение 9-го стиха: «восстав же» (*ἀναστὰς δέ*), напротив, говорит за то, что заключение писатель Евангелия намеревался поставить в связь с предыдущим. Он хочет сказать: «Доселе я говорил о Воскресении Христа, а теперь должен повествовать о Его явлениях».

С другой стороны, нельзя не отметить тех черт, имеющих в заключении к Евангелию Марка, которые являются характерными вообще для

всего Евангелия Марка. Так, в 9-м стихе евангелист опускает имя Иисус, как делает он и в других местах (Мк. 1:21; 2:1, 23; 3:1), называет учеников и последователей Христа: *τοὺς μετ' αὐτοῦ ὑπομένουσ* (стих 10), что напоминает собой выражение: *οἱ παρ' αὐτοῦ* (Мк. 3: 21), описывает порицание Христом «жестокосердия» учеников (стих 14), согласно с Мк. 6:52; 7:18; 13:17 и сл.

Трудно сказать что-нибудь веское по вопросу о том, каким образом могло случиться то обстоятельство, что во многих древних кодексах заключение к Евангелию Марка оказалось опущенным. Может быть, некоторые переписчики намеренно его опустили, соблазняясь теми же соображениями, какие выставляет и новейшая критика...

Нужно заметить, что в некоторых древних кодексах вместо нашего заключения имеется более сокращенное, которое гласит: «а все, что им (женщинам) поручено было, они возвестили вкратце Петру и его сотоварищам. Потом же явился Иисус и послал Сам от восхода (солнца) до запада чрез них (т.е. через апостолов) святую и непрестающую проповедь о вечном спасении. Аминь». Есть еще краткое заключение к Евангелию Марка в сочинении блаженного Иеронима «Против Пелагия» (II, 15), представляющее собой продолжение 14-го стиха 16-й главы. Апостолы в этом заключении на упрек Господа в недостатке веры указывают на силу сатаны, от которого и просят Христа освободить их. Та же

мысль проведена в памятнике христианской письменности, найденном в Египте в 1907 г. и известном под именем $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$. Здесь Христос в добавление к вышеприведенному у Иеронима го-

ворит апостолам, что Он скоро поразит все враждебные силы... Понятно, что все эти заключения не имеют за себя никаких достаточных свидетельств в церковном предании.



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

*или комментарии
на все книги Св. Писания*

Ветхого и Нового Завета

под редакцией
проф. А.П. Лопухина

НОВЫЙ ЗАВЕТ

том I

ЕВАНГЕЛИЕ

ОТ

ЛУКИ

ВВЕДЕНИЕ

ЛИЧНОСТЬ ПИСАТЕЛЯ ЕВАНГЕЛИЯ

Евангелист Лука, по сказаниям, сохранившимся у некоторых древних церковных писателей (Евсевия Кесарийского, Иеронима, Феофилакта, Евфимия Зигавина и др.), родился в Антиохии. Имя его, по всей вероятности, представляет собой сокращение римского имени Луцилий. Был ли он по происхождению иудей или же язычник? На этот вопрос отвечает то место из Послания к Колоссянам, где апостол Павел отличает Луку от обрезанных (Кол. 4:11–14) и, следовательно, свидетельствует о том, что Лука был родом язычник. Можно с уверенностью предположить, что, прежде чем вступить в Церковь Христову, Лука был иудейским прозелитом, так как он очень хорошо был знаком с иудейскими обычаями. По своей гражданской профессии Лука был врачом (Кол. 4:14), а церковное предание, хотя и довольно позднее, говорит, что он занимался и живописью (Никифор

Каллист Ксанфопул «Церковная история»). Когда и как он обратился ко Христу — неизвестно. Предание о том, что он принадлежал к числу 70 апостолов Христовых (Eriphanius, *Adversus haereses*, LI, 12 и др.), не может быть признано заслуживающим доверия ввиду ясного заявления самого Луки, который не включает себя в число свидетелей жизни Христа (Лк. 1:1 и сл.). Он выступает в первый раз спутником и помощником апостола Павла во время второго миссионерского путешествия Павла. Это имело место в Троаде, где, может быть, до этого и жил Лука (Деян. 16:8 и сл.). Затем он был с Павлом в Македонии (Деян. 16:10 и сл.) и, во время третьего путешествия, в Троаде, Милете и других местах (Деян. 24:23; Кол. 4:14; Флм. 1:24). Он сопровождал Павла и в Рим (Деян. 27:1–28; ср. 2 Тим. 4:10). Затем сведения о нем прекращаются в Писаниях Нового Завета и только сравнительно позднее предание (Григорий Богослов) сообщает о его мученической кончине; его мощи, по свидетельству Иеронима

(De viris illustribus, VII), при императоре Констанции перенесены были из Ахеи в Константинополь.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

По сообщению самого евангелиста (Лк. 1:1–4), Евангелие свое он составил на основании предания очевидцев и изучения письменных опытов изложения этого предания, стремясь дать сравнительно подробное и правильно упорядоченное изложение событий евангельской истории. Те труды, какими пользовался евангелист Лука, составлены были на основании апостольского предания, но, тем не менее, они казались ему недостаточными для той цели, какую он имел при составлении своего Евангелия. Одним из таких источников, может быть даже главным источником, послужило для евангелиста Луки Евангелие Марка. Говорят даже, что огромная часть Евангелия Луки находится в литературной зависимости от Евангелия Марка (это именно доказывал Вейс в своем труде о Евангелии Марка посредством сличения текстов этих обоих Евангелий).

Некоторые критики пытались еще поставить Евангелие Луки в зависимость от Евангелия Матфея, но эти попытки оказались крайне неудачными и в настоящее время уже почти не повторяются. Если о чем и можно сказать с уверенностью, так это о том, что в некоторых местах евангелист Лука

пользуется источником, который сходится с Евангелием Матфея. Это нужно сказать преимущественно об истории детства Иисуса Христа. Характер изложения этой истории, сама речь Евангелия в этом разделе, очень напоминающая собой произведения иудейской письменности, заставляют предположить, что Лука здесь пользовался иудейским источником, который стоял довольно близко к истории детства Иисуса Христа, излагаемой в Евангелии Матфея.

Наконец, еще в древнее время было высказано предположение, что евангелист Лука, как спутник апостола Павла, изложил «Евангелие» именно этого апостола (Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 1, 7; Евсевий Кесарийский, «Церковная история», II, 22, 5). Хотя это предположение очень вероятно и сходится с характером Евангелия Луки, который, по-видимому, намеренно выбирал такие повествования, которые могли доказывать общую и основную мысль Евангелия Павла о спасении язычников, тем не менее, собственное заявление евангелиста (Лк. 1:1 и сл.) на этот источник не указывает.

ПОВОД И ЦЕЛЬ, МЕСТО И ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

Евангелие от Луки (и книга Деяний) было написано для некоего Феофила, чтобы дать ему возможность убедиться в том, что преподанное ему христианское учение покоится на

твердых основах. Много предположений делали о происхождении, профессии и месте жительства этого Феофила, но все эти предположения не имеют для себя достаточных оснований. Можно только сказать, что Феофил был человек знатный, так как Лука называет его «достопочтенным» (κράτιστε [Лк. 1:4] дословно значит «сильнейший». — *Прим. ред.*), а из характера Евангелия, близко стоящего к характеру учения апостола Павла, естественно выводить заключение, что Феофил был обращен в христианство апостолом Павлом и, вероятно, ранее был язычником. Можно принять также свидетельство «Встреч» (сочинение, приписываемое Клименту Римскому X, 71), что Феофил был жителем Антиохии. Наконец, из того обстоятельства, что в книге Деяний, написанной для того же Феофила, Лука не делает разъяснения упоминаемых в истории путешествия апостола Павла в Рим местностей (Деян. 28:12–13, 15), можно заключать, что Феофил был хорошо знаком с названными местностями и, вероятно, неоднократно сам ездил в Рим. Но нет сомнения, что Лука писал Евангелие не для одного Феофила, а для всех христиан, которым было важно ознакомиться с историей жизни Христа в таком систематическом и проверенном виде, какой эта история имеется в Евангелии Луки.

Что Евангелие от Луки во всяком случае написано для христианина или, правильнее, для христиан из язычников, это ясно видно из того, что евангелист нигде не выставляет Иисуса

Христа как ожидавшегося евреями Мессию и не стремится к тому, чтобы указывать в деятельности и учении Христа исполнение мессианских пророчеств. Вместо этого мы находим в третьем Евангелии многократные указания на то, что Христос есть Искупитель всего человеческого рода и что Евангелие предназначено для всех народов. Такая мысль высказана уже праведным старцем Симеоном (II, 31 и сл.), а затем проходит в родословии Христа, которое у евангелиста Луки доведено до Адама, родоначальника всего человечества, и которое, следовательно, показывает, что Христос принадлежит не одному иудейскому народу, а всему человечеству. Затем, начиная изображать галилейскую деятельность Христа, евангелист Лука ставит на первом плане отвержение Христа Его согражданами — жителями Назарета, в чем Господь указал черту, характеризующую отношение евреев к пророкам вообще — отношение, в силу которого пророки уходили из еврейской земли к язычникам или же оказывали свое расположение язычникам (Илия и Елисей — Лк. 4:25–27). В Назаретской беседе евангелист Лука не приводит изречений Христа о Его отношении к закону (Лк 6:20–49) и фарисейской праведности, а в наставлении апостолам опускает запрещение апостолам проповедовать язычникам и самарянам (Лк. 9:1–6). Наоборот, только он один рассказывает о благодарном самарянине, о милосердном самарянине, о неодобрении Христом неумеренного раздражения учеников

против не принявших Христа самарян. Сюда же нужно отнести разные притчи и изречения Христа, в которых есть большое сходство с тем учением о праведности от веры, какое апостол Павел провозвещал в своих Посланиях, написанных к церквам, составившимся преимущественно из язычников.

Влияние апостола Павла и желание разъяснить всеобщность спасения, принесенного Христом, несомненно, оказали большое влияние на выбор материала для составления Евангелия от Луки. Однако нет ни малейшего основания предполагать, чтобы писатель проводил в своем труде чисто субъективные воззрения и отступал от исторической правды. Напротив, мы видим, что он дает место в своем Евангелии и таким повествованиям, которые сложились, несомненно, в иудейско-христианском кругу (история детства Христа). Напрасно поэтому приписывают ему желание приспособить иудейские представления о Мессии к воззрениям апостола Павла (Целлер) или же желание возвысить Павла перед двенадцатью апостолами и Павлово учение перед иудео-христианством (Баур, Гильгенфельд). Такому предположению противоречит содержание Евангелия, в котором есть немало разделов, идущих вразрез с таким предполагаемым желанием Луки (это, во-первых, история рождения Христа и Его детства, а затем Лк. 4:16–30; 5:39; 10:22; 12:6 и сл.; 13:1–5; 16:17; 19:18–46 и др.). Чтобы примирить свое предположение с существованием в Евангелии от Лу-

ки таких разделов, Бауру пришлось прибегнуть к новому предположению, что в своем настоящем виде Евангелие от Луки есть дело рук какого-нибудь позже жившего лица (редактора). Гольстен, видящий в Евангелии от Луки соединение Евангелий Матфея и Марка, полагает, что Лука имел целью объединить иудео-христианское и Павлово воззрения, выделив из них иудаистическое и крайне Павлово. Такой же взгляд на Евангелие от Луки, как на труд, преследующий чисто примирительные цели двух боровшихся в первенствующей Церкви направлений, продолжает существовать и в новейшей критике апостольских писаний. Йог. Вейс в своем предисловии к толкованию на Евангелие Луки (2-е изд. 1907 г.) приходит к выводу, что это Евангелие никак нельзя признать преследующим цель возвышения павлинизма. Лука проявляет свою полную «беспартийность», и если у него есть частые совпадения в мыслях и выражениях с Посланиями апостола Павла, то это объясняется только тем, что к тому времени, когда Лука писал свое Евангелие, эти Послания были уже широко распространены во всех церквах. Любовь же Христа к грешникам, на проявлениях которой так часто останавливается евангелист Лука, не является чем-либо особенно характеризующим представление Павла о Христе, напротив, все христианское предание представляло Христа именно таким, любящим грешников...

Время написания Евангелия от Луки у некоторых древних писателей

относилось к очень раннему периоду в истории христианства — еще ко времени деятельности апостола Павла, а новейшие толкователи в большинстве случаев утверждают, что Евангелие Луки было написано незадолго до разрушения Иерусалима: в то время, когда кончилось двухлетнее пребывание апостола Павла в римском заключении. Есть, впрочем, мнение, поддерживаемое довольно авторитетными учеными (например, Б. Вейсом), что Евангелие от Луки написано уже после 70 года, т.е. по разрушении Иерусалима. Это мнение пытается найти для себя основу, главным образом, в 21-й главе Евангелия от Луки (Лк. 21: 24 и сл.), где разрушение Иерусалима предполагается будто бы как факт уже совершившийся. С этим будто согласно и представление, какое Лука имеет о положении христианской Церкви, как находящейся в весьма угнетенном состоянии (ср. Лк. 6:20 и сл.). Впрочем, по убеждению того же Вейса, нельзя происхождения Евангелия относить и далее 70-х годов (как делают, например, Баур и Целлер, полагающее происхождение Евангелия Луки в 110–130 гг., или как Гильгенфельд, Кейм, Фолькмар — в 100 г.). Относительно этого мнения Вейса можно сказать, что оно не включает в себе ничего невероятного и даже, пожалуй, может найти для себя основание в свидетельстве святителя Ириней, который говорит, что Евангелие от Луки написано после смерти апостолов Петра и Павла («Против ересей», III, 1).

Где написано Евангелие от Луки — об этом ничего определенного не известно из предания. Согласно одним, местом написания была Ахея, согласно другим — Александрия или же Кесария. Некоторые указывают на Коринф, иные — на Рим, как на место написания Евангелия, но все это — одни предположения.

О ПОДЛИННОСТИ И ЦЕЛОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

Писатель Евангелия не называет себя по имени, но древнее предание Церкви единодушно называет писателем третьего Евангелия апостола Луку (Ириней, «Против ересей», III, 1, 1; Ориген у Евсевия, «Церковная история», VI, 25 и др. См. также канон Мураториев). В самом Евангелии нет ничего такого, что препятствовало бы принять это свидетельство предания. Если противники подлинности указывают на то, что из него вовсе не приводят мест мужи апостольские, то это обстоятельство можно объяснить тем, что при мужах апостольских было принято руководствоваться больше устным преданием о жизни Христа, чем записями о Нем. Кроме того, Евангелие от Луки, как имевшее, судя по надписанию, прежде всего частное назначение, могло именно так и рассматриваться мужами апостольскими как частный документ. Только впоследствии он приобрел уже значение общеобязательного руководства для изучения евангельской истории.

Новейшая критика все же не соглашается со свидетельством предания и не признает Луку писателем Евангелия. Основанием к сомнению в подлинности Евангелия от Луки служит для критиков (например, для Иог. Вейса) то обстоятельство, что автором Евангелия необходимо признать того, кто составил и книгу Деяний Апостольских: об этом говорит не только надписание книги Деяний (Деян. 1:1), но и стиль обеих книг. Между тем критика утверждает, что книгу Деяний написал не сам Лука или вообще не спутник апостола Павла, а лицо, жившее значительно позднее, которое только во второй части книги пользуется записями, которые остались от спутника апостола Павла (см., например, Деян. 16:10: *мы...*). Очевидно, это предположение, высказанное Вейсом, возникает с вопросом о подлинности книги Деяний Апостольских и потому здесь не может быть обсуждаемо.

Что касается целостности Евангелия от Луки, то критики давно уже высказывали мысль, что не все Евангелие Луки произошло от этого писателя, но что в нем есть разделы, вставленные в него позднейшей рукой. Старались поэтому выделить так называемого «перво-Луку» (Шольтен). Но большинство новых толкователей защищают то положение, что Евангелие от Луки все, в цельном своем виде, представляет собой произведение Луки. Те возражения, которые высказывает в своем комментарии на Евангелие Луки Иоганн Вейс, едва ли

могут в здравомыслящем человеке поколебать уверенность в том, что Евангелие от Луки во всех разделах представляет собой вполне цельное произведение одного автора. (Некоторые из этих возражений будут разобраны в толковании на Евангелие Луки.)

СОДЕРЖАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

В отношении к выбору и порядку евангельских событий евангелист Лука, подобно Матфею и Марку, разделяет эти события на две группы, одна из которых обнимает галилейскую деятельность Христа, а другая — Его деятельность в Иерусалиме. При этом Лука некоторые содержащиеся в первых двух Евангелиях рассказы очень сокращает, приводя зато немало таких рассказов, каких вовсе не имеется в тех Евангелиях. Наконец, и те рассказы, какие в его Евангелии представляют собой воспроизведение того, что имеется в первых двух Евангелиях, он группирует и видоизменяет по-своему.

Как и евангелист Матфей, Лука начинает свое Евангелие с самых первых моментов новозаветного откровения. В первых трех главах он изображает:

а) предвозвещение о рождении Иоанна Крестителя и Господа Иисуса Христа, а также о рождении и обрезании Иоанна Крестителя и сопровождавшие их обстоятельства (Лк. 1);

б) историю рождения, обрезания и принесения Христа в храм, а затем и

выступление Христа в храме, когда Он был 12-летним отроком (Лк. 2);

в) выступление Иоанна Крестителя в качестве Предтечи Мессии, сошествие на Христа Духа Божия во время крещения Его, возраст Христа, в каком Он был в то время, и Его родословие (Лк. 3).

Изображение мессианской деятельности Христа разделяется в Евангелии от Луки довольно ясно также на три части. Первая часть обнимает деятельность Христа в Галилее (Лк. 4 — 9:50), вторая содержит в себе речи и чудеса Христа во время Его продолжительного путешествия в Иерусалим (Лк. 9:51 — 19:27), и третья содержит историю завершения мессианского служения Христа в Иерусалиме (Лк. 19:28 — 24:53).

В первой части, где евангелист Лука следует евангелисту Марку и в выборе, и в последовательности событий, сделано несколько пропусков из повествования Марка. Опущены именно: Мк. 3:20–30 — злостные суждения фарисеев об изгнании Христом демонов; Мк. 4:17–29 — известие о взятии в темницу и умерщвлении Крестителя и затем все, что приведено у Марка (а также у Матфея) из истории деятельности Христа в Северной Галилее и Перее (Мк. 6:44 — 8:27 и сл.). К чуду насыщения народа (Лк. 9:10–17) непосредственно присоединен рассказ об исповедании Петра и первое предсказание Господа о Своих страданиях (Лк. 9:18 и сл.). С другой стороны, евангелист Лука вместо раздела о призвании Симона и Андрея и сынов

Зеведея к последованию за Христом (Мк. 6:16–20; ср. Мф. 4:18–22) сообщает повествование о чудесном лове рыбы, вследствие которого Петр и его товарищи оставили свое занятие, чтобы постоянно следовать за Христом (Лк. 5:1–11), а вместо рассказа о непринятии Христа в Назарете (Мк. 6:1–6; ср. Мф. 13:54–58) он помещает рассказ такого же содержания при описании первого посещения Христом как Мессией Его отеческого города (Лк. 4:16–30). Далее, после призвания 12 апостолов Лука помещает в своем Евангелии следующие, не имеющиеся в Евангелии Марка, разделы: Нагорную проповедь (Лк. 6:20–49), но в более кратком виде, чем она изложена в Евангелии Матфея, вопрос Крестителя Господу о Его мессианстве (Лк. 7:18–35) и вставленный между двумя этими частями рассказ о воскрешении наинского юноши (Лк. 7:11–17), затем историю помазания Христа на обеде в доме фарисея Симона (Лк. 7:36–50) и имена служивших Христу своим именем галилейских женщин (Лк. 8:1–3).

Такая близость Евангелия Луки к Евангелию Марка объясняется, несомненно, тем, что тот и другой евангелисты писали свои Евангелия для христиан из язычников. У обоих евангелистов также проявляется стремление изображать евангельские события не в их точной хронологической последовательности, но дать возможно полное и ясное представление о Христе как основателе Мессианского Царства. Отступления же Луки от Марка можно объяснить его желанием дать больше

места тем рассказам, которые Лука заимствует из предания, а также стремлением сгруппировать и сообщенные Луке очевидцами факты, чтобы его Евангелие представляло не только образ Христа, Его жизнь и дела, но также и Его учение о Царстве Божиим, выраженное в Его речах и разговорах как с учениками, так и с противниками.

Чтобы планомерно осуществить такое свое намерение евангелист Лука помещает между обеими, по преимуществу историческими частями своего Евангелия — первой и третьей, — часть среднюю (Лк. 9:51 — 19:27), в которой преобладают разговоры и речи, и в этой части приводит речи и события, которые согласно другим Евангелиям имели место в другое время. Некоторые толкователи (например, Мейер, Годэ) видят в этом разделе точное хронологическое изложение событий, основываясь на словах самого евангелиста Луки, который обещал излагать все *по порядку* (καθ' ἑξῆς — Лк. 1:3). Но такое предположение едва ли основательно. Хотя евангелист Лука и говорит, что хочет писать *по порядку*, но это вовсе не значит, что он хочет в своем Евангелии дать только хронику жизни Христа. Напротив, он поставил своей целью дать Феофилу через точное изложение евангельской истории полную уверенность в истинности учений, в которых он был наставлен. Общий последовательный порядок событий евангелист Лука и сохранил: у него евангельская история начинается с рождения Христа и даже с рождения Его Предтечи, затем

идет изображение общественного служения Христа, причем указываются моменты раскрытия учения Христа о Себе как о Мессии, и, наконец, вся история заканчивается изложением событий последних дней пребывания Христа на земле. Перечислять же в последовательном порядке все, что совершено было Христом от крещения до вознесения, и не было надобности — для цели, которую имел Лука, достаточно было передать события евангельской истории в известной группировке. Об этом намерении евангелиста Луки говорит и то обстоятельство, что большинство разделов второй части связаны между собой не точными хронологическими указаниями, а простыми переходными формулами: *случилось* (Лк. 11:1; 14:1), *было же* (Лк. 10:38; 11:27), *и вот* (Лк. 10:25), *сказал же* (Лк. 12:54) и др., или простыми связками: *а, же* (δέ — Лк. 11:29; 12:10). Эти переходы сделаны, очевидно, не для того, чтобы определить время событий, а только их обстановку. Нельзя также не указать на то, что евангелист описывает здесь события, происходившие то в Самарии (Лк. 9:52), то в Вифании, неподалеку от Иерусалима (Лк. 10:38), то опять где-то вдали от Иерусалима (Лк. 13:31), в Галилее, — словом, это события разного времени, а не только случившиеся во время последнего путешествия Христа в Иерусалим на Пасху страданий¹.

¹ Некоторые толкователи, чтобы удержать в этом разделе хронологический порядок, ►

Наконец, и в третьем разделе (Лк. 19: 28 — 24:53) евангелист Лука иногда отступает от хронологического порядка событий в интересах своей группировки фактов (например, отречение Петра он ставит ранее суда над Христом у первосвященника). Здесь евангелист Лука опять держится Евангелия Марка как источника своих повествований, пополняя его рассказ сведениями, почерпаемыми из другого, нам неизвестного источника².

ПЛАН ЕВАНГЕЛИЯ

Соответственно намеченной им цели — дать основу для веры в то уче-

старались найти в нем указания на два путешествия Христа в Иерусалим — на праздник обновления и праздник последней Пасхи (Шлейермахер, Ольсгаузен, Неандер) или даже на три, о которых упоминает Иоанн в своем Евангелии (Визелер). Но, не говоря уже о том, что здесь нет никакого определенного намека на различные путешествия, против такого предположения ясно говорит то место Евангелия Луки, где определенно сказано, что евангелист хочет описывать в этом разделе только последнее путешествие Господа в Иерусалим — на Пасху страданий. В Лк. 9: 51 сказано: когда же приближались дни взятия Его от мира, Он восхотел идти в Иерусалим. См. комментарии к 9-й главе.

² Так, один Лука имеет у себя рассказы о мытаре Закхее (Лк. 19:1–10), о споре учеников при совершении Евхаристии (Лк. 22: 24–30), о суде над Христом у Ирода (Лк. 23: 4–12), о женщинах, оплакивавших Христа при Его шествии на Голгофу (Лк. 23:27–31), разговор с разбойником на кресте (Лк. 23: 39–43), явление Эммаусским путникам (Лк. 24:13–35) и некоторые другие сообщения, представляющие собой пополнение к рассказам евангелиста Марка.

ние, какое уже было преподано Феофилу, евангелист Лука и распланировал все содержание своего Евангелия так, что оно действительно приводит читателя к убеждению в том, что Господь Иисус Христос совершил спасение всего человечества, что Он осуществил все обетования Ветхого Завета о Мессии как Спасителе не только иудейского народа, а всех народов. Естественно, что для достижения поставленной цели евангелисту Луке не было надобности придавать своему Евангелию вид хроники евангельских событий, а, скорее, нужно группировать все события так, чтобы повествование производило желаемое для него впечатление на читателя.

План евангелиста сказывается уже во введении к истории мессианского служения Христа (Лк. 1–3). В повествовании о зачатии и рождении Христа упомянуто, что Ангел благовестил Пресвятой Деве рождение Сына, Которого Она зачнет силою Святого Духа и Который потому будет Сыном Божиим, а по плоти — Сыном Давидовым, Который навеки займет престол отца Своего, Давида. Рождение Христа, как рождение обетованного Искупителя, возвещается через Ангела пастухам. При принесении Христа-младенца в храм о Его высоком достоинстве свидетельствуют богодухновенный старец Симеон и пророчица Анна. Сам Иисус, еще 12-летний отрок, уже объявляет, что Он должен быть в храме как в доме Своего Отца. При крещении Христа в Иордане Он получает небесное свидетельство в том, что Он есть

возлюбленный Сын Божий, получивший всю полноту даров Святого Духа для Своего мессианского служения. Наконец, приводимое в 3-й главе Его родословие, восходящее до Адама и Бога, свидетельствует о том, что Он есть родоначальник нового человечества, рождаемого от Бога через Духа Святого.

Затем в первой части Евангелия дается изображение мессианского служения Христа, которое совершается в силе пребывающего во Христе Святого Духа (Лк. 4:1). Силой Святого Духа Христос одерживает победу над диаволом в пустыне (Лк. 4:1–13), а потом выступает в этой «силе Духа» в Галилее, причем в Назарете, Своем родном городе, объявляет Себя Помазанником и Искупителем, о Котором предсказывали пророки Ветхого Завета. Не встретив здесь веры в Себя, Он напоминает Своим неверующим согражданам, что Бог еще в Ветхом Завете приготавливал принятие пророков у язычников (Лк. 4:14–30). После этого, имевшего предсказательное значение для будущего отношения ко Христу со стороны иудеев события, следует ряд дел, совершенных Христом в Капернауме и его окрестностях: исцеление бесноватого силой слова Христова в синагоге, исцеление тещи Симона и других больных и бесноватых, которые были приводимы и приносимы ко Христу (Лк. 4:31–44), чудесный лов рыбы, исцеление прокаженного. Все это изображается как события, повлекшие за собой распространение молвы о Христе и прибытие ко Христу це-

лых масс людей, пришедших слушать учение Христа и приносивших с собой своих больных в надежде, что Христос исцелит их (Лк. 5:1–16). Затем следует группа происшествий, которые вызвали оппозицию Христу со стороны фарисеев и книжников: прощение грехов исцеленного расслабленного (Лк. 5:17–26), объявление на обеде у мытаря, что Христос пришел спасти не праведников, а грешников (Лк. 5:27–32), оправдание учеников Христовых в несоблюдении постов, основанное на том, что с ними пребывает Жених-Мессия (Лк. 5:33–39), и в нарушении субботы, на том основанное, что Христос есть господин субботы, и притом подтвержденное чудом, которое Христос в субботу же совершил над сухоруком (Лк. 6:1–11). Но между тем как эти дела и заявления Христа раздражали его противников до того, что они стали уже думать о том, как бы схватить Его, Он избрал из числа Своих учеников 12 в апостолы (Лк. 6:12–16), возвестил с горы вслух всего следовавшего за Ним народа основные положения, на которых должно созидаться основываемое Им Царство Божие (Лк. 6:17–49), и, по сошествии с горы, не только исполнил просьбу язычника сотника об исцелении его слуги, потому что сотник показал такую веру во Христа, какой Христос не находил и в Израиле (Лк. 7:1–10), но и воскресил сына вдовы Наинской, после чего всем сопровождавшим погребальную процессию народом был прославлен как посланный Богом к избранному народу пророк (Лк. 7:11–17).

Посольство от Иоанна Крестителя ко Христу с вопросом, Он ли Мессия, побудило Христа указать на Свои дела как на свидетельство о Его Мессианском достоинстве и вместе укорить народ в неверии к Иоанну Крестителю и к Нему, Христу. При этом Христос делает различие между теми слушателями, которые жаждут от Него услышать указание пути к спасению, и между теми, которых — огромная масса и которые не веруют в Него (Лк. 7: 18–35). Последующие разделы, согласно с намерением евангелиста показать различие между слушавшими Христа иудеями, сообщают ряд фактов, которые иллюстрируют такое разделение в народе и вместе отношение Христа к народу, к разным его частям, сообразное с отношением их ко Христу, а именно: помазание Христа покаявшейся грешницей и поведение фарисея (Лк. 7:36–50), упоминание о служивших Христу своим именем галилейских женщин (Лк. 8:1–3), притча о различных качествах поля, на котором производится посев с указанием на ожесточение народа (Лк. 8: 4–18), отношение Христа к Своим родным (Лк. 8:19–21), переправа в страну Гадаринскую, при которой обнаружилось маловерие учеников, и исцеление бесноватого, причем отмечен контраст между тупым равнодушием, которое проявили гадаринцы к чуду, совершенному Христом, и благодарностью исцеленного (Лк. 8:22–39), исцеление кровоточивой женщины и воскресение дочери Иаира, потому что и женщина и Иаир показали свою веру

во Христа (Лк. 8:40–56). Далее следуют события, рассказываемые в 9-й главе, которые имели своей целью укрепить учеников Христовых в вере: наделение учеников силой изгонять и исцелять больных вместе с наставлениями о том, как они должны действовать во время своего проповеднического путешествия (Лк. 9:1–6), причем указывается, как понял тетрарх Ирод деятельность Иисуса (Лк. 9:7–9), насыщение пяти тысяч, чем Христос показал возвратившимся из путешествия апостолам Свою силу оказывать помощь при всякой нужде (Лк. 9:10–17), вопрос Христа, за кого считает Его народ и за кого — ученики, причем приводится исповедание Петра от лица всех апостолов: «Ты — Христос Божий», а затем предречение Христом Своего отвержения представителями народа и Своей смерти и воскресения, а также увещание, обращенное к ученикам, чтобы они подражали Ему в самопожертвовании, за что Он вознаградит их при Своем втором славном пришествии (Лк. 9:18–27), преображение Христа, которое давало Его ученикам проникать своим взором в Его будущее прославление (Лк. 9:28–36), исцеление бесноватого лунатика-отрока, — которого не могли исцелить ученики Христовы по слабости своей веры, — имевшее своим последствием восторженное прославление народом Бога. При этом, однако, Христос еще раз указал Своим ученикам на ожидающую Его судьбу, а они оказались непонятливыми в отношении к такому ясному заявлению, сделанному Христом (Лк. 9:37–45).

Эта неспособность учеников, не взирая на их исповедание Мессиянства Христова, понять Его пророчество о Своей смерти и воскресении, имела свое основание в том, что они еще пребывали в тех представлениях о Царстве Мессии, какие сложились среди иудейских книжников, понимавших мессиянское Царство как царство земное, политическое, и вместе с тем свидетельствовала о том, как слабо еще было их познание о природе Царства Божия и его духовных благах. Поэтому, согласно Евангелию Луки, Христос остальное время до Своего торжественного входа в Иерусалим посвятил на учению Своих учеников именно этим важнейшим истинам о природе Царства Божия, о его виде и распространении (вторая часть), о том, что потребно для достижения вечной жизни, и предупреждениям не увлекаться учением фарисеев и взглядами Его врагов, которых Он со временем придет судить, как Царь этого Царства Божия (Лк. 9:51 — 19:27).

Наконец, в третьей части евангелист показывает, как Христос Своими страданиями, смертью и воскресением доказал, что Он есть действительно обетованный Спаситель и помазанный Святым Духом Царь Царства Божия. Изображая торжественный вход Господа в Иерусалим, евангелист Лука говорит не только о восхищении народа, о чем сообщают и другие евангелисты, но и о том, что Христос возвестил о Своем суде над непокорным Ему городом (Лк. 19:28–44) и затем, согласно с Марком и Мат-

феем, о том, как Он в храме посрамил Своих врагов (Лк. 20:1–47), а потом, указав на превосходство подаяния на храм бедной вдовы пред взносами богачей, Он предвозвестил перед Своими учениками судьбу Иерусалима и Его последователей (Лк. 21:1–36).

В описании страданий и смерти Христа (Лк. 22–23) выставляется на вид, что к преданию Христа Иуду побудил сатана (Лк. 22:3), а потом выдвигается уверенность Христа в том, что Он будет вкушать вечерю со Своими учениками в Царстве Божием и что Пасха Ветхозаветная отныне должна замениться устанавливаемой Им Евхаристией (Лк. 22:15–23). Упоминает евангелист и о том, что Христос на Тайной Вечери призывая учеников к служению, а не к господствованию, тем не менее, обещал им господство в Его Царстве (Лк. 22:24–30). Затем следует рассказ о трех моментах последних часов Христа: обещание Христа молиться за Петра, данное ввиду его скорого падения (Лк. 22:31–34), призыв учеников к борьбе с искушениями (Лк. 22:35–38) и моление Христа в Гефсимании, при котором Его укреплял Ангел с неба (Лк. 22:39–46). Затем евангелист говорит о взятии Христа и исцелении Христом раненного Петром раба (Лк. 22:51) и об обличении Им первосвященников, пришедших с воинами (Лк. 22:53). Все эти частности ясно показывают, что Христос шел на страдания и смерть добровольно, в сознании необходимости их для того, чтобы могло совершиться спасение человечества.

В изображении самих страданий Христа отречение Петра выставляется у евангелиста Луки как свидетельство того, что и во время Своих Собственных страданий Христос жалел Своего слабого ученика (Лк. 22:54–62). Затем следует описание великих страданий Христа в следующих трех частях:

1) отрицание высокого достоинства Христа отчасти воинами, насмеявшимися над Христом на дворе первосвященника (Лк. 22:63–65), а главным образом членами синедриона (Лк. 22:66–71),

2) признание Христа мечтателем на суде у Пилата и Ирода (Лк. 23:1–12) и

3) предпочтение народом Христу Вараввы, разбойника, и присуждение Христа к смертной казни посредством распятия (Лк. 23:13–25).

После изображения глубины страдания Христова евангелист отмечает такие черты этого страдания, которые ясно свидетельствовали о том, что Христос и в Своих мучениях оставался Царем Царства Божия. Евангелист сообщает, что Осужденный:

1) как судия обращался к плакавшим о Нем женщинам (Лк. 23:26–31) и просил Отца за Своих врагов, совершавших преступление против Него неосознанно (Лк. 23:32–34);

2) давал место в раю покаявшемуся разбойнику, как имеющий на то право (Лк. 23:35–43);

3) сознавал, что, умирая, Он предаст Сам дух Свой Отцу (Лк. 23:44–46);

4) был признан праведником со стороны сотника и возбудил Своей смертью раскаяние в народе (Лк. 23: 47–48) и

5) был почтен особо торжественным погребением (Лк. 23:49–56).

Наконец, в истории воскресения Христова евангелист выставляет на вид такие события, которые ясно доказали величие Христа и послужили к разъяснению совершенного Им дела спасения. Именно: свидетельство Ангелов о том, что Христос победил смерть, согласно Его предречениям об этом (Лк. 24:1–12), затем явление самого Христа Эммаусским путникам, которым Христос показал из Писания необходимость Его страданий для того, чтобы Ему войти в славу Его (Лк. 24:13–35), явление Христа всем апостолам, которым Он также разъяснил пророчества, говорившие о Нем, и поручил во имя Его проповедовать весть о прощении грехов всем народам земли, обещав при этом апостолам ниспослать силу Святого Духа (Лк. 24:36–49). Наконец, кратко изобразив вознесение Христа на небо (Лк. 24:50–53), евангелист Лука закончил свое Евангелие, которое действительно явилось утверждением всего преподанного Феофилу и другим христианам из язычников христианского учения: Христос изображен здесь действительно как обетованный Мессия, как Сын Божий и Царь Царства Божия.

ИСТОЧНИКИ И ПОСОВИЯ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

Из святоотеческих толкований на Евангелие от Луки наиболее обстоятельными являются сочинения блаженного

Феофилакты и Евфимия Зигавина. Из наших русских комментаторов на первом месте нужно поставить епископа Михаила (Толковое Евангелие), затем составившего учебное руководство к чтению Четвероевангелия Д.П. Боголепова; Б.И. Гладкова, написавшего «Толковое Евангелие», и профессора Казанской Духовной Академии М. Богословского, составившего книги: 1) Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его предтечи, по Евангелиям св. апостолов Матфея и Луки. Казань, 1893 и 2) Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа по сказаниям святых евангелистов. Вып. первый. Казань, 1908.

Из сочинений о Евангелии от Луки у нас имеется только диссертация прот. Полотебнова «Святое Еванге-

лие от Луки. Православно критико-экзегетическое исследование против Ф.Х. Баура». Москва, 1873.

Из иностранных комментариев у нас упоминаются толкования: Кейля (1879), Мейера в редакции Б. Вейса (1885), Иог. Вейса (1907), Тренча. «Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа» (1888, на русск. яз.) и «Чудеса Господа нашего Иисуса Христа» (1883, на русск. яз.) и Меркса (1905).

Цитируются далее также сочинения: Гейки «Жизнь и учение Христа», пер. св. М. Фивейского, 1894; Эдершейма «Жизнь и время Иисуса Мессии», пер. св. М. Фивейского. Т. I, 1900; Ревиля А. «Иисус Назарянин», пер. Зелинского Т. I–II, 1909, и некоторые статьи из духовных журналов.



ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ

ГЛАВА 1

1–4. Предисловие.

— 5–25. *Предвозвещение о зачатии и рождении Иоанна Предтечи.*

— 26–38. *Предвозвещение о рождении Христа.*

— 39–56. *Путешествие Пресвятой Девы к Елизавете.*

— 57–66. *Рождение и обрезание Иоанна Предтечи.*

— 67–80. *Хвалебная песнь Захарии.*

1. Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях,

Евангелист Лука отличается от других евангелистов тем, что он, по примеру греческих историков, пишет краткое предисловие к своему Евангелию. Здесь он говорит об основной мысли, методе и цели своего труда. Целью его Евангелия он поставляет (стих 4) — дать читателям верное средство убедиться в истинности евангельских учений. Для этого он будет держаться вполне научного метода в изложении евангельских событий и позаботится

о полноте изложения (стих 3). При этом евангелист указывает, что он не первый берется за это дело — до него описанием евангельских событий занимались и другие лица (стихи 1–2).

Как — по-гречески: ἐπειδή. Это выражение не встречается более ни в Новом Завете, ни у 70-ти, но часто попадает у классических греческих писателей и обозначает у них усиленное указание на основание того или другого поступка: «так как».

Многие. Здесь подразумеваются христианские писатели, которые, как видно из 2-го стиха, сами не были очевидцами описываемых ими евангельских событий. К числу таких писателей Лука мог причислять и евангелиста Марка, который не был очевидцем всех дел Христа. Произведения этих писателей, исключая, конечно, Марка, не дошли до нас. Несомненно только, что это не были авторы так называемых апокрифических Евангелий, потому что эти Евангелия явились в том виде, в каком мы их имеем, гораздо позже наших канонических Евангелий.

Начали — по-гречески: ἐπεχέρησαν — предприняли. Этим евангелист обозначает важность и трудность описания евангельских событий, но вовсе не хочет сделать какого-нибудь упрека по адресу предпринявших такое трудное дело.

Составлять повествования — по-гречески: ἀνατάξασθαι διήγησιν, т.е. ставить в ряд или приводить в порядок повествование или то, что служило предметом повествования, — факты евангельской истории.

О совершенно известных между нами событиях — περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, т.е. о событиях, совершенно закончивших свое течение. Некоторые понимают глагол πληροφορεῖν в смысле «приводить к полной уверенности», но такое значение имеет этот глагол только в приложении к лицам (например, Рим. 4:21; Кол 4:12), а не к событиям.

Между нами, т.е. между христианами.

2. как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова,

Как передали нам... Это — придаточное предложение, относящееся к первому стиху и разъясняющее, чем в своих повествованиях руководились многие.

Как — точнее: «соответственно тому как» (καθώς).

Передали. Значит, предание, и именно устное, было источником, из которого почерпали материал для своих повествований многие. От кого

шло это «предание» — сказано в следующих словах.

Бывшие с самого начала, т.е. с самого начала тех «событий» (стих 1) или с открытия общественного служения Христа роду человеческому, которое совпадает с призванием апостолов (Евфимий Зигавин; ср. Ин. 15:27; Деян. 1:21 и сл.).

Очевидцами и служителями Слова. Здесь подразумеваются апостолы и те ученики Христовы, которые сопровождали Христа, начиная с самого выступления Его на общественное служение. Так как они сначала уже были очевидцами всего, что совершал Христос, то они же впоследствии, по вознесении Христа, сделались и проповедниками Евангелия (слова τοῦ λόγου в смысле «учения», «проповеди» ср. Деян. 14:25). У синоптиков термин «слово» в смысле обозначения второго Лица Святой Троицы, как у Ин. 1:1, не встречается. Блаженный Феофилакт из этого стиха делает вывод, что евангелист Лука не принадлежал к числу учеников Христовых, но сделался христианином в позднейшее время. Но он, конечно, мог собрать вполне точные сведения о жизни Христа от апостола Павла и других апостолов и родственников Христа (ср. Евсевий Кесарийский, «Церковная история», V, 8).

3. то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил,

Рассудилось и мне. По-видимому, написание Евангелия представляется

ему собственным делом, делом его произволения. Но на самом деле, по признанию Церкви, им в этом руководил Святой Дух, и евангелист именно исполнял в этом случае таинственное внушение Духа. Затем, по-видимому, он приравнивает себя к тем «многим», о которых он только что сказал (стих 1). Но на самом деле, несомненно, он решил дать больше того, что дали *многие*, иначе ему не нужно бы и приниматься за работу...

По тщательном исследовании всего сначала. Евангелист проверял все, что узнал из предания, показаниями тех лиц, которые принимали участие в описываемых евангельских событиях. Он начинает свое Евангелие не прямо с выступления Христа на проповедь, а гораздо раньше, с самого, так сказать, первоначала (ἀνωθεν). И действительно, в первых двух главах он изображает историю рождения Иоанна Предтечи и Господа Иисуса Христа. Наконец, он хочет говорить обо всем (πάντων). Этой полнотой и обстоятельностью его Евангелие отличается от написанных раньше. Может быть, он имеет здесь в виду и Евангелие Марка, которое, — представляя собой воспроизведение рассказов апостола Петра, которые, конечно, как сказанные по известным случаям, не обнимали всего содержания евангельской истории, — точно так же отличается особенной краткостью и пропусками весьма важных разделов (например, истории детства Христа).

По порядку. Здесь можно видеть указание и на хронологический, и на

систематический «порядок», но более все-таки евангелист этим оттеняет хронологическую последовательность в изложении евангельских событий.

Достопочтенный Феофил. См. введение, с. 101.

4. чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен.

Чтобы ты узнал, т.е. узнал самым определенным образом (ἐπιγνῶς, ср. Мф. 11:27; 1 Кор. 13:12).

Твердое основание — непоколебимость (ἀσφάλεια). Здесь речь не о том, чтобы тогда возбуждалось сомнение относительно фактов евангельской истории со стороны их действительности или правильного освещения в предании, но о том, что учения (λόγοι — по-русски неточно: учение), которые усвоил Феофил, были бы представлены в их несокрушимой истинности. В самом деле, христианское учение основывается на истории и в истории же находит для себя подтверждение.

В котором был наставлен. Феофил, таким образом, был уже просвещен христианством, но, очевидно, ему не доставало еще точного знания истории жизни и учения Христа.

5. Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета.

Повествование о зачатии Иоанна Предтечи начинается указанием на

время этого события и обозначением лиц, о которых евангелист должен был говорить.

Во дни Ирода — см. комментарии к Мф. 2:1.

Был священник — точнее: выступил, появился в истории (ἐγένητο; ср. Мк 1:4).

Священник — в греческом тексте здесь прибавлено слово *τις* — некоторый. Из этого с ясностью видно, что Захария не был первосвященником, как предполагали между тем некоторые учителя Церкви. Первосвященника с именем Захарии из времен Ирода не знает и иудейский историк Иосиф Флавий.

Из Авиевой чреды. Давид установил, чтобы священники, происходившие, как известно, от двоих сыновей Аарона, Елеазара и Ифамара, поочередно совершали служение в храме. Черета, к которой принадлежал Захария, приходилась 8-й в числе всех 24 черед. Каждая черета отправляла священнослужение в течение восьми дней — от одной субботы до другой. Священники при этом каждый день менялись (на это указывает и название череды — ἐφ'ᾧμερ'ἑα, т.е. подневное служение). Ср. 1 Пар. 24.

Именем Захария. Имя Захария в переводе с еврейского означает: «тот, о ком вспомнил Иегова».

И жена его... И по отцу, и по матери Иоанн, таким образом, происходил из рода Ааронова и, следовательно, имел полное право стать священником.

Имя *Елисавета* в переводе с еврейского означает «клятва Божия».

Так называлась и жена Аарона (Исх. 6:23).

6. Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним бесспорно.

Праведны пред Богом. Захария и Елисавета не только перед людьми являлись праведными, т.е. исполняющими волю Божию, но и пред Богом. Это значит, что праведность их была настоящая, не лицемерная (ср. Быт. 7:1). Понятно, впрочем, что эта праведность была не той, какую люди получили благодаря искуплению, совершенному Христом: бремя наследственного греха не было снято с этих праведных супругов.

Поступая по всем заповедям и уставам... Между «заповедями» (ἐντολή) и «уставами» (δικαίωμα) различие заключается в том, что первые обозначают собой отдельные постановления закона Моисеева, а последние — лежащие в основе всего законодательства правовые нормы.

7. У них не было детей, ибо Елисавета была неплодна, и оба были уже в летах преклонных.

Супруги не имели детей, что у евреев считалось очень большим несчастьем, так как служило знаком немилости Божией (Втор. 28:18). В настоящем случае это, впрочем, как оказалось, не было делом немилости Божией, а, вероятно, служило к тому, что родившийся на старости лет у Захарии и Елисаветы младенец дол-

жен был стать предметом их нежнейших попечений, как некогда Исаак стал таким предметом для своих родителей — Авраама и Сарры. Кроме того, что Елисавета доселе была бесплодна, и сам возраст обоих супругов (προβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις — *в летах преклонных*) не давал вообще надежды на получение детей. И тому и другому супругу было, вероятно, лет по шестидесяти (проф. Богословский, «Детство Господа нашего Иисуса Христа», с. 155).

8. Однажды, когда он в порядке своей чреды служил пред Богом,

9. по жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения,

10. а все множество народа молилось вне во время каждения, —

Лучше перевести эти стихи так: «Когда однажды Захария в порядке своей чреды служил пред Богом, то, по жребию, как было обыкновенно у священников, досталось ему кадить, когда он вошел в храм Господень, а все множество народа молилось вне во время каждения».

Однажды. Некоторые толкователи пытаются разъяснить это неопределенное выражение евангелиста и определяют, когда именно случилось рассматриваемое здесь происшествие и, следовательно, зачатие Иоанна Предтечи. Из того, что Иерусалимский храм был разрушен римлянами в 9-й день пятого месяца (15 июля)

823 года от основания Рима, именно в тот день, когда, по сообщению Талмуда, начинала свое служение чередой первая, выводят заключение, что за год с небольшим до Рождества Христова, т.е. в год зачатия Предтечи, вероятно 748-й, чередой Авиева служила в первом полугодии с 17 по 23 апреля, а во втором — с 16 по 22 сентября, и, следовательно, предполагают, что явление Ангела Захарии случилось во втором полугодии 748 года (Богословский, с. 150).

Служил пред Богом, т.е. отправлял свои священнические обязанности именно пред Богом, так как храм считался местом благодатного присутствия Иеговы.

«Досталось по жребию» (ἐλαχε — получил по жребию).

Как обыкновенно было у священников. Каждение считалось у священников самым важным священнодействием, и тот, кому доставалось это дело, всеми признавался особо почтенным от Бога (Втор. 33:10 и сл.).

В храм Господень — τὸν ναόν, т.е. во святилище, где стоял алтарь кадильный (ср. стих 11). На этот алтарь священник и возлагал благовонный фимиам, как символ народной молитвы к Богу (Пс. 141:2). Народ в это время стоял на дворах и в притворах храма, так как в святилище могли входить одни только священники.

Во время — точнее: в час (τῇ ὥρᾳ) каждения (в греческом тексте здесь вместо «каждения» стоит «фимиама» — это так называемая фигура метонимии).

11. тогда явился ему Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного.

Явился ему Ангел. По объяснению святого Иоанна Златоуста, евангелист, говоря что Ангел *явился*, а не «был увиден», этим самым хочет сказать, что это было действительное появление Ангела.

По правую сторону. Эта сторона считалась у евреев счастливой, и потому явление Ангела не должно было подействовать удручающим образом на Захарию.

12. Захария, увидев его, смутился, и страх напал на него.

Тем не менее, Захария испугался. Ему могли припомниться те места Ветхого Завета, где явление Ангела признается признаком близкой гибели (Суд. 6:22–23; 13:22). Притом, как бы ни был человек «праведен», ему никогда не чуждо сознание своей греховности или виновности перед Божественным Правосудием.

13. Ангел же сказал ему: не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн;

Услышана молитва твоя. Едва ли Захария, как представитель всего народа (стих 10), мог в это время молиться о своих личных нуждах. Вероятнее всего то предположение (блж. Августин, Евфимий Зигавин), что Захария молился о даровании иудейскому народу давно уже ожидаемого

Мессии. Ангел и возвещает ему, что такая его молитва Богом услышана... Мессия скоро придет.

И жена твоя Елисавета... В доказательство истинности своего предсказания о скором пришествии Мессии Ангел объявляет, что уже намечен и Предтеча Мессии, каковым будет вскоре родившийся сын Захарии.

И наречешь... см. комментарии к Мф. 1:21.

Иоанн. В переводе с еврейского — Бог милостив (Иоханан).

14. и будет тебе радость и веселие, и многие о рождении его возрадуются,

Радость — (χαρά) это собственно внутреннее состояние человека, а *веселие* (ἀγαλλίασις) — внешнее проявление этого состояния.

О рождении его возрадуются. Это будет, конечно, тогда, когда Иоанн будет совершать свое высокое назначение — приводить людей ко Христу.

15. ибо он будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей;

Велик пред Господом, — т.е. истинно велик (ср. стих 6; Мф. 11:9, 11).

Не будет пить вина и сикера, — т.е. будет назореем, которые не пили ни виноградного вина, ни напитков, приготовленных из других плодов (сикер). Ср. Числ. 6:3, 5. При этом не указано, чтобы этот обет назорейства Иоанн принял только на известный

срок, как обыкновенно делали ветхозаветные назореи. Скорее, дело здесь представляется так, что Иоанн подобно Самсону (Суд. 13:5) и Самуилу (1 Цар. 1:11), останется назореем на всю свою жизнь. Очевидно, этим Ангел хочет обозначить особую нравственную высоту, на которой будет стоять Иоанн Предтеча: он всецело будет предан служению Богу и этим уже будет привлекать к себе внимание своих единоплеменников.

И Духа Святаго исполнится. Вместо возбуждающего действия вина и сикера Иоанн будет возбуждаем к деятельности Духом Святым, Который будет в изобилии посылать ему Свои силы и дары.

Еще от чрева матери. Кажется, здесь пропущено выражение: «явившись» или «придя» (ср. Мк. 7:4). Ангел хочет сказать, что Иоанн с самого рождения, т.е. в самые юные годы жизни, уже будет иметь в себе полноту Святого Духа.

16. и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их;

Речь идет только об израильтянах. Это вполне согласно с пониманием ветхозаветных людей, к которым принадлежал и Захария: они полагали, что Царство Мессии и все подготовительные к нему дела — в том числе и служение Предтечи Мессии — предназначены только для них, евреев. Притом и не все евреи обращены будут Иоанном: некоторые останутся в своем грехе.

17. и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный.

И предъидет пред Ним, т.е. будет идти впереди Бога (ср. стих 16). Пророки Ветхого Завета неоднократно изображали наступление Мессиянского времени как пришествие Иеговы, Который как Мессия явится Своему народу и спасет его от ига врагов его (Ис. 46:13; 52:10; 56:1).

В духе и силе Илии. Иоанн будет действовать в еврейском народе с такой же ревностью о Боге и силой одушевления, с какой некогда действовал среди своих современников величайший пророк Илия. Это, впрочем, не относится к творению чудес, так как известно, что Иоанн чудес не творил (Ин. 10:41).

Чтобы возвратить... О деятельности Иоанна евангелист говорит почти буквально словами пророка Малахии (Мал. 4:6). У пророка же (см. в Толк. Библи. комментарий к Мал. 4:6) речь идет о мире в семье. Так как Иоанн не делал ничего такого, как и Илия, то некоторые толкователи (у нас — Богословский, с. 169) полагают, что здесь идет речь о возобновлении духовного единства между древними патриархами (отцы) и их потомками — единства, прерванного непокорностью и непослушанием последних. Это необходимо для того, чтобы еврейский народ был в состоянии принять Господа (ср. 16-й и начало 17-го стиха).

18. И сказал Захария Ангелу: по чему я узнаю это? ибо я стар, и жена моя в летах преклонных.

Захария, подобно Аврааму (Быт. 15:8), просит знамения, по которому бы он мог узнать действительное наступление того, что ему обещано (*это*). При этом он указывает и причину, по которой он нуждается в знамении.

19. Ангел сказал ему в ответ: я Гавриил, предстоящий пред Богом, и послан говорить с тобою и благовестить тебе сие;

Так как в вопросе Захарии сказалось некоторое сомнение в возможности исполнения сказанного ему Ангелом, то последний указывает Захарии на свое высокое положение пред Богом (ср. 3 Цар. 10:8), которое ручается в том, что он правильно передал волю Божию Захарии. Притом и само имя Гавриил — «сильный Божий» (ср. Дан. 8:16), должно напомнить Захарии о тех великих обетованиях, которые были даны еврейскому народу именно через этого Ангела пророку Даниилу. «Я тот самый, что некогда являлся Даниилу — как бы говорит Гавриил — ты можешь мне довериться!»

20. и вот, ты будешь молчать и не будешь иметь возможности говорить до того дня, как это сбудется, за то, что ты не поверил словам моим, которые сбудутся в свое время.

Будешь молчать. Захария, как священник и учитель закона, не должен бы сомневаться, слыша Ангела, а он показал себя не на высоте своего

призвания. Поэтому в наказание за сомнение Ангел налагает печать молчания на его уста: он, священник, проповедник религии, должен молчать!

И не будешь иметь возможности говорить. Молчание Захарии будет иметь своей причиной то, что он онемел на самом деле.

21. Между тем народ ожидал Захарию и дивился, что он медлит в храме.

Священники могли оставаться в святилище только на короткое время. В противном случае народ начинал уже беспокоиться, не случилось ли там с ними какое-нибудь несчастье, так как они в самом деле могли быть поражены Богом за какую-либо погрешность в исправлении священнодействий, как некогда за то же были поражены священники Надав и Авиуд (Лев. 10).

22. Он же, выйдя, не мог говорить к ним; и они поняли, что он видел видение в храме; и он объяснялся с ними знаками, и оставался нем.

Народ, очевидно, из внезапной немоты, постигшей Захарию, понял, что с ним случилось что-нибудь необычное — именно, говорил народ — он мог увидеть видение из высшего мира (ὁπτασῖα).

И он объяснялся с ними знаками — конечно, подтверждая этим способом, что догадка народа правильна.

23. А когда окончились дни службы его, возвратился в дом свой.

24. После сих дней зачала Елисавета, жена его, и таилась пять месяцев и говорила:

25. так сотворил мне Господь во дни сии, в которые призрел на меня, чтобы снять с меня поношение между людьми.

Где находился дом Захарии, евангелист не сообщает: очевидно, в том иудейском источнике, которым он пользовался в этом повествовании, город, где жил Захария, не был назван по имени, как хорошо известный первым читателям этого письменного памятника. Замечательно, что Захария dokonчил свое очередное служение, несмотря на приключившуюся с ним немоту: так он был верен своему служению.

Таилась пять месяцев, т.е. скрывалась от взора соседей. Причина этого «скрывания себя» не указана. Может быть, Елисавета просто хотела сосредоточиться сама в себе, не отвлекая себя ничем посторонним в новом своем положении. Это видно и из ее слов, в которых она выражала благодарность Богу за снятие с нее поношения бездетства. Она при этом ничего не говорит о значении ребенка, который должен родиться от нее. Очевидно, что Захария, следуя повелению Ангела молчать, ничего не сообщил ей о бывшем ему откровении.

26. В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет,

27. к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давида; имя же Деве: Мария.

В шестой месяц — по зачатию Иоанна Предтечи Елисаветою (ср. стих 36), т.е. примерно в марте 749 года от основания Рима.

В город Галилейский. См. комментарии к Мф. 2:22–23.

К Деве... См. комментарии к Мф. 1:18–19. По церковным преданиям, Пресвятая Дева, дочь Илия, иначе Елиакима, и Анны, будучи трехлетней отроковицей, по обету Ее родителей приведена была на жительство в храм, где и воспитывалась благочестивыми женщинами, жившими при храме в особом помещении. Повзрослев, Она принесла обет девства на всю жизнь, и Иосифу Она была обручена только для сохранения девства и для того, чтобы Иосиф мог дать свое имя родившемуся от Нее Мессии (Сын Иосифа — Лк. 3:23). Пресвятая Дева не должна была подвергнуться нареканиям и осуждению, когда бы обнаружилось, что Она не пуста (свт. Иоанн Златоуст).

Из рода Давидова. Это прибавление может относиться и к Иосифу, и к Марии. Вероятнее, впрочем, полагать, что здесь, в первоначальном еврейском источнике рассказа, обозначено происхождение Иосифа прежде всего, так как женских родословий евреи обычно не приводили в своих повествованиях.

По преданию, Пресвятая Дева читала в это время книгу пророка

Исаии, именно то место из нее, где содержится пророчество о рождении Еммануила от Девы, и размышляла о том, кто будет эта великая Дева.

28. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

Радуйся. Обычное приветствие, равняющееся нашему «здравствуй».

Благодатная — точнее: облагодатствованная или удостоившаяся особых милостей от Бога.

Господь с Тобою. Это не только пожелание, а засвидетельствование действительного факта. Ангел знает, что Господь действительно пребывает с Марией.

Благословенна Ты между женами. Эти слова в новых изданиях греческого текста обыкновенно исключаются, как заимствованные будто бы из 42-го стиха. Но они имеются в некоторых уважаемых древних греческих кодексах и переводах. Они указывают на то, что Пресвятая Дева — самая счастливейшая между женами.

29. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие.

Пресвятая Дева не неверие и сомнение обнаруживает, а, как Дева в высшей степени смиренная, смущается только чрезвычайностью похвалы, какой удостоилась от Ангела. Не смея от смущения прямо обратиться с вопросом к Ангелу, Она Сама в Себе старалась разобрать, что могло озна-

чать для Нее такое необыкновенное приветствие.

30. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога;

Ты обрела благодать. Эти слова разъясняют и утверждают прежнее обращение Ангела к Деве: *Благодатная.* Она, конечно, приобрела милость от Бога особыми Своими добродетелями, Своими душевными качествами — верой, смирением, чистотой.

31. и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус.

Ангел говорит здесь явно словами пророка Исаии (Ис. 7:14), которыми пророк предвозвестил рождение Мессии от Девы (см. комментарии к Мф. 1:21).

32. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его;

33. и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца.

Здесь изображаются свойства и деятельность Сына Пресвятой Девы.

Он будет велик — велик именно тем, что наречется или будет (ср. Мф. 5: 9–19) Сыном Всевышнего, конечно, как человек, потому что по Божеству Он вечно сын Вышнего Бога (блж. Феофилакт).

Престол Давида, отца Его. О пришествии великого Царя из рода Дави-

да предсказано было самому Давиду (2 Цар. 7:12–19). Но если Сын Пресвятой Девы называется здесь потомком Давида, то этим самым ясно показывается, что Пресвятая Дева происходит из рода Давидова: Она только одна — без Иосифа — здесь выступает рождающей Мессию, потомка Давидова, Который таковым здесь представляется именно по Матери.

Над домом Иакова. Пока Мессия изображается только как Царь народа избранного, речь Ангела движется в кругу пророческих представлений о мессианском Царстве, согласно которым, действительно, это Царство будет основано прежде всего в израильском народе. Конечно, этим не исключалась возможность и язычникам с течением времени стать членами этого Царства.

34. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю?

Вопрос Пресвятой Девы — это не выражение сомнения или неверия, это естественное желание узнать, как совершится такое необычайное рождение Царя-Мессии. Так как Дева была уже в это время обручена Иосифу, то этими словами Она показывает, что это обручение не повлечет за собой никаких супружеских отношений между Ней и Иосифом: это, так сказать, дело уже решенное³...

35. Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посету и рожаемое Святое наречется Сыном Божиим.

В ответ на смиренный вопрос Пресвятой Девы Ангел говорит, что она

³ Меркс утверждает, что слова «когда Я мужа не знаю» — вставка, сделанная позднейшей рукой. Но основания, которые он приводит для доказательства своей мысли, недостаточны. В самом деле, если он указывает на противоречие этих слов действительности, так как-де Мария уже знала, что Ее муж — хотя бы только юридически — Иосиф, то он не понимает, что здесь Мария говорит о том, что Она остается и останется навсегда девою, а не о том, что Ей неизвестен муж. Меркс, однако, возражает против такого понимания выражения «знать мужа». Нужно бы, говорит он, в таком случае, чтобы глагол «знать» (γινώσκω) стоял или в прошедшем, или в будущем времени, как, например, это сделано в Быт. 19:8 и в других местах. Но и настоящее время «не знаю» очень часто означает действие постоянное, совершавшееся в прошедшем, совершающееся в настоящем и должное совершаться в будущем. В таком смысле, например, Бог говорит о Себе: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю (Втор. 23:39), Я знаю тебя (Моисей) по имени (Исх. 33:12). Даже и о людях настоящее время употребляется иногда в том случае, когда хотят указать на какое-либо постоянное их настроение, какое имело место раньше и будет продолжаться и всегда. В таком смысле фараон говорит Моисею: «Я не знаю Господа» (Исх. 5:2). Наконец, если Меркс ссылается на то, что глагол «знать» в исключительном смысле слова, как термин, означающей брачное общение, употребляется в сирийских переводах только об отношении мужа к жене, то на это нужно сказать, что сирийское словоупотребление в настоящем случае не может иметь доказательного значения, потому что евангелисты получали сообщения о рождении Христа, несомненно, из иудейских источников, а у иудеев глагол «знать» употребляется и об отношении женщины к мужчине (Суд. 11:39).

зачнет Сына по особому сверхъестественному действию Божию: на Нее найдет Святой Дух, и сила Всевышнего покроеет Ее (ἐπισκιάσει от σκιά — тень; образ заимствован от облака, закрывающего известное пространство своей тенью). Очевидно, что здесь речь идет об особенном предочистительном действии Духа Божия на утробу Пресвятой Девы. Такое предочищение требовалось потому, что Пресвятая Дева, несмотря на Свою чистоту, все-таки была несвободна от прародительского греха. Чтобы Сыну Ее не был передан этот грех, нужно было, предварительно зачатию, очистить утробу Пресвятой Девы, так чтобы зачатый Ею Младенец был безгрешен уже по началу Своей человеческой жизни.

Дух Святой и сила Всевышнего. Нужно ли различать эти выражения? Одни толкователи считают оба выражения совершенно тождественными по содержанию, видя здесь так называемый параллелизм членов. Другие же различают оба выражения и под Духом Святым понимают третье Лицо Святой Троицы, а под силой Всевышнего — второе Лицо Святой Троицы — Сына Божия. Из этих двух мнений более правильным следует признать первое, так как везде в Ветхом Завете Дух Святой является источником Божественных сил, передаваемых людям. Здесь также о Святом Духе говорится и в отношении к Его очищающей силе, которая, конечно, является силой Божией вообще (сила Всевышнего, т.е. Бога). Следовательно

но, оба выражения, несомненно, параллельны. Поэтому-то и в Символе Веры Православной Церкви говорится, что Сын Божий воплотился от Духа Святого — конечно, впрочем, в том смысле, что Дух Святой предуготовил недра Пресвятой Девы к зачатию безгрешного Богочеловека, освятил Ее утробу и помог Ей зачать в утробе, что было невозможно для Нее по природе (Евфимий Зигавин). Но Христос не был обязан Своим рождением одному Духу Святому, как толковали некоторые еретики: тут действовало Божество вообще, так как все три Лица действуют всегда нераздельно.

Посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим, т.е. Тот, Кто рождается от Тебя свято, без порока, по наитию Святого Духа, назовется и по человечеству Сыном Бога. Заметить нужно, что в этом выражении «Святое» (τὸ ἅγιον) есть подлежащее, а «рождаемое» — прилагательное. Таким образом, особенное логическое ударение здесь лежит на слове «Святое». Ангел хочет указать, очевидно, на полную безгрешность должного родиться от Девы Младенца.

Затем, образ «осенения» заимствован, вероятно, из книги Исход, где говорится, что облако, в котором был Иегова, осенило новосозданную скинию (Исх. 40:35).

36. Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц,

37. ибо у Бога не останется бессильным никакое слово.

38. Тогда Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему. И отошел от Нее Ангел.

Чтобы укрепить веру Пресвятой Девы, Ангел указывает на другое чудесное событие, хотя и несравненно низшее, чем рождение Мессии Богочеловека от Девы, именно, на разрешение неплодства Елисаветы.

Родственница Твоя. Левиты могли брать себе жен из других колен. Поэтому, если предположить, что матери Пресвятой Девы и Елисаветы были родом из колена Иудина и приходились одна другой сестрами, то ничто не препятствовало одной из них выйти за потомка Левия, а другой — за потомка Иуды.

Ибо у Бога не останется... т.е., раз Бог сказал — Его слово непременно сбудется (ср. Быт. 18:14). Этим изречением Ангел обосновывает то, что выше сказал о разрешении неплодства Елисаветы: это разрешение было делом объявленной Захарии всесильной воли Божией.

Се, Раба Господня... Это — смиренное согласие послужить беспрекословно воле Божией. Пресвятая Дева не могла не предчувствовать тех тяжелых испытаний, какие начнутся для Нее, когда нареченный Ее супруг узнает о том, что Она зачала, и, тем не менее, Она идет как послушная раба Божия на все эти испытания, очевид-

но, надеясь на то, что Промысл Божий все устроит в конце концов.

По слову твоему, т.е. так, как ты сказал.

39. Встав же Мария во дни сии, с поспешностью пошла в нагорную страну, в город Иудин,

О самом зачатии Марией Христа евангелист не говорит ни слова: оно, как само собой понятно, наступило тотчас же, как Пресвятая Дева сказала: *да будет Мне по слову твоему*. Теперь евангелист описывает путешествие Пресвятой Девы к Елисавете, на которую Ей указал Ангел, как на знамение для укрепления Ее веры. Этим знамением Пресвятая Дева не хочет пренебречь и немедленно собирается в путь.

В нагорную страну. И Назарет где, жила Пресвятая Дева, собственно, тоже лежал на горах. Но «нагорной», или «горной», страной принято было у иудеев называть собственно ту часть Иудеи, которая состояла из горной цепи.

В город Иудин, т.е. в один из городов, принадлежавших колену Иудину. Согласно новейшим исследованиям, это был город Вет-Захарие, следы которого найдены на месте, принадлежащем в настоящее время русскому правительству. Это место находится близ Вифлеема.

40. и вошла в дом Захарии, и приветствовала Елисавету.

41. Когда Елисавета услышала приветствие Марии, възглас

младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа,

Приветствие Марии, т.е. обыкновенное еврейское приветствие: «мир тебе».

Взыграл младенец... Вместе с первым словом Матери Господа младенец, находившийся в утробе Анны, дал знать о себе какими-то движениями, которые были не болезненны, как обыкновенно бывает, а, напротив, привели Елисавету в радостное настроение. Что младенец исполнился при этом Святого Духа (Богословский, с. 224) — этого евангелист не говорит. Только о матери — Елисавете — он замечает, что она исполнилась Святого Духа. Благодаря просвещению, полученному тотчас от Духа, она и поняла, что перед нею стоит Мать Мессии, Которую радостным движением приветствовал и находившийся в ее утробе младенец.

42. и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!

Елисавета повторяет почти то же самое приветствие, какое сказал Марии и Ангел (стих 28). Но она прибавляет, что Мария уже носит во чреве Своем Мессию: плод Ее чрева и теперь уже благословен и будет всегда благословляем людьми.

43. И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?

44. Ибо когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостно во чреве моем.

После первого изливания восторженного чувства, Елисавета начинает смиренно размышлять о том, по какой причине она удостоилась столь великой чести, как посещение ее Матерью Мессии (*Господа*).

Ибо... Здесь Елисавета указывает основание, по которому она объявила Марию Матерью Мессии. Откровение об этом она получила от Святого Духа, Который дал ей понять движение младенца в ее утробе как его приветствие приблизившемуся Мессии.

45. И блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа.

Блаженна Уверовавшая. Елисавета знает даже и то, что Мария уверовала в слова Ангела (стих 38): Дух Святой, так сказать, открыл пред ней всю картину Благовещения. Она говорит о Марии в третьем лице, потому что представляет себе Благовещение событием уже прошедшим, как бы вошедшим уже в историю — она повествует...

Потому что... Кажется, союз «потому что» лучше заменить здесь союзом «что» (ὅτι может иметь и такое значение). Елисавета должна была указать содержание «веры» Марии, сказать, во что именно Та уверовала. Она и делает это, вообще обозначая все, возведенное Марии Анге-

лом, словами: *сказанное Ей от Господа*.

Совершится — точнее: наступит полное осуществление (ἔσται τελεῖσις).

46. И сказала Мария: величит душа Моя Господа,

47. и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем,

48. что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды;

В этих стихах содержится первая строфа хвалебной песни Богоматери. Здесь, как равно и в следующих строфах, Пресвятая Дева выражает чувство Своего благоговения пред Богом словами ветхозаветных священных гимнов, и прежде всего словами песни Анны, матери Самуила (1 Цар 2:1 и сл.).

*И сказала Мария*⁴. Это замечание указывает на то, что следующая песнь есть личное излияние чувств Пресвятой Девы, а не сказана по особому внушению Святого Духа.

Величит, — т.е. возвышает, прославляет.

Душа — центр внутренней жизни человека. *Дух* — духовный, высший руководитель внутренней жизни человека. Впрочем, то и другое понятие — *душа* (ψυχή) и *дух* (πνεῦμα) — могут быть признаны просто синонимами.

Возрадовался — по-гречески аорист (ἠγαλλίασε). Это означает поворотный пункт в душевной жизни Богоматери, который представляет собой получение радостного приветствия от Ангела (стих 28). Возвращаясь к этому, уже прошедшему, событию Мария прославляет Бога.

Спасителе Моем. По отношению к Марии Бог явился Спасителем (σωτήρ), т.е. освободителем от всякого зла или, так как Мария, собственно, не терпела доселе никакого несчастья, Ее Благодетелем. А в чем это благодеяние — Она говорит далее.

Что призрел на смирение Рабы Своей. Мария называет Себя смиренной Рабой Бога, показывая этим, что Она занимала в израильском народе очень незаметное положение и была крайне бедна (смирение — не добродетель смирения, на какую Мария, конечно, не стала бы указывать как на причину милости к ней Бога, а именно низкое, бедное положение, ср. Ис. 11, 4 по славянскому тексту).

49. что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его;

50. и милость Его в роды родов к боящимся Его;

Во второй строфе (2-я половина 48-го стиха — 50-й стих) Мария благодарит Бога за благодеяния, оказанные и Ей и всему человеческому роду.

Отныне т.е. с того момента, как Елисавета первая прославила Пресвятую Деву.

⁴ В некоторых кодексах слова «Мария» нет и песнь приписывается, очевидно, Елисавете.

Будут ублажать, т.е. прославлять, восхвалять.

Все роды, т.е. все грядущие поколения людей.

Что — правильное: «потому что».

Сотворил Мне величие — сделал для Меня величайшее, неслыханное дело: Она — Матерь Мессии!

Сильный. Так называет Она здесь Бога, потому что Он по отношению к Ней проявил Свое необычайное могущество (ср. песнь св. Анны).

И свято имя Его. Перед этой фразой лучше поставить точку, потому что она представляет начало изображения действий Бога по отношению ко всему человечеству: о Себе Пресвятая Дева уже кончила говорить. *Имя* есть откровение существа и силы Божией. Это — Сам Иегова в Своем обнаружении пред человечеством. Обнаружения эти «святы», т.е. в высшей степени чисты, справедливы, — совершенны все дела Божии.

И милость Его. Наряду со святостью, т.е. чистотой, праведностью, Мария ставит *милость* или милосердие Божие. Бог не только свят, но и благ, милосерд.

В роды родов — по более правильному чтению: «в роды и роды» (εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς — по нашему греческому тексту εἰς γενεὰς γενεῶν — до самых отдаленных поколений), т.е. передается от одного поколения к другому. Господь милостив к отцам, к детям, внукам и т.д.

Боящимся Его. Впрочем, Бог милостив к людям до тех пор, пока они

боятся Его. Страх пред Богом это тоже, что благочестие.

51. явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их;

52. низложил сильных с престолов, и вознес смиренных;

53. алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем;

В третьей строфе Мария отдельными штрихами изображает всемогущество, святость и милосердие Иеговы, на которые Она только кратко указала в предшествующей строфе. (Здесь идут аористы, обозначающие, что говорящая представляет Себе при каждой отдельной фразе какое-либо событие из истории израильского народа.)

Явил силу мышцы Своей. У человека при борьбе действует мышца ручная. Бог также здесь представляется борцом, у которого необыкновенно сильная мышца (ср. Иов 40:4).

Рассеял надменных помышлениями сердца их. Надменные, гордые люди имеют в сердце или в душе своей много помышлений или великих замыслов, но Бог их рассеял, т.е. всех разогнал, когда они замыслили боговразудное дело совершить общими силами. (Может быть, здесь подразумевается рассеяние народов во время Вавилонского столпотворения.)

Низложил сильных с престолов, и вознес смиренных. Сильные — это знатные и богатые люди, пользовав-

шиеся своими преимуществами во вред всему народу, а смиренные — люди низкого звания и бедные. Бог ставил последних на место первых.

Алчущих исполнил... Мысль та же, что и в предшествующей фразе. Блага здесь понимаются, несомненно, только материальные: этого предположения требует контекст речи.

*54. воспринял Израиля, отрока
Своего, вспомянув милость,*

*55. как говорил отцам нашим, к
Аврааму и семени его до века.*

В пятой строфе Мария восхваляет Бога за Его милости, в частности, к израильскому народу.

Воспринял — точнее: вступился (ἀντελάβετο). Этим Мария указывает на послание израильскому народу Мессии, Который скоро родится от Нее. Теперь уже израильский народ не будет вдали от Бога — Бог снова протянул к нему Свои объятия и защитит его от врагов.

Вспомянув милость — точнее: чтобы вспомнить о милости (неопределенное наклонение μνησθῆναι здесь заменяет место предложения цели). Казалось, что Бог забыл осуществить те милости, которые некогда Сам обещал патриархам еврейского народа и их потомству. Еврейский народ не только не сделался самым счастливым народом, но его положение было намного хуже, чем положение многих языческих народов. Теперь наступает другое время. Господь осуществит все

обетования Свои относительно милостей, которые должен получить еврейский народ. И эти милости пребудут *до века*, т.е. на все времена.

Выражение: *как говорил...* — вставочное. Оно объясняет, почему Мария дело Божие определяет как «вспоминание». Вспоминают только то, что было сказано или сделано раньше. Господь обещал патриархам — и исполнил теперь Свое обещание. Мария пока еще не определяет в точности, как Она понимает «милости», которые будут даны народу израильскому «навек»: все изображение дела Божия в Ее песни носит характер общности.

*56. Пребыла же Мария с нею около
трех месяцев, и возвратилась
в дом Свой.*

Пресвятая Дева еще не жила в доме Иосифа (здесь говорится, что Она возвратилась в дом *Свой*) и потому могла так долго оставаться в доме Елисаветы, не возбуждая недоверия и опасений в Иосифе. Только приближение времени разрешения Елисаветы должно было побудить Ее удалиться в Свой город, так как иначе, если бы Она осталась здесь и на это время, то сделалась бы предметом наблюдения для родственников Елисаветы, которые, конечно, явились бы к ней по разрешении ее от бремени (стих 57).

*57. Елисавете же настало время
родить, и она родила сына.*

*58. И услышали соседи и родственники
ее, что возвеличил Господь*

милость Свою над нею, и радовались с нею.

Когда Елисавета родила сына, то это произвело радостное волнение среди ее соседей и родственников. Милость Господня к Елисавете была велика (*возвеличил Господь...*), так как рождение сына после столь долгого неплодства было делом необыкновенным. Поэтому они радовались с нею и выражали ей свое сочувствие.

59. В восьмой день пришли обрезать младенца и хотели назвать его, по имени отца его, Захарию.

Те же родственники и друзья явились в дом Захарии, чтобы присутствовать при торжестве обрезания его новорожденного сына. (Об обрезании см. комментарии к Быт. 17:10–12.) Родственники настаивали на том, чтобы при обрезании младенцу было дано имя отца, как напоминание о том, что Бог наконец вспомнил о своих верных рабах, которые так долго томились в ожидании детей (имя Захария значит «Бог вспомнил»).

60. На это мать его сказала: нет, а назвать его Иоанном.

Елисавета, как пророчица (блж. Феофилакт), по откровению от Духа Святого (Евфимий Зигавин), объявила свое желание, чтобы сын ее был назван Иоанном. Но может быть, она и просто по своему соображению находила уместным дать своему сыну имя, означающее «благодатный дар Божий». Едва ли можно предполагать,

что она в то время уже знала о воле Божией, изреченной через Ангела о том, какое имя будет носить ее сын (стих 13).

61. И сказали ей: никого нет в родстве твоём, кто назывался бы сим именем.

62. И спрашивали знаками у отца его, как бы он хотел назвать его.

Так как имена обычно давались новорожденным в честь отца или уважаемого родственника, т.е. такие же, какие носили эти лица, то родственники и удивились желанию Елисаветы дать своему сыну необычное в ее родстве имя. Поэтому обратились к Захарии, объясняясь с ним знаками. Последнее выражение может указывать на то, что Захария перестал и слышать, а не только говорить. Иначе ни к чему было бы с ним объясняться знаками, как разговаривают обыкновенно с глухонемыми. О том, чтобы это объяснение происходило посредством писания (Богословский), здесь ничего не сказано.

63. Он потребовал дощечку и написал: Иоанн имя ему. И все удивились.

Захария — вероятно, знаками — потребовал себе дощечку для письма; такие дощечки обыкновенно покрывались легким слоем воска и для писания на них употреблялись тонко заточенные палочки; и написал такие слова (в русском переводе выражение

λέγων, т.е. «такие слова» — ср. 4 Цар. 10: 6 — оставлено без внимания).

Иоанн есть (ἔστί — в русском переводе опущено) *имя ему*. Захария объявляет, что имя у младенца уже есть — оно дано ему Самим Богом (стих 13). Это неожиданное совпадение имен, желаемых отцом, с одной стороны, и матерью — с другой, повергло спрашивавших в изумление.

64. И тотчас разрешились уста его и язык его, и он стал говорить, благословляя Бога.

В этот момент разрешилась немота Захарии, конечно, по особому чудесному действию Божию: пророчество о рождении сына у Захарии теперь исполнилось — и имя младенцу было уже дано согласно с предсказанием Ангела (стих 13). Поэтому наказание с Захарии должно было быть снято, как и предсказано в 20-м стихе. Точнее данный стих нужно перевести так: «открылись (ἀνεῳχθη) тотчас уста его, и разрешился (здесь, очевидно, опущен глагол ἐλύθη) язык его...».

Благословляя Бога. Здесь евангелист имеет в виду не то благословение, которое воссылал Захария в своей, следующей дальше песни, а то словословие, какое излилось из его уст тотчас по разрешении его немоты. Если бы Захария сказал в это время свою далее приведенную пророчесственную речь о своем сыне, то чего бы присутствовавшим и другим, услышавшим о происшедшем при обрезании, выра-

жать недоумение о будущей судьбе новорожденного младенца (стих 66)?

65. И был страх на всех живущих вокруг них; и рассказывали обо всем этом по всей нагорной стране Иудейской.

66. Все слышавшие положили это на сердце своем и говорили: что будет младенец сей? И рука Господня была с ним.

Страх во всех жителях горной иудейской страны произвела необычайность совершившихся в семье Захарии происшествий: все понимали, что тут действовала высшая, божественная, сила.

Положили это на сердце своем — т.е. сделали предметом своих постоянных размышлений (1 Цар. 21:12).

Что будет — т.е. что же при таких необычайных знамениях можно нам ожидать от этого младенца?

И рука Господня была с ним. Точнее: «ибо (у Тишендорфа: καὶ ἡρ) рука Господня была с ним». Евангелист этим хочет указать на те чудесные происшествия, которые имели место при рождении Иоанна и ясно свидетельствовали о том, что Господь посылает младенцу Свою особенную помощь. Это-то и возбуждало любопытство «слышавших».

67. И Захария, отец его, исполнился Святаго Духа и пророчествовал, говоря:

Речь Захарии, по-видимому, относится к тому времени, когда в

иудейском народе пробудился особый интерес к личности сына Захарии (стих 66). В этой речи Захария говорит как священник — это первое. Затем, он во многом напоминает собой и ветхозаветных пророков, предсказывавших о пришествии Мессии, особенно же Исаию (Ис. 40) и Малахию (Мал. 3–4). Кроме того, Захария повторяет мысли Псалмопевца (Пс. 131: 40; 71:105).

Пророчествовал. Это слово означает не только предсказания, а вдохновенную речь вообще (ср. 1 Цар. 10: 10; 1 Кор. 12:10). Речь Захарии с удобством делится на три части. В первой части Захария прославляет Бога за послание в мир Мессии и за спасение Израиля (стихи 68–75). Во второй — пророчествует о назначении сына своего — быть Предтечей Господа (стихи 76–77) и, наконец, в третьей (стихи 78–79) — снова обращается к личности Мессии и в величественных чертах изображает как Его пришествие к людям, так и блага, которые Он дарует людям (ср. Богословский, с. 290).

68. *благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему,*

Захария прославляет Бога за спасение израильского народа, которое он представляет себе уже наступившим, так как в своем новорожденном сыне он видит Предтечу Мессии, а спасение-то и должен был совершить Мессия.

Посетил (ἐπεσκέψατο), т.е. воззрел, обратил Свой милостивый взор

(ср. Деян. 15:14) *и сотворил избавление ему* (правильнее: народу Своему. Последнее выражение в русском переводе неправильно отнесено к глаголу «посетил», который стоит совершенно самостоятельно). Под «избавлением» или «искуплением» (λύτρωσις) Захария прежде всего, конечно, понимает политическое освобождение народа (ср. Лк. 24:21), но затем, несомненно, ему было не чуждо и представление о духовном возрождении народа, которое также входило в понятие о мессианском спасении (ср. стих 71).

69. *и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего,*

Здесь благословляет Бога Захария за то, что Он в потомстве Давида воздвигнул или восставил *рог спасения*.

Рог здесь берется как обозначение силы (ср. 1 Цар. 2:10) и может быть заменен словом «сила». Значит, Бог восставил «силу спасения» или приносящую спасение, иначе сказать, Мессию Спасителя. Из того, что Захария упоминает о происхождении Мессии из дома любимого раба (отрока — παῖς, ср. стих 54), можно выводить заключение, что он признавал Марию за члена дома Давидова: при безмужнем зачатии Она одна давала Христу права на то, чтобы быть потомком Давида.

70. *как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих,*

Этот стих представляет собой поясняющее предложение, относящее-

ся к предыдущему стиху. Его лучше поставить в скобки.

От века, т.е. с очень давних пор (ср. Быт. 6:4).

71. что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас;

Что спасет нас — правильное: «воздвиг (стих 69) спасение от врагов наших». Эти слова составляют, очевидно, приложение к словам «рог спасения» (стих 69). Они определяют, в чем именно состоит спасение, которое имел в виду Захария в выражении «рог спасения». Под врагами и ненавидящими некоторые (у нас — Богословский, с. 298) понимают демонов и человеческие страсти. Но, несомненно, Захария, живущий еще в кругу ветхозаветных представлений, подразумевал здесь угнетателей израильского народа — язычников и вообще внешних врагов (ср. Пс. 17:18).

72. сотворит милость с отцами нашими и помянет святой завет Свой,

Правильнее перевести: «чтобы сотворить (ποιῆσαι — неопределенное наклонение для обозначения цели) милость на наших (μετά, ср. стих 58) отцах», т.е. патриархах, которые представляются Захарии очень огорченными политическим падением своего народа, «и чтобы помянуть (конечно, через исполнение обещанного) святой завет Свой», который Бог заключил с патриархами израильского народа

(Быт. 17:4 и сл.). Раз Бог обещал патриархам, что их потомство будет вести вполне самостоятельную жизнь, то Он это непременно исполнит. Теперь и наступило время для этого.

73. клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам,

Представляющее собой определение к слову «завет» слово «клятву», в греческом тексте (ὄρκος) поставлено в винительный падеж по закону аттракции, в зависимости от следующего ὅν.

Выражение «дать нам» представляет собой независимое предложение и означает намерение Божие, которое Бог имел, воздвигая рог спасения. Это начало следующего стиха.

74. не боязненно, по избавлении от руки врагов наших,

75. служить Ему в святости и правде пред Ним, во все дни жизни нашей.

Воздвигая рог спасения или Спасителя — Мессию, Бог хочет этим самым дать нам, израильтянам, возможность служить Ему, уже не боясь врагов, которые прежде отвлекали от служения истинному Богу страхом мучений, как было, например, при Антиохе Епифане.

Служить теперь израильтяне будут *в святости и правде пред Ним*, т.е. пред Богом. Это, следовательно, не будет только внешнее исполнение предписаний закона (правда — δικαιοσύνη), а прежде всего истинная святость,

посвящение Богу всего человека (ὁσίοτης). «Служение» представляется Захарии как священническое служение в храме: на это указывает и греческое выражение λατρεύειν (ср. Евр. 9:1) и выражение «*пред Ним*», относящееся к слову «*служить*». Это служение, — не как служение ветхозаветных священников, которое они совершали только в свою чреду, — будет продолжаться в течение всей жизни человека.

76. И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему,

77. дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их,

От Мессии взор Захарии переносится на Его Предтечу, который должен подготовить путь к установлению теократии во всем ее объеме.

И ты — правильное: «но и ты». Здесь Иоанн противопоставляется Мессии, о Котором шла речь выше.

Младенец, т.е. теперь ты только слабый младенец.

Наречешься пророком Всевышнего, т.е. будешь посланником Бога.

Пред лицом Господа (см. стих 17), т.е. пред Богом.

Приготовить пути Ему (см. Мк. 1: 2–3).

Дать уразуметь... В этом — цель «приготовления путей» и вместе конечная цель «хождения» Иоанна «пред Господом».

Спасение (см. стих 71).

В прощении грехов их. Обычно это выражение рассматривают как пояснение к словам «*уразуметь спасение*» (γνώσιν σωτηρίας) и соединяют их с предшествующим предложением союзом «что» (Богословский, с. 303). Таким образом, выходит, что Захария здесь понимает спасение как прощение грехов. Но такое объяснение является слишком неожиданным: выше спасение понималось как политическое (стихи 70–71). Поэтому лучше понимать этот стих так: Иоанн даст знать народу, что пришло обетованное спасение и даст знать об этом через крещение, в которое будет положено начало прощению грехов народа. Народ будет обращаться с раскаянием к Богу, слушая проповедь Иоанна, и получаемое им прощение грехов будет свидетельствовать о наступлении Мессианского времени.

78. по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше,

79. просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира.

В последней строфе своей песни Захария опять обращается к Богу с благодарением за ниспослание Мессии и за те блага, которые Мессия принесет с Собою.

По благоутробному милосердию. Эти слова нужно связывать не с выражением «*в прощении грехов*» (как у Зигавина и некоторых других толко-

вателей) и не со словом «спасение» (как у Кейля), но со всем, что сказано, начиная со слов «и предвидишь» в 76-м стихе. Само это выражение означает «милосердное сердце» (σπλάγχνα ἐλέους). Бог имеет милосердное сердце, и этим объясняется, почему Он послал Иоанна.

Которым, точнее: «в силу которого или чего» (ἐν οἷς).

Посетил нас Восток свыше. Одни толкователи понимают под «Востоком» (ἀνατολή) Бога, другие — Мессию (у нас еп. Михаил и проф. Богословский, с. 305–306). Но, кажется, лучше всего принять, что Захария здесь имеет в виду вообще Мессианское спасение. У пророка Исаии Бог говорит: *спасение Мое* как свет *восходит* (Ис. 51:5). Это выражение и подобные ему могли здесь припомниться Захарии, и он изобразил это грядущее спасение (правильнее читать: «посетит» — ἐπισκέψεται, чем «посетил» — ἐπεσκέψατο) как свет, восходящий и постепенно разливающейся по небу и оттуда (*свыше*) расходящийся по земле.

Просветить... точнее: «чтобы просветить тех, что пребывают в тяжких бедствиях, как духовных, так и телесных» (см. Мф. 4:16; Ис. 9:2).

Направить... Это — цель просвещения и, следовательно, конечная цель появления Мессианского спасения (стих 78). Нужно, чтобы люди, находящиеся во тьме, нашли дорогу, ведущую к мирной жизни, как противоположной тем духовным и телесным бедствиям, в которых они доселе

находятся. Говорить (как проф. Богословский, с. 307–308), что здесь Захария подразумевает искупительную жертву Христа, которая дарует истинный мир с Богом нет достаточных оснований: Захария, подобно ветхозаветным пророкам, представляет себе новую жизнь в самых общих чертах...

80. Младенец же возрастал и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю.

Здесь дается общая характеристика дальнейшего развития Иоанна. Младенец *возрастал* телесно и *укреплялся духом*, т.е. приобретал тот твердый характер, какой он обнаружил впоследствии.

В пустынях. Здесь по преимуществу разумеется пустыня иудейская (см. Мф. 3:1). Когда он удалился в пустыню? Церковное предание сообщает, что он жил в пустыне с самого раннего детства. Но у кого? Некоторые толкователи полагают, что Иоанн получил воспитание у ессеев, которые имели своим местопребыванием также пустыню. Но такое предположение неосновательно. Ессеи не верили в пришествие Мессии, а Иоанн себя называл предтечей Мессии. Те жили вдали от людей, а Иоанн идет на проповедь людям. Притом и сам контекст речи говорит против этого предположения: Иоанн идет в пустыню, живет там в уединении для того, чтобы подготовиться к своему служению —

зачем же ему вступать в ессейское общество, которое было очень велико по числу своих членов? Не лучше ли бы было ему остаться в своем собственном городе?

До дня явления... т.е. до того времени, когда голос Божий призвал его на проповедническое служение Предтечи (Лк. 3:2–6).

О ПОДЛИННОСТИ И ДОСТОВЕРНОСТИ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

Против подлинности некоторых частей, входящих в состав этой главы, новейшая критика высказывает возражения. Но эти возражения неосновательны. Так Баур отрицает подлинность предисловия к Евангелию (стихи 1–4), говоря, что оно составлено кем-то в половине II века до Р.Х. Но другой ученый, Эвальд, удивляется неподдельной простоте, благородной скромности и точной краткости, которые едва ли мог обнаружить человек, захотевший сделать свое прибавление к богодухновенному Евангелию Луки. Затем, с этим введением были знакомы Папий и Иустин мученик — писатели II века... Но гораздо больше возражений слышится против достоверности сообщаемых в 1-й главе чудесных событий. Критики (особенно Штраус) стремились показать, что все эти события выдуманы в среде первых христиан, которые хотели таким образом прославить Основателя их Церкви. Но все основания, которые критика при-

водит в пользу своего мнения, совершенно не имеют цены. Так, например, Штраус историю явления Архангела Гавриила Захарии считает «мифом» потому, что ему кажется вообще невозможным, чтобы Ангелы могли являться людям. Но в таком случае ему прежде следовало бы отринуть весь Ветхий Завет, где явления Ангелов — дело очень нередкое. Затем он и Назаретское Благовестие считает вымыслом, который образовался под влиянием древних предсказаний о Мессии, как великом царе и потомке Давида. Но вымыслы, мифы в эпоху Рождества Христова едва ли могли составляться в еврейском народе, который переживал тогда вовсе не какую-нибудь доисторическую эпоху, когда создаются мифы, а, можно сказать, конец своего политического и гражданского развития. Притом такой вымысел, как сказание о Мессии, родившемся от бедной Девы и непризванном, по-видимому, к царскому престолу, вовсе был не в духе тогдашнего еврейства, которое ожидало иного Мессию. Если, как отмечает Штраус, о рождении Христа и событиях, его сопровождавших, не говорят ни Иоанн Богослов, ни апостол Павел, то это объясняется особой задачей Евангелия Иоанна — нарисовать именно образ Христа как Единородного Сына Божия, а что касается апостола Павла, то ему не представлялось и случая описывать все эти события... Что касается речей Пресвятой Девы, Захарии и Елисаветы, то они подвергаются сомнению со сторо-

ны своего действительного происхождения от этих лиц: их будто бы составил сам писатель Евангелия. Но против этого возражения нужно сказать, что эти речи, несомненно, носят на себе еврейский отпечаток. Это сказывается и в отдельных выражениях и в построении предложений. Между тем евангелист Лука был грек, и ему трудно было подделываться под характер еврейской речи. Наконец, нужно заметить, что подлинность и достоверность всех рассказов, содержащихся в 1-й главе, подтверждается согласным свидетельством древнейших отцов и учителей Церкви.

ГЛАВА 2

1–7. Рождество Господа Иисуса Христа. — 8–20. Пастыри в поле и у яслей Вифлеемских.

— 21–38. Обрезание Богомладенца и принесение Его во храм.

— 39–40. Возвращение святого семейства в Назарет.

— 41–50. Двенадцатилетний Иисус в храме. — 51–52. Замечание о жизни Христа в доме Его родителей.

1. В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле.

В те дни — выражение неопределенное, но по связи с предыдущим можно полагать, что оно означает время, когда родился Иоанн Креститель.

Вышло повеление — был издан указ. По мнению Богословского, здесь речь идет, собственно, об изда-

нии или обнародовании указа в Иудее: в Риме он стал известен раньше (Богословский, с. 341).

От кесаря Августа, т.е. от римского императора Августа (впоследствии имя Август — «священнейший» — стало общим прозвищем римских императоров). Первоначально Август назывался просто Октавианом.

Сделать перепись, т.е. описание лиц и предметов, на которые налагался государственный налог (подати и пошлыны). При этом описании, как можно заключать из 2-го стиха, где это описание поставлено в одной линии с цензом Квирина, делалось внесение известных, подлежащих налогу, лиц в особые податные книги.

По всей земле, — точнее: по всей вселенной (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). Здесь подразумевается вся Римская империя; римские императоры носили титул «владыки вселенной».

2. Эта перепись была первая в правление Квирина Сирию.

Т.е. эта перепись была первая в целом ряду последовавших за ней переписей и случилась она при Квирии, когда тот правил Сирией. Евангелист, очевидно, хочет отметить, что в год рождества Христова Иудея стояла на крайней степени унижения: она изображает из себя страну, вполне подчиненную язычникам, которые берут с нее подати.

В правление (ἡγεμονεύοντος), т.е. в то время, когда Квирий был вообще начальником Сирии на положении проконсула или прокуратора.

Квирина. П. Сульпиций Квириний (по-латыни — Квирин) был прокуратором Сирии с 6 до 11 г. по Р.Х. и умер в Риме в 21 году. Но как же с этим показанием истории примирить свидетельство евангелиста Луки, согласно которому этот Квириний правил Сирией перед самым рождением Христа? Единственно подходящим предположением в разрешении этого трудного вопроса может быть догадка некоторых толкователей (прежде всего Цумпта, а потом Кейля, Вигуру и др.), согласно которой Квириний был два раза правителем Сирии: в 750–753 гг.

от основания Рима и в 760–766 гг. (Вигуру). Основанием для этого предположения служит надпись, найденная на одном римском (тибуртинском) памятнике. В этой надписи, довольно поврежденной, упоминается о каком-то правителе, который дважды правил Сирией в царствование Августа. Имеются основания полагать, что здесь имеется в виду именно Квириний. В таком случае он мог производить два раза перепись: первый раз — до рождения Христа, второй — после этого события. Таким образом, евангелист Лука не противоречит истории⁵.

⁵ Здесь необходимо дать краткий ответ на те возражения отрицательной критики, которые направлены к тому, чтобы поколебать авторитет свидетельства Евангелия Луки. а) Указывают на молчание римских историков вообще о переписи при Августе. Но, прежде всего, эти историки — Тацит, Светоний и Дион Кассий — значительно позднейшие, чем наш священный повествователь — евангелист Лука. Затем, у Диона Кассия не уцелело повествования о 745–752 гг., а может быть, в том, утраченном, отделе и находилось указание на перепись времени Августа. У Тацита его «Анналы» начинаются прямо с Тиверия. Светоний мог не упомянуть о переписи по некоторым своим соображениям. Что же касается иудейского историка Иосифа Флавия, который не упоминает о той переписи, о которой говорит Лука, то он также мог не придать особого значения этой переписи, которая совершалась с соблюдением еврейских обычаев и предписана была непосредственно от Ирода, а не от Августа. Последующую перепись, которая произведена была в 10 году по Р.Х. по римскому обычаю и грубо оскорбляла иудеев, он уже отметил. Наконец, из Светония и Тацита известно, что по смерти Августа в римском сенате была прочитана оставленная Августом собственноручная роспись государственных приходов и расходов, с обозначением количества податей и налогов. Отсюда можно заключать, что при Августе перепись производилась. б) Говорят, что Иудея в эпоху рождения Христа была только вассальным по отношению к Риму государством, что у нее был свой царь, который и имел один право производить перепись своих подданных. Но какой же царь был Ирод? Он, собственно говоря, был царь только номинальный и получил этот титул от Августа именно как почетное отличие за верность Риму, ранее он имел звание просто тетрарха. Он не мог ни с кем без согласия кесаря заключать договора, не мог передать свой престол даже сыну своему. Поэтому Август мог назначить перепись и в Иудее, дав только некоторое снисхождение в этом случае, именно, разрешение производить перепись по иудейским обычаям. в) Говорят еще, что списки легатов Сирии времени рождения Христова хорошо известны: от 10 г. до Р.Х. Сирией управляли Тиций Сенций Сатурний и Квинктилий Вар, при котором умер Ирод. Следовательно, Христос родился при Варе. Но очень вероятно, что первая перепись, как дело очень важное, была возложена Августом на особо уполномоченное лицо, каким мог быть Квириний, причем и Вар оставался легатом Сирии. Кардинал Вильгельм Сирлет говорит: «В древних памятниках есть имя Квирина консула, который был во время Августа послан в Сирию как начальник» (Biblical Studies 12). Подробнее об этом см. у проф. Богословского (с. 310–340), который в этом случае повторяет Кейля (1879, S. 213–228).

3. И пошли все записываться, каждый в свой город.

И пошли все записываться... т.е. все те, кто не жил в своем родном городе. Родословные записи у евреев тщательно сохранялись, как свидетельствуют об этом помещения родословий Христа в Евангелиях Матфея и Луки, а также родословие Иосифа Флавия, которое этот историк сообщает в своей биографии.

4. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова,

5. записаться с Мариєю, обрученною ему женою, которая была беременна.

Пошел — точнее: восшел (ἀνέβη).

Из Назарета (см. Мф. 2:22–23). Предполагают, что Иосиф жил в Назарете временно: тут имелась для него работа. Когда же предки Марии поселились в Назарете — неизвестно.

Город Давидов, т.е. город, где родился Давид.

Из дома и рода Давидова. Племена, происшедшие от сыновей Иакова, назывались колена (φυλαί), ветви от сыновей этих патриархов — роды (или отчества — πατρίαι), а отдельные семейства в таких родах — дома (οἶκοι). Иосиф, следовательно, был из семьи, происходящей от Давида, и принадлежал к той же самой ветви, к какой принадлежал Давид.

С Мариєю. Это выражение стоит в зависимости от глагола «*пошел*», а не

с глаголом «*записаться*»: записать Марию в число плательщиков налога, если только это было нужно, Иосиф мог и один.

Обрученною. Этот глагол евангелист Лука употребляет с тем намерением, чтобы дать понять читателям, что и в браке Иосиф не был мужем Марии по существу, в действительности: Она продолжала только пользоваться его попечением и только считалась его женой.

Которая была беременна. Вот настоящая причина, почему Иосиф взял с собой Марию: нельзя было Ее, беременную, оставить одну на долгое время, потому что путешествие в Вифлеем могло действительно растянуться долго. Мария в Назарете осталась бы незащищенной.

6. Когда же они были там, наступило время родить Ей;

7. и родила Сына Своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице.

Родила Сына... Из того, что Мария не пользовалась ничьими услугами при этом, а Сама спеленала Младенца, конечно, согласно обычаю, прежде омыв Его и осолив солью (Иез. 16:4), святые отцы заключают, что разрешение для Нее не сопровождалось обычными для рождающих женщин болями.

Первенца (см. Мф. 1:25).

В ясли. Из этого упоминания о яслях, куда кладется корм для скота, видно, что Пресвятая Дева с Иосифом

поместились в загоне для скота, при гостинице⁶. Помещения в этой последней оказались все заняты, в общей же комнате им останавливаться было неудобно ввиду с часу на час ожидавшегося разрешения Марии. Согласно древнему преданию, этот загон был устроен в пещере (Иустин Философ, «Разговор с Трифоном иудеем», 78, 5; Ориген, «Против Цельса», I, 51), которая находилась не в самом городе, а близ него. Над этой, указываемой преданием, пещерой царица Елена устроила храм в честь Богородицы Марии.

8. В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего.

9. Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим.

10. И сказал им Ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям:

⁶ Употребленное здесь греческое слово *κατάλυμα* имеет очень обширное значение и может означать всякое место для отдохновения. Но здесь естественнее всего видеть обозначение гостиницы. Если бы евангелист Лука подразумевал комнату какого-нибудь дома, где остановились Иосиф и Мария, то он употребил бы вышеприведенное греческое слово во множественном числе (*ἐν τοῖς κατάλυμασι*), показывая, что помещения для Иосифа нигде «в домах» не оказалось. Здесь же стоит единственное число. Между тем трудно допустить, чтобы Иосиф попросил приюта только в каком-нибудь одном доме и больше ни к кому не обращался.

11. ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь;

12. и вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях.

В той стране. Как видно из некоторых мест Талмуда, Мессия, по верованию иудеев, должен был появиться в «башне стада», которая находилась близ города Вифлеема, по дороге к Иерусалиму. Стада, которые паслись здесь, назначались для храмовых жертв, а, следовательно, пастухи, которые стерегли их, не были обыкновенными пастухами. Эти стада паслись круглый год, потому что о них говорится, что они бывали на полях даже за тридцать дней до Пасхи, т.е. в феврале, когда дожди в Палестине бывают весьма значительными. Понятно, что эти пастухи, как стоявшие в некотором отношении к храму, знакомы были с идеей Мессии и ожидали Его не менее пламенно, чем другие иудеи. Быть может, в том обстоятельстве, что Ангел возвещает о рождении Мессии прежде всего этим пастухам, сказывается особое дело Промысла: пастухам дается знать, что отныне наступает время, когда им уже не нужно будет гонять в храм животных для заклания, что теперь грехи всего человечества берет на Себя родившийся Мессия, Который однажды принесет навсегда удовлетворяющую Божественному Правосудию жертву...

Содержали ночную стражу, т.е. на них выпала обязанность ночью сторожить стада. Отсюда можно заклю-

чить, что Христос родился ночью. Месяц и день рождения на основании Евангелий определить невозможно. Предание же устанавливает для этого или 6 января или 25 декабря. Наша Церковь усвоила последнюю дату.

Слава Господня — это что-то вроде светлого облака, в котором является Бог (ср. Деян. 7:2).

Убоялись страхом, т.е. очень испугались.

Не бойтесь... См. стихи 13–14.

Всем людям, т.е. всему израильскому народу (παντὶ τῷ λαῷ).

Спаситель (ср. Мф. 1:21; Лк. 1:68, 71).

Знак — не знамение чудесное, которое может служить для укрепления веры пастухов в ангельское благовестие, — пастухи не усомнились в словах Ангела, — а просто примета, по которой они могут узнать новорожденного Мессию: в Вифлееме в то время могли быть и другие новорожденные младенцы. Но в яслях едва ли можно было найти другое какое дитя...

Младенца — именно только что родившегося (βρέφος).

13. И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее:

14. слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!

Многочисленное воинство небесное — буквально: «множество, масса (πλῆθος) небесного войска», т.е. Ангелов, которые и в Ветхом Завете явля-

ются окружающими престол Божий (3 Цар. 22:19; Пс. 102:21; Дан. 7:10).

Слава в вышних — теперь, в настоящий момент, подразумевается глагол «есть», а не «будет». За дарование миру Мессии Бог прославляется «теперь» на небе Ангелами: Ангелы только что сошли с неба и объясняют пастухам, как там (*в вышних*) встречена весть о рождении Спасителя (ср. Мф. 21:9).

И на земле мир. Под «миром» они понимают не только спокойствие, которое представляется уже водворившимся на земле с рождением Христа, но все спасение, носителем которого является Новорожденный (ср. Лк. 1:79).

В человеках благоволение. Одни кодексы читают так, как наш славянский и русский тексты — ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, другие — ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. И то и другое чтение имеет свои основания. Лучше признать правильным наше чтение, потому что в таком случае получается три отдельных положения, совершенно равных по размеру (новое «трисвятое», по выражению Эдершейма, с. 240).

15. Когда Ангелы отошли от них на небо, пастухи сказали друг другу: пойдем в Вифлеем и посмотрим, что там случилось, о чем возвестил нам Господь.

16. И, поспешив, пришли и нашли Марию и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях.

С полной верой в слова Ангела, пастухи отправились к Вифлеему и нашли все согласным с тем, что им было

возвещено о рожденном Младенце. Они, вероятно, прежде всего направились к гостинице, у которой, по обычаю, горел фонарь. В другие дома ночью они и не смели, конечно, обращаться с вопросом о новорожденном Мессии...

17. Увидев же, рассказали о том, что было возвещено им о Младенце Сем.

18. И все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи.

19. А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем.

Рассказу пастухов о явлении Ангела дивились не только Иосиф с Марией, но и все пребывавшие в то время в Вифлееме, которым — может быть, на другой день — пастухи также рассказали о случившемся с ними.

Слагая в сердце Своем — точнее: «сравнивая, сопоставляя (συμβάλλουσα)» с бывшим Ей самой откровением от Ангела. В этих словах евангелист сам дает указание, чьими рассказами он руководствовался при описании первых дней жизни Спасителя, это, конечно, прежде всего были воспоминания Марии.

20. И возвратились пастухи, слава и хваля Бога за все то, что слышали и видели, как им сказано было.

Пастухи возвратились потом к своим стадам, по дороге передавая разным лицам о случившемся с ними. Рассказали они, несомненно, об этом

и в Иерусалиме, когда погнали туда животных для принесения их в жертву, и многие с восторгом приняли эту весть. По крайней мере, очень вероятно, что Симеон и Анна, встретившие Господа при принесении Его в храм, уже были подготовлены к этому явлению новорожденного Мессии рассказами пастухов.

21. По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве.

По прошествии восьми дней (см. комментарии к Лк. 1:59).

Обрезать. Господь принял обрезание, как первое установление Моисеева закона, а о том, что Он должен был подчиняться закону, апостол Павел говорит как о деле несомненном (Гал. 4:4). Если бы Он не принял обрезания, то никто бы и не признал в Нем обетованного Мессию, потомка Авраамова. Обрезание при этом предугаживало на ту кровь, которую Христос должен был пролить со временем на Голгофе.

Нареченное Ангелом... (см. Мф. 1:21; Лк. 1:1).

22. А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа,

23. как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу,

24. и чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господ-

нем, две горлицы или двух птенцов голубиных.

Когда совершилось принесение Господа во храм — до или после поклонения волхвов? Несомненно — до поклонения. За такое предположение говорят следующие соображения. Бегство святого семейства в Египет следовало непосредственно за поклонением волхвов, как это ясно видно из 13–14 стихов 2-й главы Евангелия от Матфея. Отсюда можно заключить, святое семейство никак не могло сходить в Иерусалим после прибытия волхвов. Притом Ирод уже был уведомлен волхвами о рождении Царя Иудейского и должен был после того принять меры к отысканию нового «царя». Затем, если бы в это время еще Симеон и Анна засвидетельствовали о рождении Мессии, то положение святого семейства еще более бы ухудшилось. Наконец, и тон речи Симеона, и рассказы Анны о рождении Мессии, как о событии только что ставшем известным, заставляют относить принесение Христа во храм ко времени, предшествующему поклонению волхвов (Богословский, с. 360–361).

Дни очищения их (см. Лев. 12:2–8). Женщина, родившая младенца мужского пола, считалась нечистой семь дней и еще тридцать три дня не могла ходить в храм и участвовать в общественном богослужении.

Их, т.е. иудеев. Об Иосифе здесь не может быть речи, потому что муж в очищении не нуждался, Христос же родился чистым и безгрешным...

По закону. Здесь указание на то, что в настоящем случае был выдержан вышеуказанный в законе срок — 40 дней.

Принесли — точнее: вознесли (ἀνήγαγον).

Представить пред Господа. Все перворожденные сыновья у израильтян, прежде чем были избраны на служение Богу Левиты (Числ. 8:14 и сл.), как собственность Иеговы, были назначены для служения в скинии и храме. Но за пять сиклей, т.е. примерно за 4 рубля (соответствуют стоимости 80 г серебра. — *Прим. ред.*) они должны были быть выкупаемы, освобождаясь от служения в храме. По закону не требовалось для совершения выкупа приносить младенца в храм, равно как и мать могла не присутствовать лично в храме, когда приносилась за нее жертва очищения. Но благочестивые женщины обыкновенно сами приходили в храм, и в то же время совершался выкуп их младенцев, которых они также брали на этот раз с собой. Так было с Марией и Ее Сыном. Иисус Христос, вероятно, только был представлен священнику, который совершил над Ним две краткие молитвы: одну — за закон о выкупе, другую — за дарование перворожденного сына. Для Марии же была совершена установленная жертва за грех, которой во всех случаях служила горлица или молодой голубь. Кроме того, в жертву всесожжения Она, как бедная женщина, принесла также горлицу или молодого голубя (более зажиточные женщины приносили агнца).

При этом деньги за жертву Пресвятая Дева должна была положить в особую огромную кружку («трубу»), которая находилась вблизи возвышенной эстрады, где молились женщины отдельно от мужчин. Затем, конечно, Она поставлена была в числе других принимавших очищение женщин наверху пятнадцати ступеней, которые вели из двора женщин во двор, где стоял жертвенник всесожжения, отсюда было видно, что делалось на жертвеннике всесожжения (Эдершейм, с. 248–251). Так была принесена Марией «жертва бедных».

25. Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святый был на нем.

26. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня.

27. И пришел он по вдохновению в храм. И, когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд,

28. он взял Его на руки, благословил Бога и сказал:

Некоторый человек, по имени Симеон (от евр. «услышание»), под особым действием Духа Божия пришел в это время в храм и, взяв Иисуса в объятия, благословил Бога.

Праведный (см. комментарии к Лк. 1:6).

Благочестивый (εὐλαβής), т.е. имеющий в душе страх Божий и чистую совесть (ср. Евр. 5:7 и сл.).

Утешения Израилева. В Талмуде Мессия часто называется утешением («Менахем»). Здесь также, очевидно, этот термин означает Мессию.

Дух Святый был на нем. Очевидно, евангелист видит в Симеоне пророка, потому что в пророках пребывал Дух Святой (2 Пет. 1:21). Этот Дух и внушил Симеону, что он не увидит смерти, т.е. не умрет, пока не увидит Мессию Господнего, т.е. помазанника Божия. По преданию, хотя сообщаемому довольно поздним церковным историком (XIV в.), Никифором Каллистом Ксанфопулом (Historia ecclesiastica, lib. I, cap. XII), Симеон, бывший в числе 70 переводчиков Ветхого Завета, получил это обещание от Святого Духа в тот момент, когда его постигло сомнение относительно пророчества Исаии о рождении Еммануила от Девы. Хотя, конечно, он не мог быть в числе тех 70 переводчиков, которые переводили Библию с еврейского на греческий язык в 271 г. до Р.Х. и к каким причисляет его вышеупомянутый историк, тем не менее, и он мог участвовать в переводе пророческих книг, которые, согласно исследованию ученых, были переведены на греческий язык незадолго до Р.Х.

По вдохновению, т.е. по особому побуждению пребывавшего на нем Святого Духа.

Родители. Хотя Иосиф не мог носить этого имени по отношению ко

Христу, однако евангелист все же называет и его «родителем» Христа, следуя обычному наименованию, которое Иосифу и Марии было дано в народе.

Чтобы совершить над Ним законный обряд — правильное: «чтобы совершить по обычаю, как закон повелевал совершать (о нем — περὶ αὐτοῦ относится не к слову «Иисус», а к выражению τοῦ ποιῆσαι — совершить).

Он (стих 28) — точнее: «и он со своей стороны (καὶ αὐτός)»: родительница также несла Иисуса на руках в объятиях. Поэтому издревле святой Симеон называется Богоприимцем. —

Благословил Бога, т.е. возблагодарил Его за то, что Он дал ему увидеть Мессию, Которого он узнал в храме, конечно, по особому озарению пребывавшего на нем Духа Святого.

29. Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром,

30. ибо видели очи мои спасение Твое,

31. которое Ты уготовал пред лицем всех народов,

32. свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля.

Свою благодарность Богу Симеон излил в краткой хвалебной песне, которая по мыслям и выражениям напоминает некоторые места из книги пророка Исаии (Ис. 11:10; 42:6; 60).

Ныне, т.е. после того, как я увидел Мессию.

Отпускаешь. Симеон мыслит свою жизнь как всецело проникнутую ожиданием пришествия Мессии. Теперь время ожидания кончилось: он Мессию увидел и спокойно может умереть.

По слову Твоему (см. стих 26).

С миром — точнее: «в мире» (ἐν εἰρήνῃ), т.е. в состоянии радости от исполненного заветного желания.

Спасение, т.е. спасение мессианское, которое мыслится уже наступившим с рождением Мессии (ср. Лк. 3:6; Деян. 28:28). Как понимал Симеон это спасение — это яснее видно из следующих его слов.

Которое Ты уготовал, т.е. совершил.

Пред лицем всех народов. Спасение будет совершаться открыто и все народы будут теперь свидетелями его — и иудеи, и язычники.

Свет к просвещению язычников. Раньше шла речь об открытии спасения. Теперь указывается, что все народы примут участие в этом спасении и в приносимых им благах. Прежде всего для языческого мира свет, который принес с Собой Мессия, послужит к просвещению. Язычники, согласно древним пророчествам (Ис. 2:2 и сл.; 11:10; 60:1 и сл.), должны прийти к Сионской горе и подчиниться ветхозаветной теократии. Симеон, как человек ветхозаветный, представляет язычников как находящихся во тьме религиозного неведения (Ис. 60:2), которым, следовательно, нужно, чтобы на них просиял свет Божий, просветил их умы и сердца. В ином положении находились иудеи — народ Божий.

И славу народа Твоего Израиля.

Согласно иудейским представлениям о Мессии, дело Мессии по отношению к избранному народу будет или должно было состоять в том, что Он увенчал бы всех истинных израильтян «славой» за их верность закону. Мессия с точки зрения тогдашнего иудейства не был искупителем от грехов, а именно только Царем, Который прямо призывает в Свое Царство всю лучшую часть избранного народа. Следовательно, спасение для Израиля это спасение не от грехов, а только от того ненормального положения, в каком израильский народ находился во время пришествия Христова.

Почему некоторые толкователи (например, Эдершейм, с. 253) утверждают, что в этих словах Симеона «не было ничего иудейского» и что «иудейским характером отличались только первые слова Симеона» — это остается совершенно непонятным...

33. Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем.

То, что Иосиф и Мария удивлялись словам Симеона, несколько не говорит против действительности бывших им ранее откровений от Ангела. В самом деле, как же было не удивляться тому, что какой-то совершенно чужой старец знает о новорожденном Мессии и даже говорит о Нем гораздо больше, чем было известно о Нем Его родителям? (о значении Мессии как просветителя всех народов ни Иосифу, ни Марии не было еще открыто).

34. И благословил их Симеон и сказал Марии, Матери Его: се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, —

35. и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец.

И благословил их, т.е. родителей. Само благословение нужно понимать как молитвенное благопожелание милостей от Бога.

И сказал Марии, Матери Его. Евангелист Лука не говорит, чтобы Симеон «духом» прозрел необыкновенное, безмужнее зачатие Марией Христа. Вероятнее всего предположить, что Симеон обращается только к Марии как к более заинтересованной судьбой Ее Сына, т.к. мать больше чувствует несчастья, постигающие ее детище.

Се. Вот, я вижу — как бы говорит Симеон.

Лежит — т.е. таково Его назначение.

На падение... Симеон, в согласии с пророком Исаией (Ис. 8:14; ср. Мф. 21:42, 44), имеет здесь, конечно, в виду тот суд (Ин. 3:19 и сл.), который должен совершаться над людьми вследствие явления и деятельности Мессии. Многие, по Божественному решению, должны соблазниться относительно Мессии и пасть или впасть чрез неверие в ожесточение и гибель, а многие другие должны восстать через веру в Него к новой, лучшей жизни. Все это будет совершаться в Израиле, т.е. Симеон пока имеет в виду только дея-

тельность Самого Христа, которая прошла, как известно, в проповедании Евангелия только в народе израильском (пребывание и проповедь в Самарии — Ин. 4 — было исключением).

Предмет пререканий — точнее: «в знамение, относительно которого будет много споров» (εἰς σημεῖον ἀντιλεγομένου). Явление Христа хотя само по себе и было, несомненно, чудесным знамением или признаком исполнения Божественных обетований, тем не менее встретило против себя сильные протесты со стороны мира (ср. Рим. 10:21), которые и разрешились распятием Христа (Евр. 12:3).

И Тебе самой меч пройдет душу. Симеон только что сказал о судьбе, ожидающей Иисуса. Теперь он обращает свой взор к Матери Иисуса и видит, как Она будет страдать и болеть душой, когда Сын Ее станет таким предметом пререканий, в особенности же когда Она будет смотреть на Его смертные мучения, которые Он будет переносить на кресте (Зигавин). Ощущение, которое Она получит при этом, будет так болезненно, как болезненно бывает, когда сердце проколут мечом.

Да откроются помышления многих сердец. Цель, какую имел Бог, предназначая Иисуса Христа на такое служение, при котором должны были начаться распри в народе, которые в свою очередь должны были тяжело отозваться на Его Матери, состояла в том, чтобы из многих сердец (ср. Мф. 15: 19) вышли, обнаружили, доселе скрытые мысли. Раскрытие же или

обнаружение мыслей произойдет тогда, когда нужно будет стать или на сторону Христа, или же — против Него⁷.

36. Тут была также Анна пророчица, дочь Фануилова, от колена Асирова, достигшая глубокой старости, прожив с мужем от девства своего семь лет,

37. вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь.

38. И она в то время, подойдя, славila Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме.

Тут была также — правильное: «и была» (καὶ ἦν) — *Анна пророчица*, т.е. женщина, одаренная способностью составлять священные песнопения (ср. Исх. 15:20) или же просто получившая такое прозвание за свою благочестивую жизнь.

От колена Асирова. Она принадлежала к колену, которое не вернулось из плена в Палестину. Может быть, отец ее, Фануил, один вернулся на родину.

⁷ Наш русский перевод неправильно ставит слова: «и Тебе Самой меч пройдет душу», в скобки. Этого нельзя делать потому, что важность этих слов пророчества, обращенного именно к Марии, несомненна. Один из современных критиков текста, Кфννεке, находя все же неудобным присоединять последнее выражение «да откроются...» к предшествующим, — так как естественнее было бы сначала сказать о «многих», а потом уже об «одной», Марии, — переставляет его в начало 35-го стиха.

От девства своего. Значит, она была только один раз замужем.

Вдова... Это выражение соединено с предыдущим и должно быть переведено так: «прожив с мужем... и теперь будучи вдовой (καὶ αὕτη χήρα) 84-х лет от роду (ср. Мф. 18:21 и сл.).»

Которая... Эти слова относятся к выражению «и была Анна пророчица», а находящиеся между ними представляют собой вносное предложение.

Не отходила от храма, т.е. особенное усердие проявляла к общественному богослужению (ср. Лк. 24:53). Здесь нет намек на то, что она жила в храме, хотя Иосиф Флавий и упоминает о зданиях при храме, назначенных для предавших себя благочестию женщин и девиц. В самом храме оставаться на долгое время не позволялось никому (Эдершейм, с. 254).

Постом и молитвою... При этом дома она и дни и ночи проводила в посте и молитвах, чтобы угодить Богу.

И она в то время — точнее: в тот самый час (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ), когда Симеон беседовал с Марией.

Подойдя, — т.е. выйдя на вид, чтобы говорить (ἐπιστᾶσα).

Славила Господа — точнее: «говорила в ответ на хвалебную речь Симеона» или раскрывала со своей стороны те же мысли, что высказаны были старцем.

И говорила о Нем, т.е. о Христе, ожидавшим избавления... Анна неоднократно повторяла о пришествии Мессии: на это указывает и несовершенный глагол прошедшего времени λαλέω — ἐλάλει — *говорила*.

Избавление (λύτρωσιν) — прежде всего политическое освобождение (ср. Лк. 1:68).

39. И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город свой Назарет.

40. Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем.

После принесения в храм Иисуса, родители Его не сразу пошли в Назарет, а сначала возвратились в Вифлеем и оттуда удалились в Египет. Только после смерти Ирода (Мф. 2:19 и сл.) Иосиф и Мария вернулись в Назарет. Следовательно, Лука перед 39-м стихом пропустил все, что сказано у Матфея в стихах 1–19 2-й главы.

Младенец же возрастал и укреплялся духом. Это буквальное повторение того, что сказано об Иоанне Крестителе (Лк. 1:80).

Исполняясь премудрости. Здесь речь, очевидно, о человеческом развитии ума, сердца и воли Богомладенца. Постепенно Он усваивал — конечно, главным образом из наставлений и примера Матери — свойства и навыки истинного израильского благочестия, что и обозначалось у евреев словом «премудрость» («хохма» — σοφία; ср. Притч. 9:1 и сл.). Подробности первоначального воспитания Христа в Назарете иногда очень рельефно изображаются составителями Его истории (см., например, у Эдершейма, с. 287–297), но, конечно, тут нельзя сказать, где правда и где вымыслы авто-

ра истории... Евангелие как бы намеренно набрасывает завесу на эти первые годы жизни Христа, и одно только на основании Евангелия можно утверждать — что Христос в это время не находился под влиянием какой-либо иудейской школы или секты. Враги Его впоследствии прямо заявляли, что Он нигде не получил систематического обучения (Ин. 7:15). Сам Эдершейм, так обстоятельно изображавший образование, которое предположительно получил Христос, в заключение говорит: «Мы не знаем с полной достоверностью, существовала ли такая школьная система в Назарете. Не знаем и того, приняты ли были повсюду в то время вышеописанные порядок и метод обучения...» (с. 295).

И благодать Божия, т.е. любовь Божия проявлялась над Отроком Иисусом, но в чем — не сказано.

41. Каждый год родители Его ходили в Иерусалим на праздник Пасхи.

Из истории жизни Иисуса Христа до 30 летнего возраста евангелист Лука сообщает только историю Его путешествия в Иерусалим, когда Ему исполнилось 12 лет от рождения. Три раза в год, на самые большие праздники — Пасху, Пятидесятницу и Кушечей, — каждый израильтянин, согласно закону, обязан был приходить в Иерусалим (Исх. 23:14 и сл.; 34:23; Втор. 16:16). Женщины и дети могли оставаться дома, но благочестивые израильтянки все-таки посещали Иеру-

салим. Такова была и Мария. Она вместе с Иосифом ходила ежегодно на самый большой праздник — Пасху. О праздновании Пасхи см. комментарии к Мф. 26:2. Сына Своего, однако, по-видимому, Она доселе еще не брала с Собою.

42. И когда Он был двенадцати лет, пришли они также по обычаю в Иерусалим на праздник.

43. Когда же, по окончании дней праздника, возвращались, остался Отрок Иисус в Иерусалиме; и не заметили того Иосиф и Матерь Его,

44. но думали, что Он идет с другими. Пройдя же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми

45. и, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, ища Его.

Двенадцати лет. С этих пор еврейские мальчики обыкновенно начинали обучаться закону, приучаться к присутствованию при богослужении, к соблюдению постов и т.п.

По окончании дней праздника — выражение, прибавленное в русском переводе. Знатоки иудейских древностей утверждают, что только в первые два дня праздника Пасхи необходимо было лично присутствовать в храме всем богомольцам. С третьим днем начинались так называемые полусвятые дни, когда можно было возвращаться домой. Таким установлением многие, несомненно, пользовались. Поэтому Иосиф и Мария могли уйти

из Иерусалима на третий день праздника. И «учители» обыкновенно вступали в беседы с богомольцами именно только в эти остающиеся полупраздничные дни, когда им нечего было делать в храме и не было занятий в храмовом синагогальном (Эдершейм, с. 312).

Остался Отрок Иисус в Иерусалиме. Неудержимое стремление к божественному могуче заявило о себе в душе Христа во время первого посещения Им Иерусалима и побудило Его снова вернуться в храм, когда родители пошли было с Ним домой.

И не заметили... Может быть, караван богомольцев, в котором шли Иосиф с Марией был настолько велик, что нельзя было сразу заметить отсутствия Иисуса. Вероятно, что в этом караване были родственники Марии и Иосифа, и отрок Иисус мог сначала пойти с какими-нибудь родственниками, у которых также были дети — отроки Его возраста, что было дозволено Его родителями. Но потом незаметно Отрок вернулся в Иерусалим, в храм.

Дневной путь — выражение неопределенное. По всей вероятности, караван богомольцев в течение дня проходил небольшое пространство. Остановка, конечно, была сделана с наступлением ночи, так как теперь собрались в одно место все отставшие спутники Иосифа и Марии.

46. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их;

47. все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его.

Через три дня — вероятно, после своего выхода из Иерусалима. Первый день был проведен в дороге, второй — в обратном путешествии в Иерусалим, и третий — в поисках Иисуса в городе.

В храме. Более вероятным является предположение, что беседа «учителей» происходила близ входа в храм, во внешнем дворе, или «дворе языков», — месте удобном и доступном для всех: и мужчин, и женщин. Тут находилась роскошная галерея, но без скамей: слушатели сидели на полу. Сидеть же учащимся дозволялось и в присутствии самых важных учителей. Поэтому апостол Павел и говорит, что он воспитался у ног Гамалиила, т.е. сидел на полу, когда тот говорил (Деян. 22:3).

Среди учителей. Любознательность побудила Отрока как можно ближе подвинуться к державшему речь раввину, и Он таким образом очутился в середине круга других раввинов, которые сидели по бокам своего сотоварища, прислушиваясь к его словам.

Слушающего их и спрашивающего их. Временами в разговор вступали и другие раввины. Иисус прислушивался со вниманием к их речам и, когда в них находил что-либо неясное, спрашивал у них разъяснения, что позволялось обычаем.

Все слушавшие Его, т.е. не только простой народ, но даже и сами раввины.

Дивились — были поражены удивлением (ἐξίστατο).

Разуму и ответам — разумности (ἐπὶ τῇ συνέσει) и именно Его находчивости в ответах на те вопросы, с какими обыкновенно обращались раввины к своим слушателям после того, как кончали изложение того или другого пункта учения.

48. И, увидев Его, удивились; и Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою скорбью искали Тебя.

49. Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?

50. Но они не поняли сказанных Им слов.

И, увидев Его — конечно, увидели Его Иосиф и Мария — *удивились* — именно тому, что Иисус находится в храме и притом среди учителей, к беседе с которыми Он, по представлению родителей, не был подготовлен.

И Матерь Его сказала. Материнское чувство живее, чем чувство отца, и скорее вырывается наружу.

Отец Твой. Пресвятая Дева, очевидно, доселе ни слова не сказала Своему Сыну о том, что Иосиф — не отец Ему. Она предоставляла Самому Богу это оповещение тайны рождения Иисуса.

С великою скорбью. Стоящее здесь греческое слово (ὀδυρόμενοι) означает и физическую, и душевную боль. По-нашему можно передать так: «измучились мы, искав тебя».

Зачем было вам искать Меня? Здесь нет никакого упрека по отноше-

нию к родителям, а только выражение недоумения по поводу их тревоги.

Или вы не знали... т.е. вам ведь хорошо должно быть известно Мое назначение. Здесь намек на те откровения, которые получили Иосиф и Мария от Ангела об Иисусе. Замечательно, что Христос высказывает здесь тайну, которую, очевидно, доселе скрывали от Него Мария и Иосиф...

Должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Одни толкователи видят здесь указание на храм как место особого присутствия Бога, другие же понимают слова Христа как обозначение призвания Христа исполнять волю Отца Небесного: «в делах, какие принадлежат Моему Отцу». Из этих толкований мы предпочитаем первое, так как Христос отвечает именно по поводу «искания Его» родителями. Он хочет сказать, что долго искать им не было надобности: всего естественнее было прямо прийти в храм, где Христос чувствовал Себя находящимся ближе всего к Своему Отцу. Если же понимать здесь «дела Отца», то эти дела Христос мог совершать и не в храме. Но в каком смысле здесь Христос называет Бога Отцом Своим? Одни видят здесь указание на чувство чрезвычайной сыновней любви, которая разожглась в сердце Христа, как израильтянина, под впечатлением тех воспоминаний, которые пробуждали в душе каждого пасхальные торжества. Христос, говорят, был одним из лучших сынов Израиля и пламеннее, чем другие евреи, чувствовал Свою близость к Богу как к благодетелю

Израиля. Но с таким толкованием нельзя согласиться. Прежде всего уже ясно, что слова «Отца Моего» представляют собой ответ на не совсем точное выражение Марии: *вот отец Твой*, т.е. Иосиф. Христос хочет напомнить Матери, что у Него один только Отец — Бог. Затем Христос говорит «Отец Мой», а не «Отец наш», как Он должен был бы сказать, если бы имел в виду Свое отношение к Иегове как Отцу Израиля в общем смысле этого слова. Наконец, замечание евангелиста, что Иосиф и Мария «не поняли Его слов», также говорит против такого толкования. Что же было непонятного в том, что Отрок, воспитанный в любви к Богу как к Отцу всего Израиля, теперь высказывает сознание того тесного общения с Богом, в каком Он Себя почувствовал, в первый раз будучи на празднике Пасхи в Иерусалиме? Поэтому более естественным мы считаем такое толкование, которое усматривает в этом изречении Христа сознание Им Своего высшего, метафизического единства с Богом — Он сознает Себя Сыном Божиим по природе, по существу: Бог — Его Отец в собственном смысле этого слова.

Но они не поняли сказанных Им слов. В откровении, полученном от Ангела Иосифом и Мариєю, ничего не было сказано о том, как будет идти развитие Божественного Младенца. Им была очерчена только деятельность Христа как Мессии. Естественно поэтому их недоумение по поводу сделанного Христом заявления: что же,

в самом деле, теперь станут делать они, родители? Будет ли Христос отныне подчиняться им, как делал это доселе? Или же, может быть, отныне Ему, как знающему тайну Своего рождения, нужно предоставить полную свободу в дальнейшем развитии?

51. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем.

52. Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков.

Но недоумение Иосифа и Марии продолжалось недолго. Христос спокойно последовал за ними в Назарет, где и пребывал последующее время в полном повиновении у своих родителей, как обыкновенный еврейский отрок, а потом юноша. Проявление в Нем сознания Своего богосыновства не воспрепятствовало, а, напротив, только содействовало тому, чтобы идти путем самоуничтожения к Своей великой цели. А одним из проявлений такого самоуничтожения и было полное подчинение воле Своих родителей.

И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем. Этим евангелист указывает на источник, откуда он почерпнул сведения о том, что произошло в Иерусалиме. Ей преимущественно запали в сердце слова Христа о Его отношении к Отцу Своему — Богу. Очевидно, что и Сама Пресвятая Дева не сразу постигла все величие, какое окружает Ее Сына: только путем постоянного размышления обо

всем, происходящем с Ним, Она дошла до полного и ясного понимания, в чем, собственно, должно состоять то дело, для которого предназначен рожденный Ею Сын Божий.

Иисус же... Эти слова напоминают собой слова Первой книги Царств о развитии пророка Самуила (1 Цар. 2: 26). Одни толкователи видят здесь указание на то, что Христос все более и более развивался в умственном отношении и в то же время рос телесно (ἰσχυρίζομαι) — становился умным и стройным, высоким юношей. Другие же видят здесь указание на то, что с возрастом постепенно в Иисусе все больше и больше проявлялась высшая, божественная, премудрость: «С преуспеянием тела преуспевало в Нем для видящих и явление Божества» (Свт. Афанасий Великий. Т. 19-й Творения святых отцов, с. 455). Правильнее будет сказать, что развитие, которое здесь имеет в виду евангелист, было «богочеловеческое», так как Божество и человечество пребывали во Христе нераздельно и неслиянно. А постичь это соединение и понять, как шло развитие богочеловеческой природы, — это для нас невозможно. Поэтому и все попытки изобразить историю постепенного развития Христа должны быть признаны совершенно не имеющими под собой никакой основы.

И в любви (см. комментарии к стиху 40).

И человека. Так как евангелист здесь говорит уже о 12-летнем Отроке, а не о Младенце, как выше (стих 40), то он упоминает и об отношении к Иису-

су посторонних людей. Это обозначает, что Иисус был любим всеми Его окружавшими и, следовательно, ни в чем не отличался от того типа израильских отроков, который в то время считался идеальным. Можно указать на основании точных, преимущественно евангельских, данных, как проводил жизнь Христос в Назарете с 12 до 30-летнего возраста. Прежде всего, нужно заметить, что иудейская жизнь в то время, особенно в таких глухих уголках, как Назарет, отличалась крайней простотой. Ели обыкновенно три раза в день — вечером несколько больше, чем утром и в полдень. Одежду носили также самую простую — нижний хитон, верхний плащ — простой кусок материи, и небольшой тюрбан на голове, сделанный из платка. Иисус усвоил себе ремесло своего отца (Мк. 6:3) — каждый еврей обязан был знать какое-нибудь ремесло. В домашней жизни Иисуса, по-видимому, не было ничего пасмурного и мрачного. Он любил, кажется, впрочем, больше быть в общении с природой, красоты которой Он так живо изображает в Своих речах. Он наблюдал за жизнью людей — сеятелей и виноградарей, за жизнью скота и привычками пастухов и даже за привычками лисицы, забивающейся в свою потаенную нору. Но Он знал также радости, скорби, нужды и страдания промышленного населения. Он наблюдал брачные процессии, погребальные обряды, несправедливости и притеснения, отношения между должниками и займодавцами, жизнь

аристократов, поведение сборщиков податей, поступки судей. Знаком Он был и с религиозно-политическими идеями, которыми одушевлено было современное Ему иудейство, но Сам строго держался того, что было сказано в Писании, не присоединяясь ни к какой партии (Эдершейм, с. 317–322).

О ПОДЛИННОСТИ И ДОСТОВЕРНОСТИ НЕКОТОРЫХ РАЗДЕЛОВ 2-Й ГЛАВЫ

Отрицательная критика старается показать, что те разделы рассматриваемой главы, в которых идет речь преимущественно о чудесных явлениях, окружавших рождение и первые дни жизни Христа на земле, произошли не от евангелиста Луки, а вставлены позднейшей рукой. Но все эти попытки разбиваются о ясные свидетельства церковного предания, которому давно уже были известны эти заподозреваемые разделы. Так, св. Иустин мученик упоминает о рождении и обрезании Христа («Разговор с Трифоном-иудеем», 67, 4–6). О том же знают Тертуллиан и святитель Ириней. Ответ Господа родителям в храме приведен в древнесирийском переводе Пешито и у древних отцов. Вообще, у противников подлинности 2-й главы нет сколько-нибудь веских оснований.

Более нападают на достоверность сообщаемых в этой главе известий, показывая, что в них немало вымышленного для прославления Христа. Но та простота, с какой евангелист, изобра-

жает течение событий, как обыкновенных с точки зрения разума, так и чудесных, заставляет нас видеть в нем простого повествователя о действительно бывшем. Да притом и странно предположить, чтобы все чудесное, окружающее рождение Спасителя, было измышлено Его почитателями для Его прославления: откуда же появилось у самих этих лиц такое желание прославить Христа, если Он Сам не явил Себя пред ними во всем величии Своего Богочеловечества? И почему мы непременно должны считать евангелиста Луку столь легковерным, чтобы он мог поместить все эти «вымыслы» в свой труд, который, по его собственным словам, он хотел писать с соблюдением требований здоровой исторической критики?

Что же касается мифической теории в ее приложении к событию рождения Христова и имевшим при этом место чудесным явлениям, то о ней здесь можно повторить то, что сказано выше по поводу достоверности событий, упоминаемых в первой главе (см. с. 132).

ГЛАВА 3

- 1–6. Выступление Иоанна Крестителя. — 7–17. Проповедь Иоанна Крестителя.
— 18–20. Взятие Иоанна Крестителя в темницу.
— 21–38. Крещение и родословие Господа Иисуса Христа.*

1. В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Пон-

тий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее,

2. при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне.

Евангелист Лука — первый из писателей, вводящий евангельскую историю точными хронологическими указаниями в общую мировую историю, дает здесь точное определение времени, когда началось служение Иоанна Крестителя, Предтечи Мессии.

В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря — правильное: «как кесаря». Август, которому наследовал его пасынок, Тиверий, умер 19 августа 767 года. Но еще раньше, около 765 года, он назначил Тиверия своим соправителем. Откуда же евангелист считает пятнадцатый год? С начала ли его соправления Августу или с начала самостоятельного царствования? По всей вероятности, с начала его соправления Августу, так как ниже евангелист Лука говорит, что Христос крестился, будучи в возрасте около тридцати лет (стих 23). Принимая, что Христос родился в 749 году, и прибавляя к этому 30 лет, мы получаем 779 год, а вычитая отсюда 15 лет правления Тиверия, получаем 764 год, именно тот год, в который Август сделал Тиверия своим соправителем.

Понтий Пилат начальствовал в Иудее (см. комментарии к Мф. 27:

2). Пилат правил с конца 778-го до 789 г.

Ирод (см. комментарии к Мф. 2:22) правил с 750 до 792 г., когда он был низложен.

Филипп, брат его, правил тоже с 750 г. до своей смерти в 786 году. Правил он Итуреей, под которой можно понимать древний Галаад (восточная сторона Иордана). Если Иосиф Флавий не упоминает названия этой области, то он подразумевал ее, по всей вероятности, под именем Ватанеи или же Авранитиды, о принадлежности которых к тетрархии Филиппа он сообщает (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XVII, 11, 4). Трахонитская область также находилась к востоку от Иордана, выше Итурей.

Лисаний. Новейшие критики настаивают на том, что евангелист Лука здесь впал в анахронизм, что Лисаний царствовал в Авилинии почти за 60 лет до описываемого здесь времени и что он вовсе не был тетрархом. Но новейшие исследования свидетельствуют, что было два Лисания — один тот, который управлял Авилинией за 60 лет до выступления Иоанна Крестителя, и другой — современный этому выступлению. Этот последний называется прямо «тетрархом» в одной греческой надписи, которую Пококк нашел близ Неби Абель (древней Авилы — города к северо-западу от Дамаска, у подошвы Ливана). Затем и Иосиф Флавий свидетельствует, что Агриппа, по смерти Тиверия, получил тетрархию Филиппа и тетрархию Лисания

(Иосиф Флавий. «Иудейские древности», XVIII, 6, 10). Здесь Иосиф Флавий не может иметь в виду первого Лисания, который давно уже умер и царство которого нигде не называется тетрархией.

При первосвященниках Анне и Каиафе. Собственно, первосвященником в то время был один Каиафа. См. комментарии к Мф. 26:3. Но и тесть его, Анна, или, правильнее, Анан, бывший ранее первосвященником и низложенный прокуратором Вителлием, продолжал, в силу своего характера, пользоваться большим влиянием. А так как по первосвященству он был старше Каиафы, то евангелист и ставит его выше последнего. Делать из этого упоминания о двух первосвященниках заключение, что будто бы евангелист Лука этим хотел показать, что древняя теократия пришла в совершенный упадок, который мог быть устранен только Мессией (как говорит, например, проф. Богословский. Общественное служение Господа Иисуса Христа, вып. 1 с. 17), совершенно нет оснований, как равно неосновательно в предыдущем указании Луки на разных светских правителей видеть его желание характеризовать политический упадок иудейского народа.

Был глагол Божий, т.е. Бог повелел Иоанну выступить на служение (ср. Иер. 1:2; Ис. 38:4 и сл.).

В пустыне (см. комментарии к Лк. 1:80).

3. И он проходил по всей окрестной стране Иорданской, пропове-

дуя крещение покаяния для прощения грехов,

И он проходил... Точнее: «и он прошел по всей окрестности Иордана». См. комментарии к Мф. 3:5.

Проповедуя... Повторение того, что сказано у Марка (Мк. 1:4).

4. как написано в книге слов пророка Исаии, который говорит: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему;

5. всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими;

6. и узрит всякая плоть спасение Божие.

См. Мф. 3:3.

Евангелист Лука, впрочем, приводит пророчество Исаии в более полном виде, чем Матфей и Марк (Мк. 1:3). Кроме 3-го стиха 40-й главы, он приводит 4-й и 5-й (по тексту Семидесяти, с небольшими собственными изменениями).

В книге слов... т.е. в книге, содержащей слова или изречения пророка Исаии (ср. Ам. 1:1: *слова Амоса*).

Всякий дол, т.е. всякая долина, низина, овраг (φάραγξ). Это, а равно и следующие выражения: гора, холм, кривизна, неровные пути, — все образы, служащие для обозначения нравственных препятствий, которые должны быть удалены Иоанном с пути, по которому Мессия идет к Своему народу. Удалены эти препятствия могут быть

только через искреннее раскаяние народа.

Спасение Божие (см. комментарии к Лк. 2:30). Евангелист, согласно с пророком, подразумевает здесь мессианское спасение, которое с пришествием Мессии и через Него делается доступным созерцанию всех людей («всякой плоти» — это выражение обозначает человечество со стороны его немощи и потребности в Божественной помощи, а равно указывает и на всеобщность спасения, ср. Деян. 2:17). Евангелист, очевидно, именно для того и продолжил цитату из книги Исаии, чтобы дать понять своим читателям, что спасение, приносимое Христом, назначено для всех народов.

7. Иоанн приходившему креститься от него народу говорил: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?

8. Сотворите же достойные плоды покаяния и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму.

9. Уже и секира при корне деревьев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

Эти стихи представляют собой почти буквальное повторение Мф. 3:7–10. Различие состоит только в том, что у Матфея Иоанн обращается с обличениями к фарисеям и саддукеям, а у Луки — к толпам народа. Но, как

видно из грозного тона речи, Лука имел в виду и то, что в народной толпе преобладающее значение имели фарисеи и саддукеи, — только он отдельно не упомянул их. Прочее см. в комментариях к Мф. 3:7–10.

10. И спрашивал его народ: что же нам делать?

11. Он сказал им в ответ: у кого две одежды, тот дай неимущему, и у кого есть пища, делай то же.

12. Пришли и мытари креститься, и сказали ему: учитель! что нам делать?

13. Он отвечал им: ничего не требуйте более определенного вам.

14. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем.

Наставления Иоанна простому народу, какие тот дал в ответ на вопрос народа, передает один евангелист Лука. Общая мысль этих наставлений такая. Настоящие плоды покаяния — это не что-либо особенное, непосильное, а просто честное исполнение принятых на себя обязанностей.

У кого две одежды... Этим Иоанн напоминает об обязанности каждого помогать своему нуждающемуся ближнему, чем кто может.

Дай, т.е. одну.

У кого есть пища — не только большие запасы пищи, а и малое количество.

Делай то же, т.е. делись и куском хлеба.

Мытари (см. комментарии к Мф. 5: 46). Мытари могли думать, что Иоанн заставит их совсем отказаться от их ненавистного народу служения.

Более определенного вам, т.е. больше того, что вам велело собирать с народа правительство. Обыкновенно же мытари требовали немало и в свою личную пользу.

Воины. Тут могли быть и воины из евреев, и римские солдаты разных других наций, которые также были увлечены проповедью Иоанна. Они так же, как и мытари, чувствовали себя отчасти виновными в том, что содержание их тяжким бременем ложилось на народ. Нередко им также приходилось во время походов насильно брать чужое имущество, и это казалось им неизбежным делом их профессии. Как же им теперь каяться? Совсем, что ли, оставить военную службу, раз она вынуждает их к совершению таких несправедливостей по отношению к ближнему? Иоанн в ответ им говорит, что они могут обойтись и без таких несправедливостей — пусть живут своим жалованьем.

Не клеветайте, точнее: «не доносите» (συκοφαντήσατε — слово, первоначально обозначавшее у греков донос на нарушавших запрещение правительства о вывозе смокв).

15. Когда же народ был в ожидании, и все помышляли в сердцах своих об Иоанне, не Христос ли он, —

16. Иоанн всем отвечал: я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостойн развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем.

17. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а соломой сожжет огнем неугасимым.

«Властное, запечатленное вышечеловеческим достоинством слово Предтечи, его новое, отвечающее на самые святые запросы души учение, в соединении с его внешним, необычайным видом и самой безыскусственной проповедью, производили до такой степени сильное впечатление на народ, что многие недоумевали и размышляли в своем сердце, не это ли есть Мессия, обещанный Израилю? Это настроение умов... легко могло... привести к вредным для Иоанна и цели его последствиям. Строго верный своему призванию, не желая не принадлежащей себе славы, Иоанн предупреждает возможность такого крайнего увлечения и разъясняет недоумевающим людям в кратких, но сильных выражениях истинный смысл своего служения и свое отношение к Мессии» (Богословский, с. 50).

Не Христос ли он? Точнее: «не сам ли он (μὴ ἐγώ αὐτός) Христос?» Иоанн говорил о другом Христе, но, может быть, мы — думал народ — не так что-нибудь поняли? Может быть, он имел в виду себя самого?

Прочее см. комментарии к Мф. 3: 11–12.

18. Многие и другое благовествовал он народу, поучая его.

19. Ирод же четвертовластник, облачаемый от него за Иродиаду, жену брата своего, и за все, что сделал Ирод худого,

20. прибавил ко всему прочему и то, что заключил Иоанна в темницу.

Многие и другое благовествовал...

Евангелист Лука здесь замечает, что он, как и другие евангелисты, конечно, приводит проповедь Иоанна только в сокращении. Под «благовествованием» нужно понимать проповедь о грядущем Мессии, Которого Иоанн описывал в очень живых чертах. Проповедь эта, как видно из Евангелия Матфея (Мф. 11:12), принесла добрые плоды: пробудила в народе стремление к Царству Небесному.

Ирод же... Прежде чем перейти к повествованию о выступлении Иисуса Христа на общественное служение, евангелист Лука считает нужным заключить свою речь о судьбе Иоанна Крестителя. То, что он здесь говорит, у Матфея и Марка сказано в другой последовательности (см. Мф. 14:1 и сл.; Мк 6:17 и сл.).

21. Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо,

22. и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!

Когда же крестился весь народ. Это более определенное, чем у Матфея (Мф. 3:13) и Марка (Мк. 1:9), замечание о времени крещения Христа. «Это происходило, говорит евангелист Лука, тогда, когда в народе проявилось всеобщее стремление к принятию крещения от Иоанна». А это указывает на конец проповеднической деятельности Предтечи (Богословский, с. 63).

Молился. Об этом говорит только Лука, отмечающий этим, что крещение было особенным важным в жизни Христа событием (ср. Мф. 26:36; Лк. 9:28).

Отверзлось небо. У Матфея и Марка сказано, что отвержение неба было предметом видения (Мф. 3:16; Мк. 1:10), и потому некоторые толкователи склонны представлять это «отвержение» не как нечто фактическое, а как только нечто кажущееся известным лицам. Но евангелист Лука отрезает всякий путь к таким перетолкованиям, говоря, что небо отверзлось и не прибавляя, что это было видение. Чудо это, а равно и последующее сошествие Святого Духа в виде голубя и глас Бога Отца — все это были действительные события.

Дух Святой... (см. комментарии к Мф 3:16).

В телесном виде, т.е. Он явился в обыкновенном виде голубя.

Ты. Евангелист Лука в этом сходен с Марком (у Матфея — *Сей*) см. Мк. 1:11.

В Тебе... Евангелист Лука здесь опять передает глас Бога Отца как прямое обращение ко Христу (у Матфея и Марка — *в Котором*).

23. *Иисус, начиная Свое служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев,*

24. *Матфатов, Левиин, Мелхиев, Ианнаев, Иосифов,*

25. *Маттафиев, Амосов, Наумов, Еслимов, Наггеев,*

26. *Маафов, Маттафиев, Семейев, Иосифов, Иудин,*

27. *Иоаннанов, Рисаев, Зоровавелев, Салафишлев, Нириев,*

28. *Мелхиев, Аддиев, Косамов, Елмодамов, Иров,*

29. *Иосиев, Елиезеров, Иоримов, Матфатов, Левиин,*

30. *Симеонов, Иудин, Иосифов, Ионанов, Елиакимов,*

31. *Мелеаев, Маинанов, Маттафаев, Нафанов, Давидов,*

32. *Иессеев, Овидов, Воозов, Салмонов, Наассонов,*

33. *Аминадазов, Арамов, Есромов, Фаресов, Иудин,*

34. *Иаковлев, Исааков, Авраамов, Фаррин, Нахоров,*

35. *Серухов, Рагазов, Фалеков, Еверов, Салин,*

36. *Каинанов, Арфаксатов, Симов, Ноев, Ламехов,*

37. *Мафусалов, Енохов, Иаредов, Малелеилов, Каинанов,*

38. *Еносов, Сифов, Адамов, Божий.*

Здесь указывается год выступления Христа на общественное служение.

Иисус, начиная Свое служение... — правильное: «а Он Сам — о Ком был глас Божий (стих 22) — именно — Иисус, был, при начатии Своей деятельности (ἀρχόμενος), в возрасте около тридцати лет». Началом служения Христа евангелист Лука очевидно полагает «помазание» Христа Духом Святым во время крещения. Отсюда можно приблизительно указать и год общего летосчисления, в который совершилось это выступление. Как мы уже приняли (см. стих 1), пятнадцатый год правления Тиверия есть 779 от основания Рима. Но Иисус Христос крестился, вероятно, на следующий год по выступлении Иоанна Крестителя, имевшем место в этом 779 году, следовательно, примерно в 780. Отсюда же можно вывести, — опять, конечно, приблизительно, — и год рождения Христа. Отсчитывая от 780-го года лет 30 лет, мы получаем 750 год для рождения Христова. Между тем, наш счет годов от Рождества Христова, основание которому положил монах Дионисий, предполагает, что Христос родился в 752 году — двумя или тремя годами позже против установленного срока.

Лет тридцати. Обыкновенно в этом возрасте, как возрасте полной зрелости, левиты вступали в отправление своей должности (Числ. 4:3, 23).

И был, как думали, Сын Иосифов, Илиев. По-гречески: ὡν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ ἡλῖ. При таком чтении слово «Сын» (υἱός) относится к слову «Иосиф» (Ἰωσήφ). Но признать такое сочетание запрещает отсутствие ар-

тикля перед именем Иосиф: ведь дальше везде отношение отца к сыну обозначается аритиклем (τοῦ). Нет, отсутствие артикля перед словом «Иосиф», скорее, заставляет думать, что евангелист не вносит Иосифа в число предков Иисуса Христа. Лучше поэтому принять чтение Александрийского кодекса, где слово «Сын» (υἱός) присоединено к причастию κη (по-русски: *был*). Тогда нужно будет передать этот стих по-русски так: «и был (точнее: будучи) Сын, как полагали, Иосифов — (на самом деле) Илиев». Но кто же такой Илий? По наиболее вероятному предположению, которое заменило собой в науке ранее принятое объяснение Юлия Африкана (ср. Толкование на Евангелие от Матфея, гл. 1), это был отец Пресвятой Девы Марии. Сама Она, по еврейскому обычаю, не вводится в число членов родословия Христа, но зато евангелисту было очень важно указать, что Христос по плоти является настоящим потомком Давида, что он и делает, давая родословие отца Марии и показывая, что Мария действительно происходила от Давида.

Евангелист Лука ведет, таким образом, родословие Христа через Его деда по Матери и в восходящем порядке. Тут, однако, мы встречаемся с двумя такими именами (стих 27), которые повторяются и в родословии, сообщаемом у евангелиста Матфея как родословию Иосифа (Мф. 1:12) — именно с именами Зоровавеля и Салафииля. Но это недоумение может быть решено просто: и тот и другой действительно были общими предками Иосифа и

Марии, а потом евангелисты перечисляют уже разных — двух — сыновей Зоровавеля, от одного из которых пошел род Иосифа, а от другого — род Марии. Важнее другие недоумения, здесь возникающие. Как объяснить, что Лука называет Зоровавеля сыном Салафииля (также и Матфей), тогда как в книге Паралипоменон (1 Пар. 3: 18–19) Зоровавель назван сыном Федаии? Вероятно, это можно объяснить законом ужичества. Федаия был братом Салафииля и потому мог, после смерти последнего, вступать в брак с его бездетной вдовой, и от этого брака мог родиться Зоровавель. Могло, конечно, случиться и обратное, в случае смерти Федаии, словом, или евангелисты, или писатель книги Паралипоменон называют отца Зоровавеля не настоящего, действительного, а законного, чье имя носил Зоровавель.

Наконец, что касается того, что в книге Паралипоменон (1 Пар. 3:20) в числе сыновей Зоровавеля не упомянут упоминаемый здесь Лукою Рисай, то это можно объяснить тем, что писатель книг Паралипоменон назвал всех сыновей Зоровавеля, или тем, что некоторые из сыновей носили по два имени (Богословский, *Детство Иисуса Христа*, с. 54).

В 37-м стихе упомянуто имя Каинана, находящееся только в переводе книги Бытия у Семидесяти (Быт. 10: 24). Это имя, по всей вероятности, находилось и в подлинном тексте.

В стихе 38 евангелист Лука называет Христа сыном Адамовым, Божиим. Неестественно представить себе,

чтобы евангелист поставил Адама в такое отношение к Богу, в какое Сифа поставил к Адаму, т.е. в отношение сыновства по происхождению. Поэтому правильное относить слово «*Божий*» к слову «*Иисус*» в 23-м стихе. Таким образом, здесь будет указываться на то, что и по телесному Своему происхождению Сын Марии был в то же время Сыном Бога.

Замечательно, что у Луки родословие разделяется на седмерицы, соединяемые три раза по три в один отдел и однажды — две в отдел, а именно:

1) от Иисуса до Нирия — 21 род (3 x 7),

2) от Нирия до Давида — 21 род (3 x 7),

3) от Давида до Авраама — 14 родов (2 x 7), и

4) от Авраама до Адама — 21 род (3 x 7).

Конечно, такое согласие получается при том, если считать заключительных лиц седмерицы начальными членами следующей седмерицы.

Так как предание называет отца Марии не Илием, а Иоакимом, то в объяснение этого можно опять припомнить обычай иудеев носить по два имени — одно, данное при рождении, и другое, принятое по случаю какого-нибудь необычайного события в жизни человека.

Что касается того вопроса, почему евангелист Лука помещает родословие Христа не там, где евангелист Матфей, т.е. не в начале Евангелия, то это обстоятельство можно объяснить обы-

чаем древнееврейских писателей приводить родословные таблицы известных исторических деятелей там, где изображается начало деятельности этих лиц (см. Исх. 6:4–26).

ГЛАВА 4

1–13. Испытание Иисуса Христа в пустыне. — 14–15. Выступление Христа в Галилее.

— 16–30. Проповедь Христа в синагоге Назаретской.

— 31–44. Посещение Капернаума.

1. Иисус, исполненный Духа Святаго, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню.

2. Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни, а по прошествии их напоследок взалкал.

3. И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом.

4. Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим.

5. И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени,

6. и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее;

7. итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое.

8. Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано:

Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи.

9. И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз,

10. ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя;

11. и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.

12. Иисус сказал ему в ответ: сказано: не искушай Господа Бога твоего.

13. И, окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени.

Историю искушения евангелист Лука, в общем, передает согласно с евангелистом Матфеем (Мф. 4:1–11). Но в порядке отдельных искушений евангелист Лука отличается от Матфея: на втором месте он ставит то искушение, какое у Матфея поставлено на третьем месте (искушение на крыле храма). На это различие критики нередко указывают как на доказательство противоречия, существующего вообще между Евангелиями, но на самом деле особенно серьезного значения этому различию придавать нельзя. Оно свидетельствует только о том, что евангелист Лука излагает искушение не в хронологическом порядке, как Матфей, а в систематическом. Так как путь из пустыни, где происходило первое искушение, в Иерусалим, — где, как верно сообщает евангелист Матфей, происходило второе искушение, — лежал

через горы, то Лука, мысленно проходя этим путем, и решил, попутно, так сказать, изобразить искушение, бывшее на горе, ранее, чем искушение, имевшее место в Иерусалиме. А за то, что евангелист Матфей правильно в хронологическом отношении ставит это искушение на горе последним, говорит то обстоятельство, что оно оканчивается словами Господа: *отойди от Меня, сатана*. Едва ли после такого запрещения сатана мог обратиться ко Христу с новым искушением.

Сорок дней Он был искушаем... (см. Мк 1:13).

Ничего не ел. Это отмечает только евангелист Лука. Христос соблюдал полное воздержание от всякой пищи.

Этому камню. У Матфея — *камни сии*. Превращение одного камня в хлеб казалось уже достаточным сатане.

Вселенной (стих 5) точнее, чем у евангелиста Матфея — *мира* (Мф. 4:8; ср. Лк. 2:1).

Во мгновение времени — в одной точке времени, в одном моменте (*ἐν στιγμῇ χρόνου*). Это значит, что все царства мира не последовательно, одно за другим явились пред взором Христа, а в одном мгновенном образе, несмотря на то что они находились в разных частях света.

Дам власть над всеми сими царствами... Вследствие грехопадения людей мир действительно подчинился власти диавола в том, конечно, смысле, что диавол увлекает людей в свои сети и ведет их своими путями. Он может, следовательно, направить их и

ко Христу, если захочет. Но, конечно, сущая неправда, будто бы эта власть передана ему (конечно, Богом). Он если и владеет людьми, то только в силу своей хитрости, коварства, Единый же владыка всего — Бог (Дан. 4:14).

Поклонишься мне — точнее: «предо мною» (ἐνώπιον ἐμοῦ). Отсюда видно, что диавол имеет в виду действительное поклонение.

Сохранить Тебя (стих 10). Это прибавление есть только у евангелиста Луки.

Иисус сказал ему в ответ: сказано... Точнее: «Иисус в ответ сказал ему, что сказано: не искушай...» (ὅτι εἴρηται οὐκ). Евангелист Лука, таким образом, слова «что сказано» употребляет в смысле «как сказано», и речь Христа у него начинается словами «не искушай». Ясно, что это звучит как повеление сатане от Самого Христа «не искушай, сатана, Меня — Господа Бога Твоего!»

И, окончив все искушение — этими словами евангелист дает понять, что диавол истощил все свое искусство для искушения Христа и более ничего не мог измыслить.

До времени. Таким удобным временем для нового искушения оказалось, по представлению евангелиста Луки (Лк. 22:3), выступление Иуды-предателя перед врагами Христа с предложением предать Его.

14. И возвратился Иисус в силу духа в Галилею; и разнеслась молва о Нем по всей окрестной стране.

15. Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем.

См. Мк.1:14, 28, 39.

В силе духа, т.е. снабженный силой Святого Духа. Эта сила сказалась, конечно, в чудесах, которые стал совершать Христос.

Молва о Нем, т.е. молва об этих чудесах. Отсюда видно, что, по представлению Луки, деятельность Господа в Галилее была довольно продолжительна.

В синагогах их, т.е. галилеян.

16. И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать.

Назарет (см. комментарии к Мф. 2:23).

Был воспитан (см. Лк. 2:51 и сл.).

По обыкновению Своему. Во время Своей открытой деятельности Христос имел обыкновение по субботам посещать синагоги. Это замечание показывает, что описываемое дальше событие происходило в сравнительно поздний период Галилейской деятельности Христа («обыкновение» могло создаться в течение известного периода времени).

Встал читать. Обыкновенно начальник синагоги предлагал кому-либо из известных ему лиц взять на себя чтение из Священного Писания для собравшихся в синагогу богомольцев, и тот, на приглашение начальника, вставал — прочие богомольцы сидели. Но Христос, встав Сам, выразил этим желание читать, и так как Он

был достаточно известен начальнику синагоги как местный житель — о чудесах Его в Назарете евангелист Лука еще не сообщал, — то Ему и подали книгу или свиток.

17. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано:

Книгу пророка Исаии. По-видимому, чтение отдела из Закона («пара́ша») было уже закончено, когда Христос выразил желание читать. Поэтому Ему подали книгу Исаии и Он прочитал из нее, вероятно, положенный по порядку отдел (гафтарá). Евангелист, говоря, что Христос, как только раскрыл книгу, так тотчас нашел нужный Ему раздел, очевидно, этим хочет отметить, что книга Исаии раскрылась не случайно на известном листе, а что здесь было дело Божественного Промысла. Книга Исаии, как и другие, конечно, представляла собой пачку листов, обернутых вокруг скалки и завязанную шнуром. Писали в то время только на одной стороне листа. Такие свитки ставились в особый ящик, причем головки скалок были все наверху, и на каждой было написано название известной священной книги, так что их легко было находить при надобности.

18. Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение,

отпустить измученных на свободу,

19. проповедывать лето Господне благоприятное.

См. комментарий к Толковой Библии на книгу пророка Исаии (Ис. 61: 1–3). К сказанному там нужно прибавить, что евангелист Лука приводит здесь пророчество по тексту Семидесяти, но с некоторыми изменениями. Затем, у нас в русском переводе Евангелия читается: *ибо Он помазал...* Между тем точнее с греческого нужно бы перевести: «ради чего, из-за чего Он (и) помазал» (οὐ ἕνεκεν ἑχρίσε). Таким образом, согласно греческому тексту пребывание Духа на Христе является предшествующим помазанию или избранию, а по подлинному тексту, которого держится и русский перевод, пребывание Духа обуславливается этим самым помазанием. Впрочем, существо дела в том и другом тексте — подлинном и Семидесяти, — остается неизменным: на Христе пребывает Святой Дух, и Он является помазанныком или Мессией в исключительном смысле этого слова.

Помазал — посвятил, поставил (блж. Феофилакт).

Нищим — и в материальном, и в духовном отношении угнетенным (см. Мф. 5:3).

Сокрушенные сердцем — то же, что плачущие (см. Мф. 5:4).

Пленные и слепые — термины, обозначающее духовное рабство и невежество людей, которых от этого освобождает Мессия.

Слепым прозрение... — это прибавка Семидесяти.

Проповедывать лето Господне благоприятное. Очевидно, здесь содержится указание на так называемый юбилейный год, который, действительно, по обилию назначенных для него по закону льгот (Лев. 25:8 и сл.), был лучшим годом, установленным Богом для еврейского народа. Конечно, под этим «летом» понимается Мессиянское время спасения для израильского народа и для всего человечества.

Замечательно, что в этом пророчестве Исайи содержится обозначение всех видов помазания, существовавших в Ветхом Завете:

а) пророческое помазание обозначено словами: *благовествовать нищим, исцелять сокрушенных сердцем;*

б) царское: *проповедывать* (возвещать) *пленным* и т.д. — все prerогативы царя, которому предоставлено везде право помилования, и

в) первосвященническое: *проповедывать лето...* т.к. возвещали наступление юбилейного года священники, по приказу первосвященника.

Таким образом, Христос есть Пророк, Царь и Первосвященник.

Нужно еще заметить, что, пользуясь словами 19-го стиха о «лете» или «годе Господнем» (ἐνιαυτὸν κυρίου), еще древние еретики валентиниане, а затем и многие церковные толкователи утверждали, что деятельность Христа продолжалась только один год. Но выражение «год», очевидно, у евангелиста Луки обозначает мессиянский период вообще, а разве этот период

мог евангелисту представляться таким малым, как один год? Не говорим уже о том, что в Евангелии Иоанна служение Христа определяется не менее как тремя годами...

20. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него.

Служитель синагоги взял от Христа опять свернутый Им свиток книги Исайи, и Христос, намереваясь говорить по поводу прочитанного пророчества, сел, согласно обычаю. Все устремили на Него очи: ясно, что Христос в то время уже пользовался известностью среди жителей Назарета.

21. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами.

Евангелист сообщает только главную мысль речи Христа, обращенной к богомольцам.

Исполнилось писание сие, слышанное вами — перевод не совсем точный. Правильнее: «исполнилось это писание (т.е. это писанное; ср. Мк. 12:10, где также под «писанием» понимается отдельное пророчество) в ваших ушах». Голос Того, о Котором говорил Исайя, дошел теперь до ушей назаретян — Христос проповедует им избавление и потом, конечно, и совершит его (ср. Мк. 1:15: *исполнилось время*).

22. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его,

и говорили: не Иосифов ли это сын?

«Свидетельствовали Ему», т.е. выражали мысль, что дошедшие до них слухи о Христе (стихи 14 и сл.) вполне точно изображали Его личность.

Словам благодати, т.е. приятным речам.

И говорили... Из приводимого далее ответа Христа на эти слова назаретян видно, что в своих словах они выражали недоверие к тому, чтобы сын Иосифа мог осуществить все обетования, заключающиеся в приведенном выше месте из книги пророка Исайи. Христос был для них простой житель Назарета, и в Нем доселе назаретяне не видели никаких особенных качеств, которые, по их мнению, должен иметь Мессия...

23. Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме.

Конечно, — т.е. Я уверен в том (ср. 1 Кор. 9:10).

Врач... Пословица эта часто встречается у раввинов, а также у греческих и римских писателей. Смысл ее в настоящем случае такой. Как врач, который хочет лечить других, должен сначала показать свое искусство на себе самом, так поступи и Ты... Если хочешь Ты выступить в качестве богопосланного Избавителя Своего народа (ср. стих 21 со стихами 18–19), то помоги прежде всего Самому Себе избавиться от того, что мешает Тебе

добиться Своей цели — заставь нас забыть о Твоем ничтожном происхождении и Твоей скромной жизни, какую Ты вел до сих пор в Назарете: сделай такое чудо, которое действительно и сразу возвысило бы Тебя в глазах всех нас. Тогда мы поверим, что Ты послан от Бога.

В Твоем отечестве — в Твоем отечественном городе.

Было в Капернауме. Здесь говорится о соревновании незначительного городка, каким был Назарет, с богатым Капернаумом. Очевидно, Господь раньше был в Капернауме и творил там чудеса, о которых, однако, доселе евангелист еще ничего не говорил.

24. И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве.

См. Мф. 13:57.

25. Поистине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле,

26. и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую;

27. много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисе, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина.

Сказав, что неприятие пророков их согражданами — общеизвестный факт, Христос теперь, чтобы объяснить Свое, бросившееся в глаза Его согражданам,

некоторое предпочтение чужого города — Капернаума, указывает на то, что и в Ветхом Завете пророки иногда совершали чудеса не для своих сограждан, а для чужих людей, даже для язычников.

Три с половиной года не шло дождя при Илии, по исчислению Господа. Между тем в книге Царств сказано, что дождь пошел на третий год (3 Цар. 17:1; 18:1). По всей вероятности, здесь как и в Послании апостола Иакова (Иак. 5:17), ведется счет этих лет согласно иудейскому преданию (Ялкуп Шимони к 3 Цар.), в котором вообще цифра 3^{1/2} года была обычным термином для обозначения преимущественно несчастной эпохи (ср. Дан. 12:7).

По всей земле — выражение гиперболическое.

Сарепта Сидонская — город, стоявший в зависимости от Сидона и лежавший на берегу Средиземного моря. Ныне — деревня Сюрафенд (ср. 3 Цар. 17:9 и сл.).

Прокаженных (см. Мф. 8:1 и сл.).

При пророке Елисе (см. 3 Цар. 19:16 и сл.).

О Неемане см. 4 Цар. 5.

28. Услышав это, все в синагоге исполнились ярости

29. и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его;

30. но Он, пройдя посреди них, удалился.

Увлечение речью Христа быстро сменяется в душе назаретян страшной

яростью против Того, Кто посмел поставить их ниже язычников. Последнее оказывались в Его представлении лучшими, чем евреи, — этого уже никак не могли стерпеть присутствовавшие в синагоге, и, несмотря на то что день был субботний, они начали теснить Христа из Синагоги и потом из города. Дорога из города, лежавшего на склонах гор, резко поднималась кверху (на западном краю города), и назаретяне, очевидно, оттесняя Христа на эту дорогу, незаметно сбросили бы Его с утеса, к которому вела эта дорога и около которого был обрыв футов в сорок над лежащей внизу долиной (место это находится над маронитской церковью). Но вдруг Христос остановился и, Своим одним повелительным взглядом заставив расступиться теснивших Его людей, спокойно прошел среди них. Так как Он, очевидно, пошел дорогой в Капернаум, которая ведет прямо от этого утеса, то теснившие Его должны были остановиться: там дальше уже не было возможности как будто нечаянно столкнуть Христа с утеса.

Одно ли это и то же событие с тем, которое описывают евангелисты Матфей (Мф. 13:54) и Марк (Мк. 6:1–6)? Нет, это событие другое. Рассказ евангелиста Луки относится к началу служения Христа, а рассказы евангелистов Матфея и Марка — к позднешему времени. Это — первое доказательство. Во-вторых, здесь Христос является без Своих учеников, а там — с учениками. В-третьих, согласно Евангелию от Луки, Христос оставляет Назарет

после описанного покушения на Него, а у Матфея и Марка — остается некоторое время в Назарете и после того, как назаретяне не обнаружили к Нему доверия. Наконец — и это самое важное — у Матфея и Марка совсем нет речи о покушении на Христа, о чем здесь сообщает евангелист Лука. Не ясно ли, что Лука описывает другое событие? Некоторые же сходные детали в рассказах у него и двух других синоптиков объясняются просто тем, что подобные речи о происхождении Христа должны были слышаться нередко среди невежественных назаретян.

31. И пришел в Капернаум, город Галилейский, и учил их в дни субботние.

32. И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью.

См. Мк. 1:21–22.

Пришел — точнее: сошел (κατήλθεν). Назарет лежал выше расположенного у Тивериадского моря Капернаума (см. Мф. 4:13).

Слово Его было со властью (ср. стих 14).

33. Был в синагоге человек, имевший нечистого духа бесовского, и он закричал громким голосом:

34. оставь; что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас; знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий.

35. Иисус запретил ему, сказав: замолчи и выйди из него. И бес,

повергнув его посреди синагоги, вышел из него, нисколько не повредив ему.

36. И напал на всех ужас, и рассуждали между собою: что это значит, что Он со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят?

37. И разнесся слух о Нем по всем окрестным местам.

См. Мк. 1:23–27.

Нечистого духа бесовского — правильнее: «духа демона нечистого». К слову «демон» прибавлено употребленное и у Марка прилагательное «нечистый» ввиду того, что у греков слово «демон» (δαίμονιον) не означало непременно существо злое или нечистое.

Оставь. Это не глагол, а просто восклицание: «Га!» (ἔα!), выражающее удивление, смешанное с ужасом.

Нисколько не повредив ему — замечание, находящееся только у одного Луки.

Что это значит — точнее: что это за слово или речь такая? В 32-м стихе удивление выражается пред учением Христа, здесь — пред Его повелениями (стих 35).

Что Он (стих 36) — правильнее: потому что Он... Евангелист указывает причину, вызвавшую удивление.

Со властью и силою. Первое (ἐξουσία) означает — Христос, второе (δύναμις) — силу, какая получается отсюда.

38. Выйдя из синагоги, Он вошел в дом Симона; теща же Симонова была одержима сильною горячкою; и просили Его о ней.

39. Подойдя к ней, Он запретил горячке; и оставила ее. Она тотчас встала и служила им.

См. Мк. 1:29–31; Мф. 8:14–15.

Выйдя — точнее: «восстав» (ἀναστῆς). В синагоге Господь учил сидя.

Он вошел... Лука опускает перед 31-м стихом упоминание о призвании двух пар братьев (ср. Мк. 1:16–19), и потому Христос у него является здесь идущим в одиночестве.

Сильною горячкою. Такая сравнительная точность в определении болезни естественна у Луки как врача.

Просили Его, конечно, об исцелении, Петр и его домашние.

Подойдя к ней — точнее: «стал над нею склонившись».

Запретил горячке. Эта болезнь представляется здесь как бы враждебной личной силой.

40. При захождении же солнца все, имевшие больных различными болезнями, приводили их к Нему и Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их.

41. Выходили также и бесы из многих с криком и говорили: Ты Христос, Сын Божий. А Он запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос.

См. Мк. 1:32–34; Мф. 8:16.

Возлагая руки — замечание одного Луки (ср. Мф. 9:18).

Сказывать, что они знают — правильнее: «не позволял им говорить, потому что они знали, что Он — Мессия».

42. Когда же настал день, Он, выйдя из дома, пошел в пустыню

ное место, и народ искал Его и, придя к Нему, удерживал Его, чтобы не уходил от них.

43. Но Он сказал им: и другим городам благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо на то Я послан.

44. И проповедывал в синагогах галилейских.

См. Мк. 1:35–39.

Народ (точнее «толпы») **искал Его.** Так как евангелист Лука еще не сказал о призвании апостолов, то у него ищущим Христа является вообще народ, а не Симон и бывшие с ним, как у Марка.

Придя к Нему — точнее: «доколе не пришли к Нему» (ἕλθον ἕως αὐτοῦ). Они не прежде кончили искать Христа, чем нашли Его.

На то Я послан, — т.е. на то, чтобы повсюду в иудейской стране проповедовать.

В синагогах галилейских. По более удостоверенному чтению: «Иудейских». Но при этом под Иудеей понимается, конечно, не провинция Иудея, а иудейская страна вообще, включая и Галилею (ср. Лк. 1:5).

ГЛАВА 5

1–11. Призвание Симона.

— 12–26. Исцеление прокаженного и расслабленного.

— 27–39. Пиршество у мытаря Левия.

1. Однажды, когда народ теснился к Нему, чтобы слышать сло-

*во Божие, а Он стоял у озера
Геннисаретского,*

Во время проповеди, которую держал Христос, стоя на самом берегу Геннисаретского озера (см. Мф. 4:18), народ так стал теснить Его, что дольше Ему трудно было держаться на берегу (ср. Мф. 4:18; Мк. 1:16).

*2. увидел Он две лодки, стоящие
на озере; а рыболовы, выйдя из
них, вымывали сети.*

Вымывали сети. Евангелист Лука обращает внимание только на эту работу, другие евангелисты говорят и о починке сетей (Мк. 1:19) или же только о закидывании сетей (Мф. 4:16). Промывать сети нужно было для того, чтобы освободить их от попавших в них ракушек и песка.

*3. Войдя в одну лодку, которая
была Симонова, Он просил его
отплыть несколько от берега и,
сев, учил народ из лодки.*

Симон был уже учеником Христа (см. Ин. 1:37 и сл.) — только не был еще призван, как и другие апостолы, к постоянному следованию за Христом и продолжал заниматься рыболовством.

О положении Христа в лодке во время проповеди см. Мк. 4:1.

*4. Когда же перестал учить,
сказал Симону: отплыви на глубину
и закиньте сети свои для
лова.*

*5. Симон сказал Ему в ответ:
Наставник! мы трудились всю*

*ночь и ничего не поймали, но по
слову Твоему закину сеть.*

*6. Сделав это, они поймали великое
множество рыбы, и даже
сеть у них прорывалась.*

*7. И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы
пришли помочь им; и пришли,
и наполнили обе лодки, так что
они начинали тонуть.*

Господь предлагает Симону проплыть подальше на глубокое место и там закинуть сети для ловли рыбы. Симон, обращаясь к Господу как к «Наставнику» (ἐπιστάτα! — вместо часто употребляющегося у других евангелистов обращения «равви»), замечает, что улова вряд ли можно ждать, он со своими товарищами пробовал ловить даже ночью — в самые хорошие часы для рыбной ловли — и, однако, ничего не поймали. Но все-таки по вере в слово Христа, которое, как знает Симон, имеет чудодейственную силу, он исполняет волю Христа и получает в награду огромную добычу. Добыча эта так велика, что начали уже в некоторых местах прорываться сети, и Симон со своими спутниками стали подавать знаки руками рыбакам, оставшимся в другой лодке у самого берега, чтобы те поскорее ехали к ним на подмогу, кричать же было излишне по причине дальности расстояния лодки Симона от берега. «Товарищи» же, очевидно, все время следили за лодкой Симона, так как слышали то, что сказал Христос Симону.

8. Увидев это, Симон Петр припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный.

9. Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных;

И Симон, и прочие, бывшие тут, чрезвычайно испугались, а Симон даже стал просить Господа выйти из лодки, так как чувствовал, что его греховность может пострадать от святости Христа (ср. Лк. 1:12; 2:9; 3 Цар. 17:18).

От этого лова — точнее: «улова, который они взяли» (в русском переводе неточно: *ими пойманных*). Чудо это особенно поразило Симона не потому, чтобы он раньше не видал чудес Христовых, а потому, что оно совершилось по каким-то особым намерениям Господа, без всякой просьбы со стороны самого Симона. Он понял, что Господь хочет дать ему какое-то особое поручение, — и страх перед неизвестным будущим наполняет его душу.

10. также и Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: не бойся; отныне будешь ловить человеков.

11. И, вытащив обе лодки на берег, оставили все и последовали за Ним.

Господь успокаивает Симона и раскрывает перед ним цель, которую имел, когда чудесным образом послал Симону богатейший улов рыбы. Это было символическое действие, кото-

рым Симону указывалось на тот успех, какой он будет иметь, когда начнет обращать своей проповедью ко Христу целые массы людей. Евангелисту, очевидно, предносилось здесь то великое событие, которое совершилось благодаря, главным образом, проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы, а именно, обращение ко Христу трех тысяч человек (Деян. 2:41).

Оставили все. Хотя Господь обращался только к одному Симону, но, очевидно, и другие ученики Господа поняли, что для всех них наступило время оставить свои обычные занятия и путешествовать вместе с их Учителем. Впрочем, это не было еще призыванием учеников к апостольскому служению, таковое совершено было после (Лк. 6:13 и сл.).

Отрицательная критика указывает на то, что у первых двух евангелистов ничего не сказано о чудесном улове рыбы, и делает заключение, что евангелист Лука здесь слил в одно событие два совершенно различные по времени: призвание учеников быть ловцами людей (Мф. 4:18–22) и чудесный лов рыбы после воскресения Христа (Ин. 21). Но чудесный лов в Евангелии Иоанна и чудесный лов в Евангелии Луки имеют совершенно разный смысл. Первый говорит о восстановлении апостола Петра в его апостольском служении, а второй — только еще о приговлении к этому служению: здесь у Петра еще только возникает мысль о той великой деятельности, к которой его Господь призывает. Поэтому несомненно, что это совсем не тот улов, о

котором сообщает евангелист Иоанн. Но в таком случае как же примирить между собой двух первых евангелистов и третьего? Почему первые два евангелиста ничего не говорят об улове рабы? Некоторые толкователи (например, Кейль), сознавая свое бессилие разрешить этот вопрос, утверждают, что евангелист Лука имеет в виду вообще не то призвание, о котором рассказывают первые два евангелиста (Толков. на Ев. Мф. гл. IV). Но вся обстановка события не позволяет думать, чтобы оно могло повториться и чтобы евангелист Лука говорил не о том моменте евангельской истории, какой имеют в виду евангелисты Матфей и Марк. Поэтому лучше будет сказать, что первые два евангелиста не придавали такого важного значения тому символическому лову рыбы, какой он имел в глазах Луки. В самом деле, евангелисту Луке, описывавшему в книге Деяний проповедническую деятельность апостола Петра и, очевидно, давно уже интересовавшемуся всем, что имело отношение к этому апостолу, весьма важным казалось и в Евангелии отметить то символическое предуказание на успех будущей деятельности апостола Петра, какое содержится в истории о чудесном улове рыбы.

12. Когда Иисус был в одном городе, пришел человек весь в проказе и, увидев Иисуса, пал ниц, умоляя Его и говоря: Господи! если хочешь, можешь меня очистить.

13. Он простер руку, прикоснулся к нему и сказал: хочу, очистишься. И тотчас проказа сошла с него.

14. И Он повелел ему никому не рассказывать, а пойти показаться священнику и принести жертву за очищение свое, как повелел Моисей, во свидетельство им.

См. Мф. 8:2–4; Мк. 1:40–44.

Евангелист Лука более следует здесь Марку.

15. Но тем более распространилась молва о Нем, и великое множество народа стекалось к Нему слушать и врачеваться у Него от болезней своих.

16. Но Он уходил в пустынные места и молился.

О непослушании прокаженного евангелист Лука умолчал (ср. Мк. 1:45).

Тем более, т.е. в еще большей степени, чем прежде (μᾶλλον). Запрещение говорить только еще более побуждало людей распространять слух о Чудотворце.

17. В один день, когда Он учил, и сидели тут фарисеи и законоучители, пришедшие из всех мест Галилеи и Иудеи и из Иерусалима, и сила Господня являлась в исцелении больных, —

18. вот, принесли некоторые на постели человека, который был расслаблен, и старались внести его в дом и положить перед Иисусом;

19. и, не найдя, где пронести его за многолюдством, влезли на верх дома и сквозь кровлю спустили

его с постелью на средину пред Иисуса.

20. *И Он, видя веру их, сказал человеку тому: прощаются тебе грехи твои.*

21. *Книжники и фарисеи начали рассуждать, говоря: кто это, который богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?*

22. *Иисус, уразумев помышления их, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших?*

23. *Что легче сказать: прощаются тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи?*

24. *Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — сказал Он расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой.*

25. *И он тотчас встал перед ними, взял, на чем лежал, и пошел в дом свой, славя Бога.*

26. *И ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне.*

См. Мф. 9:2–8; Мк. 2:3–12.

Евангелист Лука к повествованию двух первых евангелистов делает некоторые прибавления.

В один день, т.е. в один из тех дней, именно во время предпринятого Господом путешествия (см. Лк. 4:43 и сл.).

Законоучители (см. Мф. 22:35).

Из всех мест — выражение гиперболическое. Мотивы прибытия книж-

ников и фарисеев могли быть весьма разнообразны, но, конечно, среди них преобладало недружелюбное отношение ко Христу.

Сила Господня, т.е. сила Бога. Евангелист Лука там, где называет Господом Христа, пишет слово κύριος с артиклем (ὁ κύριος), а здесь поставлено κύριον — без артикля.

Сквозь кровлю, т.е. через черепицу (διὰ τῶν κεράμων), которой была выложена крыша дома. Черепицу они разобрали в одном месте (у Мк 2:4, кровля представляется такой, которую нужно «прокапывать»).

Сказал человеку тому: прощаются... — правильное: «сказал ему: человек! прощаются...» Христос называет расслабленного не «чадом», как в других случаях (например, Мф. 9:2), а просто «человеком», вероятно, имея в виду его прежнюю греховную жизнь.

Уразумев помышления их. Некоторые критики указывают здесь на противоречие евангелиста Луки себе самому: только что он сказал, что книжники между собой рассуждали вслух, так что Христос мог слышать их разговоры, а теперь он говорит, что Христос проник в их мысли, которые они держали про себя, как отметил евангелист Марк. Но противоречия здесь нет никакого. Христос мог слышать разговор книжников между собой — об этом Лука умолчал, — но в то же время Он проник мыслью в тайные помышления, которые они скрывали. Они, следовательно, согласны евангелисту Луке, не всё высказывали, что думали...

Впечатление, оказанное этим чудом на народ (стих 26), согласно евангелисту Луке, было сильнее, чем изобразили его Матфей и Марк.

27. После сего Иисус вышел и увидел мытаря, именем Левия, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною.

28. И он, оставив все, встал и последовал за Ним.

29. И сделал для Него Левий в доме своем большое угощение; и там было множество мытарей и других, которые возлежали с ними.

30. Книжники же и фарисеи роптали и говорили ученикам Его: зачем вы едите и пьете с мытарями и грешниками?

31. Иисус же сказал им в ответ: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные;

32. Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию.

33. Они же сказали Ему: почему ученики Иоанновы постятся часто и молитвы творят, так же и фарисейские, а Твои едят и пьют?

34. Он сказал им: можете ли заставить сынов чертога брачного поститься, когда с ними жених?

35. Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни.

36. При сем сказал им притчу: никто не приставляет запла-

ты к ветхой одежде, отодрав от новой одежды; а иначе и новую раздерет, и к старой не подойдет заплата от новой.

37. И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут;

38. но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое.

39. И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше.

Призвание мытаря Левия и устроенное им пиршество евангелист Лука описывает согласно с Марком (Мк. 2: 13–22; ср. Мф. 9:9–17), только изредка восполняя его рассказ.

Вышел — из города.

Увидел — правильное: «стал смотреть, наблюдать» (ἐθεώσατο).

Оставив все, т.е. свою контору и все, что в ней было!

Последовал — точнее: «следовал» (несовершенный глагол прошедшего времени ἠκολούθει по лучшему чтению означает постоянное следование за Христом).

И других, которые возлежали с ними. Так евангелист Лука заменяет выражение Марка «грешники» (Мк. 2: 15). О том же, что за столом были «грешники», он говорит в 30-м стихе.

Почему ученики Иоанновы... Евангелист Лука не упоминает, что с вопросами ко Христу обращались и сами ученики Иоанна (ср. Матфея и Марка). Это объясняется тем, что он

сокращает эту картину, которую первые два евангелиста разделяют на две сцены, в одну сцену. Почему ученики Иоанна очутились на этот раз вместе с фарисеями, это объясняется сходством в их религиозных упражнениях. На самом деле, конечно, дух фарисейских постов и молитв был совершенно иной, чем у учеников Иоанна, который в свое время немало обличал фарисеев (Мф. 3). Молитвы, которые творили ученики Иоанна, — об этом упоминает только евангелист Лука, — были, вероятно, положенные для разных часов дня, так называемые иудейские «шма» (ср. Мф. 6:5).

При сем сказал им притчу... Разъяснив, что фарисеи и ученики Иоанна не могут высказывать претензий по поводу несоблюдения учениками Христа постов (о молитве речи нет, потому что, конечно, и ученики Христа молились), Господь далее разъясняет, что, с другой стороны, не следует ученикам Его сурово осуждать фарисеев и учеников Иоанновых за то, что те строго держатся ветхозаветных постановлений или, лучше, привычек старины. Нельзя в самом деле взять один кусок из новой одежды для того, чтобы починить старую: к старой одежде кусок от новой не подойдет, а новая тоже будет испорчена такой вырезкой. Это значит, что к ветхозаветному миросозерцанию, на почве которого продолжали стоять даже ученики Иоанна Крестителя, не говоря уже о фарисеях, не следует приставлять только одного кусочка нового, христианского миросозерцания, в виде

свободного отношения к постам, установленным иудейским преданием (не Законом Моисеевым). Что будет, если ученики Иоанна заимствуют от учеников Христовых только эту свободу? В остальном ведь их миросозерцание ни в чем не изменится, а между тем они нарушат этим цельность своего собственного взгляда, и вместе новое учение, христианское, с которым они после должны будут познакомиться, утратит для них впечатление цельности.

И никто не вливает... Здесь другая притча, но совершенно одинакового содержания с первой. Новое вино нужно вливать в новые мехи, потому что оно должно бродить и мехи будут растягиваться очень сильно. Старые мехи не выдержат этого процесса брожения, они разорвутся, — а к чему жертвовать ими напрасно? Они могут к чему-нибудь и пригодиться... Ясно, что Христос опять здесь указывает на бесполезность заставлять неподготовленных к принятию Его учения вообще, учеников Иоанна усваивать одно какое-нибудь правило христианской свободы. Пусть пока носителями этой свободы будут люди способные ее воспринять и усвоить. Он, так сказать, извиняет учеников Иоанновых в том, что они все еще составляют какой-то отдельный кружок, стоящий вне общения с Ним... Такое же извинение ученикам Иоанна содержится и в последней притче о том, что старое вино вкуснее (стих 39). Господь хочет сказать этим, что для Него вполне понятно то обстоятельство, что люди, привыкшие к известным порядкам жизни и

усвоившие себе давно уже определенные воззрения, держатся за них всеми силами и что старинное кажется им приятным...

ГЛАВА 6

*1–11. Столкновения Господа Иисуса Христа с фарисеями по вопросу о соблюдении субботы.
— 12–19. Избрание апостолов.
— 20–49. Нагорная беседа.*

1. В субботу, первую по втором дне Пасхи, случилось Ему проходить засеянными полями, и ученики Его срывали колосья и ели, растирая руками.

2. Некоторые же из фарисеев сказали им: зачем вы делаете то, чего не должно делать в субботы?

3. Иисус сказал им в ответ: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним?

4. Как он вошел в дом Божий, взял хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме одних священников, и ел, и дал бывшим с ним?

5. И сказал им: Сын Человеческий есть господин и субботы.

Столкновение Христа с фарисеями по поводу нарушения Его учениками закона о субботнем покое евангелист Лука изображает согласно с евангелистом Марком (Мк. 2:23–28; ср. Мф. 12:1–8).

В субботу, первую по втором дне Пасхи — правильное: «второ-первую» (δευτεροπρώτη). Этот термин встречается только здесь и нигде более, почему и все толкования его представляют собой не что иное, как только предположения. Из различных попыток объяснения этого термина нужно указать прежде всего на святоотеческие, которые отправляются от того предположения, что могла совпасть обыкновенная суббота с днем праздничным. Отсюда одни под «второ-первой» субботой понимают субботу, предшествующую этому празднику (Златоуст, Епифаний), другие — субботу, следовавшую за этим праздником, пришедшимся в субботу (блж. Феофилакт). Среди взглядов ученых наиболее распространен взгляд Скалигера, который понимал под «второ-первой» субботой первую субботу по втором дне Пасхи. Считали от второго пасхального дня, в который приносился на жертвенник первый сноп (Лев. 23:10 и сл.), семь суббот до праздника Пятидесятницы (Лев. 23:15). Таким образом, «второ-первая» суббота, по мнению Скалигера, это, собственно, вторая после Пасхи, но первая после первого дня опресноков. Следующая за ней называлась «второ-вторая» и т.д. до седьмой. Можно еще отметить мнение Визлера, согласно которому это была первая суббота во втором году семилетнего периода. Наконец, новейшие протестантские толкователи, не имея никаких данных для объяснения этого термина, настаивают на том, что это выражение внесено было в Евангелие

Луки каким-либо писцом по недоразумению, так как во многих уважаемых кодексах этого Евангелия слово «второ-первую» опущено (Синайский, Ватиканский, Парижский).

Из наших русских толкователей, кажется, более естественное объяснение разбираемому выражению дает Ф. Троицкий (Последняя пасхальная вечера Иисуса Христа по синоптикам и Иоанну, Казань 1907, с. 21–22). На основании исследований проф. Хвольсона он утверждает, что во дни Христа раввины называли субботой праздник Пасхи, на какой бы день недели этот праздник ни падал («суббота» ведь значит «покой»). Это была суббота в несобственном смысле этого слова, но следующая за этой субботой в несобственном смысле суббота обыкновенная, в собственном смысле этого слова, уже не называлась просто субботой, а субботой «второ-первой». Это значило, что она, с одной стороны — первая в новом году (новый год начинался у евреев с Пасхи), а с другой стороны, вторая, потому что первой субботой, хотя и не в собственном смысле этого слова, была Пасха. Это толкование можно принять как наиболее удачно разрешающее затруднительный вопрос.

Растирая руками, т.е. освобождая содержимое колосьев — сами зерна — посредством растирания. Такое действие учеников, с точки зрения преданий старцев, было уже работой приготовления пицци, которая считалась осквернением субботного покоя.

6. Случилось же и в другую субботу войти Ему в синагогу и учить. Там был человек, у которого правая рука была сухая.

7. Книжники же и фарисеи наблюдали за Ним, не исцелит ли в субботу, чтобы найти обвинение против Него.

8. Но Он, зная помышления их, сказал человеку, имеющему сухую руку: встань и выступи на средину. И он встал и выступил.

9. Тогда сказал им Иисус: спрошу Я вас: что должно делать в субботу? добро, или зло? спасти душу, или погубить? Они молчали.

10. И, посмотрев на всех их, сказал тому человеку: протяни руку твою. Он так и сделал; и стала рука его здорова, как другая.

11. Они же пришли в бешенство и говорили между собою, что бы им сделать с Иисусом.

Об исцелении сухорукого в субботу евангелист Лука повествует также согласно с Марком (Мк. 3:1–6; ср. Мф. 12:9 и сл.).

В другую субботу — вероятно в ту, которая следовала за «второ-первой».

Правая (рука). Это замечает один Лука. Правая, конечно, важнее левой.

Книжники. О них упоминает также только Лука.

Что бы им сделать с Иисусом. Евангелист Лука представляет их замыслы в несколько смягченном виде (ср. Мк. 3:6).

12. В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу.

13. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал Апостолами:

14. Симона, которого и назвал Петром, и Андрея, брата его, Иакова и Иоанна, Филиппа и Варфоломея,

15. Матфея и Фому, Иакова Алфеева и Симона, прозываемого Зилотом,

16. Иуду Иаковлева и Иуду Искариота, который потом сделался предателем.

17. И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и приморских мест Тирских и Сидонских,

18. которые пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись.

19. И весь народ искал прикасаться к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла всех.

Об избрании апостолов евангелист Лука говорит согласно с Марком (Мк. 3: 7–19), впрочем с некоторыми от него отступлениями.

На гору помолиться. Это отмечает только Лука, как событие, указывающее на чрезвычайную важность последовавшего затем избрания апостолов.

Наименовал Апостолами, т.е. дал им известное назначение, какое достаточно определяется названием «апостол» — посланник, уполномоченный (ср. Мф. 10:2).

Андрея, брата его. Лука еще не упоминал Андрея и потому отмечает, что он был брат Симона. Напротив, отношение между Иаковом и Иоанном, как известное (см. Лк. 5:10), здесь не указывается.

Зилот — то же, что Кананит у Мф. 10:4.

Иуда Иаковлев, т.е. сын Иакова (лицо известное) — это тот же, кого Матфей называет Леввеем, прозванным Фаддеем (Мф. 10:3), а Марк — просто Фаддеем (Мк. 3:18).

И, сойдя с ними — после того, как сошел с избранными в апостолы с горы.

Стал на ровном месте, — т.е. на одной из площадок, какие существуют в палестинских горах (ср. 2 Цар. 1: 21). Господь все же оставался в пределах горы, и потому следующая Его речь вполне может быть названа «нагорной» беседой.

И множество учеников Его — подразумевается: «также стало или оставилось». Под «учениками» понимаются вообще последователи Христа, кроме 12 апостолов.

И страждущие от нечистых духов; и исцелялись. По более удостоверенному тексту, предлог «от» по-гречески обозначен частицей *ἀπό*, а не *ἐκ*, и перед словом «исцелялись» частица «и» — лишняя. Поэтому весь стих следует перевести: «и страждущие исцелялись от нечистых духов»

(ср. в этом же стихе выражение: *исцелиться от (ἀπό) болезней своих*).

20. И Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил: Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие.

21. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмейтесь.

22. Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого.

23. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их.

Излагая Нагорную беседу Христа, евангелист Лука прежде всего, как и евангелист Матфей, приводит обещания, которые Христос давал всем Своим последователям (так называемые блаженства, которых у Луки приведено только четыре, а у Матфея — девять).

Возведя очи Свои. У Матфея этому выражению соответствуют слова: *отверзиши уста Свои* (Мф. 5:2). Как то, так и другое выражение оттеняет особую важность момента.

На учеников. Около Христа, конечно, на первом плане находились двенадцать, за ними стояли ученики Христа в общем смысле этого слова, т.е. толпа Его последователей, а дальше — уже просто слушатели, может быть, пришедшие сюда только из лю-

бопытства. По сообщению Луки, Господь в Своей беседе имел в виду первые две категории слушателей.

Нищие духом. Так как несомненно, что слово «*духом*» привнесено в Евангелие Луки из Евангелия Матфея (в большинстве древних кодексов Евангелия Луки этого прибавления не имеется), то новейшие толкователи полагают, что евангелист Лука изображает в этом блаженстве внешнее положение учеников Христовых, и именно принимая во внимание современное ему состояние христианской Церкви, которая составила преимущественно из людей бедных (ср. Иак. 2: 5; 1 Кор. 1:27 и сл.). Точно так же и в следующих блаженствах, которые, по видимому, обращены к христианам, страдающим от разных внешних бедствий и недостатков (на это будто бы указывает прибавление: *ныне*), эти толкователи видят опять только указание на внешние качества, которые должны иметь последователи Христа, для того чтобы иметь право на получение блаженства. Но с таким мнением согласиться нельзя по следующим основаниями.

1. Если бы противоположность между богатыми и бедными понималась у Луки так, что бедные голодают потому, что не могут сытно есть, и плачут потому, что им вообще плохо живется, а богатые, напротив, сыты потому, что хорошо едят, и смеются потому, что чувствуют себя хорошо, то непонятно было бы, к чему Господь прибавляет, что нищих, алчущих и плачущих будут поносить *за Сына*

Человеческого. Значит, здесь речь идет не просто о людях, находящихся под гнетом нищеты и внешних бедствий, а о тех, кто несет эти бедствия во имя Христа с полным терпением. С другой стороны, совершенно непонятно, почему людей богатых и проводящих спокойную жизнь Христос приравнивает к «лжепророкам». Очевидно, что под «богатыми» Он имеет в виду не вообще людей обеспеченных, а таких, которые отрицают от Христа ради земных выгод.

2. Нельзя думать, чтобы в настоящем случае Христос представлял Своих учеников как нищих, плохо обеспеченных и страдающих под гнетом внешних бедствий: положение их в то время было совсем неплохое и они не знали нужды (см. Лк. 8:1–3). Еще менее оснований назвать «нищими» обширный круг последователей Христа: в этот круг входили книжники и люди зажиточные.

Таким образом, вполне правильно будет понимать блаженства в Евангелии от Луки в том смысле, что здесь Христос имеет в виду такую нищету и такие страдания, которые делают переносящих их верными наследниками Царства Божия. А такой нищетой может быть только смиренное сознание того, что человек не имеет «высшего» блага, к которому должна стремиться человеческая душа и которое состоит не во внешнем благополучии и не во временном удовлетворении, а наполняет душу высшим, небесным миром и блаженством. Такими нищими являются не только ученики Хри-

ста, оставившие свои занятия, чтобы постоянно следовать за Христом, а вообще все, кто не находит для себя успокоения во благах этого мира и стремится ко Христу, чтобы слышать слово Его и в общении с Ним находить для себя полное утешение. Эти люди и могут утешать себя Его обетованием, что им принадлежит часть в Царстве Божием.

Блаженны алчущие ныне... Второе и третье блаженство относится к тем, которые *ныне*, т.е. в этой земной жизни, когда люди должны страдать вследствие прародительского греха, последствия которого не уничтожены и Христом, терпеливо переносят ради Христа различные страдания. Утешение, которое им здесь обещает Господь, они, конечно, могут воспринимать пока только одной верой и чувствуют облегчение только в той мере, в какой дают в своем сердце простор действию Христа и Духа Божия. Полнее же утешение они получают тогда, когда Христос победит все темные силы, мешающие счастью искупленного человечества. Но страдания, которые имеет здесь в виду Христос, не только внешние: и люди вполне обеспеченные в отношении земного благополучия могут иметь чувство внутренней неудовлетворенности могут алкать другой жизни и плакать о неудаче, постигающей их в их стремлениях к высшему совершенству.

Блаженны вы, когда возненавидят вас люди... Четвертое блаженство соответствует восьмому и девятому блаженству в Евангелии от Матфея.

Оно означает отношение мира к ученикам Христа, вызываемое их твердым исповеданием веры во Христа.

Возненавидят — это слово обозначает настроение мира по отношению к христианам. Следующие выражения показывают способ, каким мир обнаружит свое настроение. Отчасти это выразится в том, что христиан будут *отлучать* — и от участия в богослужении, и от участия в делах общественных. Такое отлучение называлось у евреев «ниддуй» (ср. Ин. 9:22).

И будут поносить. Отчасти же настроение евреев обнаружится в порицании христианского имени, которое последователи Христа будут носить как составляющие особое общество.

И пронесут имя ваше, как бесчестное. Может быть, здесь намек на то, что имя «христианин» станет употребляться как брань, как бранное слово, а может быть, даже пророчество о том, что враги Христа изгонят из употребления имя Христа (ἐκβάλλουσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν), как имя злодеев, преступников, не дадут им права даже заявлять о своем существовании как известного общества.

За Сына Человеческого, т.е. по той причине, что Сын Человеческий — Христос, Которого исповедуют христиане, составит предмет ненависти для мира.

В тот день, т.е. тогда, когда испытаете эту ненависть мира.

Награда на небесах (см. Мф. 5:12).

Отцы их. Это прибавление показывает, что гонения, которые обрушатся со временем на истинных уче-

ников и верных последователей Христа, не будут чем-то неожиданным: с лучшими людьми Ветхого Завета — пророками так же поступали предки современных Христу иудеев, враждебных Евангелию.

24. Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение.

25. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете.

26. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их.

В источнике, которым пользовался евангелист Лука при изложении Нагорной беседы, к четырем вышеприведенным блаженствам прибавлены четыре горя. Очевидно, что в обширном кругу слушателей Христовых были люди, заслуживавшие своей привязанностью к миру сурового обличения, соединенного с предсказанием о лишении их тех мирских преимуществ, какими они теперь пользуются. У евангелиста Матфея этих угроз в Нагорной беседе не имеется.

Вы получили свое утешение. Вместо того чтобы получить утешение в Царстве Мессии (ср. Лк. 2:25), если бы вы принадлежали к нищим (духом), вы находили себе полное удовлетворение в богатстве, которого также теперь лишаетесь. Правильнее перевести эти слова так: «ваша утеха пропала» (ср. Иак. 5:2 и сл.).

Пресыщенные ныне — теперь пользующиеся всемерно благами жизни.

Взалчете, т.е. суд Мессии положит конец вашему пресыщению, и вы окажетесь в положении голодающих людей.

Смеющиеся ныне, т.е. ликующие от сознания своего особого выгодного положения, своей мирской силы.

Восплачете — тогда, конечно, когда вас коснется суд Мессии.

Все будут говорить о вас хорошо — очевидная противоположность стихам 22–23. Тут сила мысли лежит в слове «все». Когда все говорят о ком-нибудь хорошо, то это показывает, что характер хвалимого весьма не твердый, что он старается подделаться под вкусы всех и каждого, даже под вкусы дурных людей. Ясно, что такой человек не заслужит похвалы от Мессии, Который одобряет только тех, которые стоят за правду и умело обличают несправедливость.

О ложных пророках и отношении к ним народа см. Иер. 5:31; 23:17; Мих. 2:11.

27. Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас,

28. благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас.

Здесь начинается первая часть беседы (продолжается она до 39-го стиха). Евангелист Лука опускает все, что говорит в Евангелии от Матфея Христос о Своем отношении к Моисееву закону и к его истолкователям (Мф. 5:17–

48), а также Его обличения против лицемеров — ревнителей закона (Мф. 6:1–18). Хотя все эти речи Христа евангелисту были известны (ср. Лк. 16:17–18), однако он не счел нужным их приводить, потому что читатели его Евангелия, стоявшие далеко от иудейских отношений, не могли интересоваться раскрытием неправильности воззрений книжников и фарисеев в понимании закона Моисеева. Евангелист Лука прямо сообщает изречения Христа, которые имели всеобщее назначение.

Вам, слушающим. Христос, очевидно, противопоставляет Своих настоящих слушателей тем «богатым», о которых Он только что говорил. Эти люди способны к нравственному усовершенствованию. Первой заповедью в наставлениях к этим слушателям у евангелиста Луки является заповедь о любви к врагам, которая в Евангелии от Матфея занимает место в конце 5-й главы (Мф. 5:44).

29. Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку.

Ударившему тебя (см. Мф. 5:39–40).

Отнимающему... У евангелиста Матфея наоборот — нужно отдать и верхнюю одежду. Но у Матфея речь идет о судебном взыскании, а здесь — о разбойническом нападении, грабеже. Грабитель же, естественно, хватает прежде всего верхнюю одежду. Господь, по свидетельству евангелиста Луки, повелевает отдать такому грабителю и «нижнюю» рубашку.

30. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад.

См. Мф. 5:42.

Не требуй, т.е. подожди, когда он отдаст сам. Если тот не платит, значит, ему нечем заплатить...

31. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними.

См. Мф. 7:12.

32. И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят.

33. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают.

34. И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же.

35. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым.

36. Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд.

См. Мф. 5:46–48.

Речь Христа о бескорыстии в делах любви у евангелиста Луки приведена в более полном виде, чем у Матфея.

Какая вам благодарность? Т.е. оценит ли высоко ваше дело Бог?

Грешники — необращенные ко Христу люди, те, которые руководствуются в своих делах эгоистическими соображениями.

Не ожидая ничего, т.е. не ожидая возмещения своих трат. Некоторые толкователи, впрочем, выражение μηδὲν ὁπτελλίζοντες на основании того, как оно употребляется в позднейшем греческом языке, переводят так: «ни в чем не отчаиваясь», т.е. не считая свое добро безвозвратно потерянным, потому что награда за него будет дана Богом: *и будет вам награда великая...*

Будете сынами Всевышнего (см. Мф. 5:45). Евангелист Лука это «сыновство» изображает как награду, тогда как у Матфея оно является результатом любви к врагам, если ее будут проявлять ученики Христа.

Ибо Он благ... Надежду на Богосыновство в Царстве Мессии могут иметь только те, которые в этой, временной, жизни поступают так же, как делает в отношении ко всем людям Бог: они по делам своим и теперь походят на Отца своего — Бога (ср. 1 Ин. 5:1).

Милосерды. У евангелиста Матфея — *совершенны* (Мф. 5:48). Евангелист Лука заменил последнее выражение другим ввиду того, что далее он говорит о делах милосердия.

37. Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете;

См. Мф. 7:1.

Не осуждайте — выражение более сильное, чем «не судите». Осуж-

дать — значит не ограничиваться мелкими оскорбительными для другого замечаниями, произносимыми, может быть, про себя, не вслух, а произносить в слух других уничтожающее ближнего суждение, как что-то окончательное, как бы некий приговор.

38. давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такую же отмерится и вам.

Доброю, т.е. полною.

Утрясенною, т.е. такой, в которой нет пустых пространств между сыпучими телами.

Нагнетенною — в которой насыщенное еще придавлено, чтобы можно было еще подсыпать сверху.

Переполненною — с которой хлеб уже сыплется.

Отсыплют — не люди и не Ангелы: глагол (δόσουσιν) поставлен безлично и указывает на Божественное воздаяние.

В лоно — широкая пазуха, образующаяся от подпоясания поясом верхней одежды (ср. Иер. 32:18; Ис. 65:6; Руфь 3:15).

Ибо какою мерою мерите, такую же отмерится и вам. У евангелиста Матфея (Мф. 7:2) это изречение относится только к возмездию за осуждение ближнего, у Луки же — к благодеяниям, которых должен ждать себе христианин-благодетель. Но так как благодеяния добрым людям Господь всегда посылает в преизбытке, то и здесь указывается, очевидно, не на ко-

личественное соответствие награды с подвигом, а только на несомненность получения ее.

39. Сказал также им притчу: может ли слепой водить слепого? не оба ли упадут в яму?

Здесь начинается вторая часть Нагорной беседы, как это видно из переходного выражения «сказал также...» Следующая далее речь Христа названа у Луки притчей (παράβολή), очевидно, в том смысле, что все следующее далее учение Христа облечено в форму сравнений и поговорок, в которых указаны основные условия, при которых служение учеников Христовых и вообще христианское призвание может быть плодотворным. Прежде всего в притче о слепых, из которых один руководитель, другой — руководимый, проводится такая мысль: человек, сам не обладающий познанием истины, не может вести к такому познанию другого (ср. Мф. 15:14).

40. Ученик не бывает выше своего учителя; но, и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его.

Смысл второго изречения такой: ученик не может превзойти своего учителя и только путем достаточного самоусовершенствования может стать наравне с ним (при этом, конечно, не исключается возможность того, что при особой талантливости ученик может сделать гораздо больше, чем его учитель; Господь имеет в виду только таких людей, которые развиваются

все время под влиянием своего учителя и, следовательно, никакими особыми творческими талантами не обладают). Этим наставлением Господь дает понять Своим ученикам, что они должны прежде всего сами позаботиться о своем собственном развитии, если хотят развивать других, потому что те, кто им вверяется, дойдут только до такой ступени развития, до какой дошли ученики Христовы. У евангелиста Матфея это изречение находится в другой связи и другом значении (Мф. 10:24).

41. Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь?

42. Или, как можешь сказать брату твоему: брат! дай, я выну сучок из глаза твоего, когда сам не видишь бревна в твоём глазе? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.

См. Мф. 7:3–5.

У евангелиста Луки такая связь этого изречения с предыдущим: чтобы не быть слепым руководителем слепых, вы должны, прежде чем обсуждать нравственное состояние других (стих 41) и улучшать его (стих 42), раньше позаботиться о познании самих себя (стих 41) и о самоусовершенствовании (стих 42). Иначе от ваших опытов в деле обращения ближних на путь добродетели пользы не будет.

43. Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет

худого дерева, которое приносило бы плод добрый,

44. ибо всякое дерево познается по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника.

См. Мф. 7:16–18.

У евангелиста Луки связь этого изречения с предыдущим такая: ибо собственное личное нравственное совершенство человека относится к его деятельности на пользу других совершенно так же, как природа деревьев — к их плодам (ср. Мф. 12:33).

45. Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его.

См. Мф. 12:35.

46. Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?

47. Всякий, приходящий ко Мне и слушающий слова Мои и исполняющий их, скажу вам, кому подобен.

48. Он подобен человеку, строящему дом, который копал, углубился и положил основание на камне; почему, когда случилось наводнение и вода наперла на этот дом, то не могла поколебать его, потому что он основан был на камне.

49. А слушающий и неисполняющий подобен человеку, построив-

шему дом на земле без основания, который, когда наперла на него вода, тотчас обрушился; и разрушение дома сего было великое.

См. Мф. 7:21, 24–27.

Мысль, содержащаяся у евангелиста Луки, такова. Исповедание Иисуса Христа, которому не соответствует жизнь человека, не может исходить из чистого сердца и, следовательно, иметь спасительное влияние на других⁸.

ГЛАВА 7

*1–10. Капернаумский сотник.
— 11–17. Воскрешение наинского юноши. — 18–35. Ученики Иоанна Крестителя приходят ко Христу, речь Христа о Крестителе.
— 36–50. Помазание Христа женой-грешницей.*

1. Когда Он окончил все слова Свои к слушавшему народу, то вошел в Капернаум.

2. У одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти.

⁸ «Если прочитать со вниманием всю Нагорную беседу, как она излагается в Евангелии Луки, то приходишь к заключению, что она представляет собой не соединение отрывочных наставлений, взятых евангелистом из более обширного ее изложения у евангелиста Матфея, а стройное целое, составленное с отношением к потребностям Церкви, состоящей из христиан языческого происхождения. В этой беседе рисуются главные черты истинного последователя Христова, указаны существенные свойства новой праведности» (Кейль).

3. Услышав об Иисусе, он послал к Нему Иудейских старейшин просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его.

4. И они, придя к Иисусу, просили Его убедительно, говоря: он достоин, чтобы Ты сделал для него это,

5. ибо он любит народ наш и построил нам синагогу.

6. Иисус пошел с ними. И когда Он недалеко уже был от дома, сотник прислал к Нему друзей сказать Ему: не трудись, Господи! ибо я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой;

7. потому и себя самого не почел я достойным прийти к Тебе; но скажи слово, и выздоровеет слуга мой.

8. Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает.

9. Услышав сие, Иисус удивился ему и, обратившись, сказал идущему за Ним народу: сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры.

10. Посланные, возвратившись в дом, нашли больного слугу выздоровевшим.

Об исцелении раба капернаумского сотника евангелист Лука говорит с большей обстоятельностью, чем Матфей (Мф. 8:5–13).

Он послал к Нему Иудейских старейшин (стих 3). У евангелиста Матфея сотник сам подошел. Очевидно, что

Матфей счел излишним сказать о предварительном посольстве иудейских старейшин и о втором посольстве, состоявшем из друзей сотника, тогда как евангелист Лука, сообщающий о том и другом, опускает сообщение о том, как сотник, — вероятно, уже перед самым прибытием Христа к его дому — сам вышел к Нему на встречу, повторяя слова своих друзей.

Построил нам синагогу (стих 5) конечно, на собственные средства. К этому выражению нужно добавить слово «сам», потому что в греческом тексте здесь стоит слово αὐτός.

11. После сего Иисус пошел в город, называемый Наин; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа.

О воскрешении наинского юноши сообщает только евангелист Лука.

Наин — город, лежавший недалеко от Назарета, к юго-востоку. Ныне это маленькая деревня.

Учеников — в широком смысле этого слова (Лк. 6:13).

12. Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города.

Выносили умершего. Обыкновенно гробницы у евреев устраивались за городами в утесах (ср. Мф. 8:26).

13. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь.

14. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань!

Одр — по-гречески σόφος — нечто вроде открытого ящика или просто носилки. Покойники у евреев клались не в гробах, а прямо в нишу, сделанную в утесе и скале, и носилки, очевидно, служили только для перенесения тела на место погребения. Господь *прикоснулся* к этому одру, для того чтобы заставить несших остановиться.

15. Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его.

16. И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой.

Великий пророк восстал между нами. Все-таки, следовательно, наинские жители не верили еще во Христа как в Мессию, Он для них был только посланником Божиим, великим пророком, который должен помочь народу Божию. Появление Христа, по их мнению, есть только признак наступления мессианского времени.

17. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности.

По всей Иудее, т.е. по всей Палестине (ср. Лк. 4:44).

И по всей окрестности, т.е. и по соседним странам, ближайшим к Иудее.

Почему об этом чуде не упоминает евангелист Матфей? Может быть, его

не было при совершении этого чуда (Эдершейм, с. 702), а может быть, потому, что он упомянул о других чудесах воскрешения мертвых (Мф. 11:5) и чудо воскрешения наинского юноши не представляло для него чего-либо необыкновенного в деятельности Христа.

18. И возвестили Иоанну ученики его о всем том.

19. Иоанн, призвав двоих из учеников своих, послал к Иисусу спросить: Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?

20. Они, придя к Иисусу, сказали: Иоанн Креститель послал нас к Тебе спросить: Ты ли Тот, Которому должно прийти, или другого ожидать нам?

21. А в это время Он многих исцелил от болезней и недугов и от злых духов, и многим слепым даровал зрение.

22. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромы ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют;

23. и блажен, кто не соблазнится о Мне!

24. По отшествии же посланных Иоанном, начал говорить к народу об Иоанне: что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли, ветром колеблемую?

25. Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? Но одевающиеся

пышно и роскошно живущие находятя при дворах царских.

26. Что же смотреть ходили вы? пророка ли? Да, говорю вам, и больше пророка.

27. Сей есть, о котором написано: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

28. Ибо говорю вам: из рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Божием больше его.

29. И весь народ, слушавший Его, и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым;

30. а фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него.

31. Тогда Господь сказал: с кем сравню людей рода сего? и кому они подобны?

32. Они подобны детям, которые сидят на улице, кличут друга друга и говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам плачевные песни, и вы не плакали.

33. Ибо пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет; и говорите: в нем бес.

34. Пришел Сын Человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам.

35. И оправдана премудрость всеми чадами ее.

Рассказ о прибытии ко Христу учеников Иоанна Крестителя, который поручил им спросить Христа, Он ли обещанный Мессия, евангелист Лука излагает сходно с Матфеем (Мф. 11: 2–19).

Возвестили Иоанну... (стих 18). Евангелист Лука точнее обозначает, от кого Креститель услышал о чудесах Христа (ср. Мф. 11:2).

А в это время... (стих 21). Евангелист Лука отмечает это обстоятельство для того, чтобы сделать более понятными следующие слова Христа: *Скажи-те Иоанну, что вы видели...* (стих 22).

Стихи 29–30 представляют раздел речи Господа, который имеется только у евангелиста Луки. Здесь Господь говорит о том, что выступление Крестителя имело не для всех его слушателей одинаковые последствия: простые люди, даже мытари, поверили Иоанну как пророку и прославили Бога за послание такого пророка, а фарисеи и законники не захотели признать в нем Богом посланного руководителя, который призывал их изменить свой образ жизни, и не крестились у него (ср. Мф. 21:31–32).

Стихи 31–35 представляют собой повторение Мф. 11:16–19. Только у евангелиста Луки это обличение Христа относится не к книжникам и фарисеям, а к присутствующим толпам народа (см. стихи 33–34: *говорите*).

36. Некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег.

Следующая далее история помазания Христа женой-грешницей пред-

ставляет собой самостоятельный рассказ евангелиста Луки. Он имеет значение иллюстрации к словам 34-го стиха о Христе: *вот человек, который любит есть и пить, друг мытарям и грешникам.*

Некто из фарисеев. Ниже названо и имя этого фарисея — Симон (стих 40).

Просил Его вкусить с ним пищи. По-видимому, Симон получил от Господа какое-то благодеяние и в благодарность за него пригласил Христа к себе на обед (ср. стихи 41–42, 47).

37. И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром

Точнее перевести так: «и вот женщина, которая в городе была грешницей, т.е. блудницей (ср. Ин. 8:7), узнав...».

Была — прошедшее несовершенное время, обозначающее не то, что женщина в это время продолжала свою грешную жизнь, а то, какой она представлялась во мнении ее сограждан, по-видимому, еще не знавших об ее обращении на истинный путь.

Город, в котором происходило это событие, совершенно неизвестен. Это какой-нибудь город в Галилее.

Алавастровый сосуд (см. Мф. 26: 6–7).

38. и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами го-

ловы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром.

Став позади у ног Его (см. Мф. 26: 6–7). Христос, по обычаю, возлежал за столом с необутыми ногами, которые протянуты были назад от стола к стене.

И плача, начала обливаться ноги Его слезами. «Когда она стояла позади, у ног Христа, с почтением наклонившись к Нему, то целые реки слез, как бы из внезапно надвинувшейся весенней тучи, освежающей воздух и землю, начали обливаться Его ноги. Как бы удивившись и испугавшись того, что она могла привлечь Его внимание или же осквернить Его своими слезами, она быстро отерла ноги Его своими длинными волосами, упавшими с ее головы в то время, когда она наклонилась у Его ног. Нет, она пришла не мыть их такими нечистыми водами, но показать свою благодарную любовь и почтение, как могла при своей бедности и своем смирении. И вот, когда ее вера сделалась более дерзновенной в Его присутствии, она продолжала целовать те ноги, которые принесли ей «добрые вести о мире», и помазывать их из алавастрового сосуда, висевшего у нее на шее» (Эдершейм, с. 712). А каким образом могла проникнуть эта женщина в дом фарисея — это можно объяснить тем, что Симон, вероятно, никому не препятствовал войти и посмотреть на Великого Пророка, посетившего его дом: женщина вошла в дом, вероятно, с другими желавшими видеть Христа.

39. Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница.

Фарисей начинает приходить к тому убеждению что Христос — не пророк, так как пророки, конечно, знали даже тайны человеческих сердец, а Христос не знает того, что знает весь город, именно, что прикоснувшаяся к Нему — грешница, могущая своим прикосновением осквернить Его.

Если бы Он был пророк — точнее: «этот (ὁὗτος; выражение некоторого пренебрежения, которое почувствовал в своем сердце Симон) если бы был пророком», за которого я и другие было приняли Его...

Ибо она — лучше: «что она грешница». Замечательно, что даже фарисей здесь признает Христа свободным от малейшего подозрения в каком-нибудь грехе. Христос настолько свят, что к Нему не должно приближаться никакое грешное существо.

40. Обратившись к нему, Иисус сказал: Симон! Я имею нечто сказать тебе. Он говорит: скажи, Учитель.

41. Иисус сказал: у одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят,

42. но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбит его?

43. Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил. Он сказал ему: правильно ты рассудил.

Христос узнал мысли фарисея и показал ему это, обратившись к нему с вопросом. Вопрос Свой, — какой из двух должников будет больше любить простившего обоим долг займодавца, — тот ли, который был должен 500 динариев (около 100 рублей [сумма, соответствовавшая в то время стоимости 86 г золота. — *Прим. ред.*]), или тот, кто должен был десять раз меньше, Христос облакает в форму притчи или же высказывает просто как пояснительный пример для Своей мысли. Симон понимает смысл вопроса и, не задумываясь, отвечает на него.

44. И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла;

45. ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги;

46. ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги.

Христос тогда противопоставляет поведение Симона и жены-грешницы в отношении к Нему. Фарисей хотя и пригласил Христа к себе на пир, но не оказал при этом Ему ни знака гостеприимства (омовение ног — Быт. 18:4), ни знака любви (целование — Быт. 33:4),

ни знака особого почтения (помазание головы маслом — Руфь 3:3; Пс. 22:5).

Я пришел в дом твой. Здесь сила мысли в слове «твой». «Ты» Меня позвал к себе, — говорит Христос Симону, — и, однако, не оказал мне как гостю особых знаков почета. Симон, вероятно, боялся этими знаками почета подать другим фарисеям повод думать, что он уже вполне уверовал во Христа как в Мессию, потому-то отношение его ко Христу какое-то неопределенное. Притом эти знаки почтения не были, собственно говоря, обязательны, — даже и омовение ног, которое предлагалось только людям, пришедшим в дом прямо из путешествия. Ср. Ин. 13, где изображается, что Господь встал Сам умывать ноги учеников, очевидно, еще не омытые перед вечерею...

Нужно отметить те противоположения, какие указывает здесь Христос: 1) вода и — слезы 2) поцелуй, — конечно, в уста и — частое лобызание ног 3) масло для головы и — миро на ноги.

47. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит.

Прощаются. Здесь хотя и поставлено настоящее время, но это не значит, чтобы грехи женщины были прощены только после помазания ею ног Христа. Как видно из 50-го стиха, грехи ей уже были прощены раньше благодаря ее вере во Христа.

За то, что она возлюбила много. Это — не причина и не предваряющее условие прощения грехов женщины, как утверждают католики, а последствие полученного женщиной ранее прощения. Весь стих следовало бы перевести так: «прощены уже многие грехи этой женщины, и это достоверно, потому что только прощенная могла проявить с такой силой любовь ко Мне, через Кого она получила прощение». Господь хочет сказать Симону, что результаты милостивого отношения к грешникам (стих 42) теперь находятся налицо: женщина была прощена, и сейчас она проявила благодаря этому необычайную любовь и преданность ко Христу. Так Господь делает приложение из высказанного выше сравнения двух должников⁹.

А кому мало прощается, тот мало любит. Мысль вполне ясная: тут указан другой случай, в котором не проявляется с такой силой любовь ко Христу. Но Христос не имеет здесь прямо в виду Симона, хотя тот мог и для себя найти в этих словах урок. Скорее, смотреть нужно на это изречение как на простую общую сентенцию.

⁹ Некоторых смущает то обстоятельство, что слово «возлюбила» в греческом тексте поставлено в аористе ἠγάπησε, который будто бы указывает на событие, прошедшее довольно давно уже, а не на только что совершившиеся, — не на помазание ног, а на предварительное обращение жены к вере во Христа. Но аорист в Евангелиях обозначает и события самые близкие по времени к тому, о котором и дана речь. Так, например, употребляются аористы в стихах 45–46, ср. Ин. 3:16.

48. Ей же сказал: прощаются тебе грехи.

49. И возлежавшие с Ним начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает?

50. Он же сказал женщине: вера твоя спасла тебя, иди с миром.

Покончив с Симоном, Господь теперь обращается к женщине с возвещением, что ее грехи прощены. Внутренняя уверенность в этом прощении у нее уже была (ср. стих 37), теперь Христос дает ей и внешнее уверение в прощении грехов, после того как вера ее сказала уже в делах. Он даже говорит ей, чтобы она не смущалась возражениями присутствовавших относительно права Христа прощать грешников: *вера твоя спасла тебя, — иди с миром*, т.е. спокойно (ср. Лк. 2:29).

Некоторые отождествляют историю помазания ног Христа женой-грешницей с позднейшим помазанием Христа в Вифании (Мф. 26:6 и сл. и параллельные места). Но, несомненно, эти два события разные — и общая точка зрения, и отдельные подробности обоих событий совершенно различны. Сходство заключается только в имени Симона — очень обыкновенное имя¹⁰ — и в помазании, а в прочем все различное: помазывается здесь не глава, а ноги Христа; выступает здесь грешница, а там просто ученица Христа; само событие здесь

¹⁰ Притом здесь фарисей назван просто Симоном, а у евангелиста Матфея (Мф. 26:6) — Симоном прокаженным.

имеет поучительное значение для Симона, а там — для учеников Христа, и т.д.

ГЛАВА 8

- 1–3. Служащие Христу женщины.*
 — *4–8. Притча о сеятеле.*
 — *9–18. Толкование притчи.*
— 19–21. Истинные родственники Христа. — *22–39. Удаление Христа с учениками на восточный берег Геннисаретского моря.*
 — *40–56. Исцеление кровоточивой и воскрешение дочери Иаира.*

1. После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать,

2. и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов,

3. и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим.

Один евангелист Лука делает замечание о женщинах, которые во время проповеднических путешествий Христа с 12 апостолами служили Ему своим именем.

Мария Магдалина (см. Мф. 27:56).

Из которой вышли семь бесов. Это выражение обозначает чрезвычайную силу одержимости бесами: *семь* на языке Священного Писания есть символ полноты (ср. Мф. 12:45). Согласно И. Вейса, здесь указывается на то, что

Мария семь раз в течение своей жизни подвергалась возвращению бесноватости. Что касается довольно распространенного рационалистического взгляда, будто бы Мария была просто крайне распущенная в нравственном отношении женщина, что и обозначил будто бы евангелист своим замечанием, то против такого понимания говорит употребленный и о Марии термин «исцеленная» (τεθεραπευμένη), который означает чудесное исцеление от действительной, а не мнимой болезни беснования.

Домоправителя Иродова, т.е. по нашему гофмейстера при дворе Ирода (вероятно, Антипы). Должность эта была видная (ср. Мф. 20:8).

Жены эти служили Христу до самой Его смерти на кресте (см. Лк. 24:10).

Сусанна — личность неизвестная.

4. Когда же собралось множество народа, и из всех городов жители сходились к Нему, Он начал говорить притчу:

5. вышел сеятель сеять семя свое, и когда он сеял, иное упало при дороге и было потоптано, и птицы небесные поклевали его;

6. а иное упало на камень и, взойдя, засохло, потому что не имело влаги;

7. а иное упало между тернием, и выросло терние и заглушило его;

8. а иное упало на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторичный. Сказав сие, возгласил:

кто имеет уши слышать, да слышит!

Притчу о сеятеле евангелист Лука излагает сходно с Матфеем (Мф. 13:3–9) и Марком (Мк. 4:1–9), но с некоторыми сокращениями.

9. Ученики же Его спросили у Него: что бы значила притча сия?

10. Он сказал: вам дано знать тайны Царствия Божия, а прочим в притчах, так что они видят не видят и слышат не разумеют.

11. Вот что значит притча сия: семя есть слово Божие;

12. а упавшее при пути, это суть слушающие, к которым потом приходит диавол и уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись;

13. а упавшее на камень, это те, которые, когда услышат слово, с радостью принимают, но которые не имеют корней, и временем веруют, а во время искушения отпадают;

14. а упавшее в тернии, это те, которые слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются и не приносят плода;

15. а упавшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении. Сказав это, Он возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

16. Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ста-

вит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет.

17. Ибо нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы.

18. Итак, наблюдайте, как вы слушаете: ибо, кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь.

Объяснение притчи см. в комментариях к Мф. 13:10–17; Мк. 4:10–25.

Евангелист Лука здесь более всего следует Марку.

Ученики — двенадцать апостолов (ср. стих 1).

Так что (стих 10) — правильное: «чтобы» (ἵνα), см. Мк. 4:12.

Но, отходя (стих 14). Правильнее было бы перевести: «ходя» или «живя» (в греческом тексте здесь стоит глагол πορεύειν). Слова же: *заботами, богатством, и наслаждениями житейскими*, представляют собой определение к слову «ходя» или обозначение мотивов «хождения». Люди, следовательно, слушают слово, но в своей деятельности водятся другими факторами — заботами и т.д. и через это подавляются, как семена, растущие между тернами, и не достигают зрелости.

В добром и чистом сердце (стих 15), т.е. в нравственно прекрасном и добром (καλῇ καὶ ἀγαθῇ) сердце, а таким сердце делается благодаря очищающему действию слышанного слова (Ин. 15:3).

В терпении (стих 15), т.е. постоянно держась слова. Это противоположение «отпадению», указанному в 13-м стихе.

Отнимется и то, что он думает иметь (стих 18). Евангелист Лука здесь более точен, чем Матфей и Марк: он говорит, что некоторые люди только воображают, что достигли известных успехов в нравственном усовершенствовании, а на самом деле они ничего не приобрели. И вот, скоро у таких людей отнимется также и эта утеха — пред ними будет раскрыто все их нравственное ничтожество...

19. И пришли к Нему Мать и братья Его, и не могли подойти к Нему по причине народа.

20. И дали знать Ему: Мать и братья Твои стоят вне, желая видеть Тебя.

21. Он сказал им в ответ: мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его.

О приходе к Христу Пресвятой Марии и братьев Его евангелист Лука сообщает согласно с Марком (Мк. 3:31–35; ср. Мф. 12:46–50).

22. В один день Он вошел с учениками Своими в лодку и сказал им: переправимся на ту сторону озера. И отправились.

23. Во время плавания их Он заснул. На озере поднялся бурный ветер, и заливало их волнами, и они были в опасности.

24. И, подойдя, разбудили Его и сказали: Наставник! Настав-

ник! погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и волнению воды; и перестали, и сделалась тишина.

25. Тогда Он сказал им: где вера ваша? Они же в страхе и удивлении говорили друг другу: кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?

26. И приплыли в страну Гадаринскую, лежащую против Галилеи.

27. Когда же вышел Он на берег, встретил Его один человек из города, одержимый бесами с давнего времени, и в одежду не одевавшийся, и живший не в доме, а в гробах.

28. Он, увидев Иисуса, вскричал, пал пред Ним и громким голосом сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? умоляю Тебя, не мучь меня.

29. Ибо Иисус повелел нечистому духу выйти из сего человека, потому что он долгое время мучил его, так что его связывали цепями и узами, сберегая его; но он разрывал узы и был гоним бесом в пустыни.

30. Иисус спросил его: как тебе имя? Он сказал: легион, — потому что много бесов вошло в него.

31. И они просили Иисуса, чтобы не повелел им идти в бездну.

32. Тут же на горе паслось большое стадо свиней; и бесы просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им.

33. Бесы, выйдя из человека, вошли в свиней, и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло.

34. Пастухи, видя происшедшее, побежали и рассказали в городе и в селениях.

35. И вышли видеть происшедшее; и, придя к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисуса, одетого и в здравом уме; и ужаснулись.

36. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесновавшийся.

37. И просил Его весь народ Гадаринской окрестности удалиться от них, потому что они объезжались великим страхом. Он вошел в лодку и возвратился.

38. Человек же, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус отпустил его, сказав:

39. возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедывал по всему городу, что сотворил ему Иисус.

О переправе Христа с учениками на восточный берег Геннисаретского моря и исцелении бесноватого евангелист Лука сообщает согласно с Марком (Мк. 4:35 — 5:20; ср. Мф. 8:23–27). При этом, впрочем, он делает некоторые изменения в частности — смягчает, например, в 25-м стихе обращение Господа к апостолам: *где вера ваша?* (Согласно Марку — *что вы так боязливы? как у вас нет веры?* Мк. 4:40), и в 28-м стихе заменяет выражение: *заклинаю Тебя Богом* (Мк. 5:7), выражением: *умоляю Тебя*. Далее он прибавляет, что бесноватый был одержим бесами уже с давнего времени и в одежде не одевался (стих 27), что де-

моны просили Господа не прогонять их *в бездну*, т.е. в преисподнюю (стих 31; ср. Рим. 10:7; Откр. 9:1 и сл.). Бесноватый после своего исцеления проповедует о происшедшем с ним только по своему городу (стих 39; согласно Марку — *в Десятиградии*; Мк. 5:20).

40. Когда же возвратился Иисус, народ принял Его, потому что все ожидали Его.

41. И вот, пришел человек, именем Иаир, который был начальником синагоги; и, пав к ногам Иисуса, просил Его войти к нему в дом,

42. потому что у него была одна дочь, лет двенадцати, и та была при смерти. Когда же Он шел, народ теснил Его.

43. И женщина, страдавшая кровотечением двенадцать лет, которая, издержав на врачей все имение, ни одним не могла быть вылечена,

44. подойдя сзади, коснулась края одежды Его; и тотчас течение крови у ней остановилось.

45. И сказал Иисус: кто прикоснулся ко Мне? Когда же все отрицались, Петр сказал и бывшие с Ним: Наставник! народ окружает Тебя и теснит, — и Ты говоришь: кто прикоснулся ко Мне?

46. Но Иисус сказал: прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня.

47. Женщина, видя, что она не утаилась, с трепетом подошла и, пав пред Ним, объявила Ему

перед всем народом, по какой причине прикоснулась к Нему и как тотчас исцелилась.

48. Он сказал ей: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя; иди с миром.

49. Когда Он еще говорил это, приходит некто из дома начальника синагоги и говорит ему: дочь твоя умерла; не утруждай Учителя.

50. Но Иисус, услышав это, сказал ему: не бойся, только веруй, и спасена будет.

51. Придя же в дом, не позволил войти никому, кроме Петра, Иоанна и Иакова, и отца девицы, и матери.

52. Все плакали и рыдали о ней. Но Он сказал: не плачьте; она не умерла, но спит.

53. И смеялись над Ним, зная, что она умерла.

54. Он же, выслав всех вон и взяв ее за руку, возгласил: девица! встань.

55. И возвратился дух ее; она тотчас встала, и Он велел дать ей есть.

56. И удивились родители ее. Он же повелел им не рассказывать никому о происшедшем.

О воскрешении дочери Иаира и исцелении кровоточивой женщины евангелист Лука говорит вполне согласно с Марком (Мк. 5:21–43; ср. Мф. 9:18–26). Евангелист Лука, впрочем, прибавляет, что дочь у Иаира была только одна (стих 42), что на вопрос Христа ответил, — конечно, от лица учеников — Петр, и что ответ этот не был несколь-

ко непочтительным, каким представляется ответ учеников у Марка (Мк. 5:31), так как *все отрицались* (стих 45). Согласно евангелисту Марку, женщина трепетала оттого, что чувствовала происшедшую с ней перемену (Мк. 5:33), а согласно Луке — потому, что она поняла, что поступок ее стал известен Чудотворцу.

Петра, Иоанна и Иакова (стих 51). Евангелист Лука из двух сынов Зеведеевых на первое место ставит Иоанна, как лицо более известное, а Марк — Иакова (Мк. 5:37).

Рыдали о ней (стих 52) — точнее: «ударяли себя в грудь в знак печали о ней» (ἐκόπτοντο αὐτήν).

И возвратился дух ее (стих 55) — это прибавление евангелиста Луки, из которого можно видеть, что Христос оживил действительно скончавшуюся, из которой душа уже удалилась.

ГЛАВА 9

1–6. Послание двенадцати апостолов на проповедь.

— 7–9. Суждение Ирода о Христе.

— 10–17. Чудесное насыщение народа.

— 18–27. Исповедание апостола Петра и предсказание Христа о Своих страданиях.

— 28–45. Преображение Господа Иисуса Христа и исцеление бесноватого отрока.

— 46–50. Наставления о смирении.

— 51–62. Путешествие Христа в Иерусалим.

1. Создав же двенадцать, дал силу и власть над всеми бесами и врачевать от болезней,

2. и послал их проповедывать Царствие Божие и исцелять больных.

3. И сказал им: ничего не берите на дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды;

4. и в какой дом войдете, там оставайтесь и оттуда отправляйтесь в путь.

5. А если где не примут вас, то, выходя из того города, отрясите и прах от ног ваших во свидетельство на них.

6. Они пошли и проходили по селениям, благовествуя и исцеляя повсюду.

О послании Господом 12 апостолов на проповедь евангелист Лука говорит, следуя Марку (Мк. 6:7–13). У евангелиста Матфея наставления ученикам гораздо обширнее (Мф. 10).

Ни посоха (стих 3). Здесь евангелист Лука согласен не с Марком, а с Матфеем (см. Мк. 6:8; Мф. 10:10).

7. Услышал Ирод четвертовластник о всем, что делал Иисус, и недоумевал: ибо одни говорили, что это Иоанн восстал из мертвых;

8. другие, что Илия явился, а иные, что один из древних пророков воскрес.

9. И сказал Ирод: Иоанна я обезглавил; кто же Этот, о Котором я слышу такое? И искал увидеть Его.

См. Мк 6:14–16; Мф. 14:1–2.

Кто же Этот... У евангелиста Марка Ирод высказывается определенно,

что это — воскресший Иоанн (Мк. 6:16), евангелист же Лука как бы стесняется вложить в уста Ирода, человека образованного, такую невероятную мысль.

Искал увидеть Его. Совесть тревожила Ирода, и он думал личным свиданием с загадочным человеком, быть может, пророком, успокоить свое сердце.

10. Апостолы, возвратившись, рассказали Ему, что они сделали; и Он, взяв их с Собой, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою.

11. Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял.

12. День же начал склоняться к вечеру. И, приступив к Нему, двенадцать говорили Ему: отпусти народ, чтобы они пошли в окрестные селения и деревни ночевать и достали пищи; потому что мы здесь в пустом месте.

13. Но Он сказал им: вы дайте им есть. Они сказали: у нас нет более пяти хлебов и двух рыб; разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?

14. Ибо их было около пяти тысяч человек. Но Он сказал ученикам Своим: рассадите их рядами по пятидесяти.

15. И сделали так, и рассадили всех.

16. Он же, взяв пять хлебов и две рыбы и воззрев на небо, благословил их, преломил и дал ученикам, чтобы раздать народу.

17. И ели, и насытились все; и оставшихся у них кусков набрано двенадцать коробов.

О чуде насыщения народа евангелист Лука говорит, сокращая рассказ Марка (Мк. 6:30–44; ср. Мф. 14:13–21). Он только точнее определяет направление пути, которым удалился Христос.

Близ города... (стих 10) — правильное: «по направлению к городу, называемому Вифсаидою», т.е. на северо-восточный берег Геннисаретского моря. О Вифсаиде см. комментарии к Мк. 6:45.

18. В одно время, когда Он молился в уединенном месте, и ученики были с Ним, Он спросил их: за кого почитает Меня народ?

19. Они сказали в ответ: за Иоанна Крестителя, а иные за Илию; другие же говорят, что один из древних пророков воскрес.

20. Он же спросил их: а вы за кого почитаете Меня? Отвечал Петр: за Христа Божия.

21. Но Он строго приказал им никому не говорить о сем,

22. сказав, что Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

23. Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною.

24. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто

потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее.

25. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?

26. Ибо кто постыдится Меня и Моих слов, того Сын Человеческий постыдится, когда придет во славе Своей и Отца и святых Ангелов.

27. Говорю же вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие.

Исповедание апостола Петра и предсказание Христа о Своих страданиях евангелист Лука излагает согласно с Марком (Мк. 8:27 — 9:1; ср. Мф. 16:13–28).

Когда Он молился в уединенном месте (стих 18). Об этой молитве Христа делает упоминание только евангелист Лука.

Ко всем же (стих 23). Согласно Евангелию от Марка, Господь в это время подозвал к Себе шедший за Ним народ (Мк. 8:34).

28. После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, возшел Он на гору помолиться.

29. И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею.

30. И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия;

31. явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме.

32. Петр же и бывшие с нимотягчены были сном; но, пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним.

33. И когда они отходили от Него, сказал Петр Иисусу: Наставник! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: одну Тебе, одну Моисею и одну Илии, — не зная, что говорил.

34. Когда же он говорил это, явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако.

35. И был из облака глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, Его слушайте.

36. Когда был глас сей, остался Иисус один. И они умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели.

37. В следующий же день, когда они сошли с горы, встретило Его много народа.

38. Вдруг некто из народа воскликнул: Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня:

39. его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он выпускает пену; и насилу отступает от него, измучив его.

40. Я просил учеников Твоих изгнать его, и они не могли.

41. Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами и буду терпеть вас? приведи сюда сына твоего.

42. Когда же тот еще шел, бес поверг его и стал бить; но Иисус

запретил нечистому духу, и исцелил отрока, и отдал его отцу его.

43. И все удивлялись величию Божию. Когда же все дивились всему, что творил Иисус, Он сказал ученикам Своим:

44. вложите вы себе в уши слова сии: Сын Человеческий будет предан в руки человеческие.

45. Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись.

О преображении Господа и исцелении бесноватого отрока евангелист Лука говорит согласно с Марком (Мк. 9: 2–32; ср. Мф. 17:1–9, 14–23). Но при этом он вносит в рассказ некоторые новые подробности.

Дней через восемь (стих 28) — выражение довольно неопределенное. Евангелист Лука, вероятно, считает здесь и день исповедания апостола Петра, и день Преображения, поэтому у него счет и выходит на два дня больше, чем у Матфея и Марка.

И когда молился (стих 29; см. Лк. 3: 21). О молитве Христа перед Преображением говорит один евангелист Лука.

Вид лица (стих 29). Евангелист Лука здесь соединяет в одно два выражения Матфея (Мф. 17:2).

Явившись во славе (стих 31), т.е. в сиянии, окруженные небесным блеском.

Говорили об исходе Его (стих 31). Это замечает только евангелист Лука. Под «исходом» здесь понимается выход Христа из этой земной жизни

посредством смерти, воскресения и вознесения на небо (ср. 2 Пет. 1:15). Рассуждали они об этом для того, чтобы внушить представителям апостолов уверенность в том, что смерть Христа, которой те так соблазнялись (Мф. 16:22 и сл.), была предусмотрена еще в Ветхом Завете.

Отягчены были сном... (стих 32). Об этом упоминает только евангелист Лука. По всей вероятности, ученики спали в то время, когда Христос молился, и проснулись, как только засиял свет от лица Господа и в сиянии появились Моисей и Илия.

Когда они отходили (стих 33). Согласно Евангелию Луки, Петр своим предложением имел в виду удержать уходивших Моисея и Илию.

Осенило их (стих 34) — не Моисея и Илию, как толкует Б. Вейс, а учеников, потому что тут же сказано «и устрашились» — конечно, не Моисей и Илия, а ученики.

Взглянуть на сына моего (стих 38), т.е. бросить на него Свой милосердый взор, помочь ему (ср. Лк. 1:48).

Он один у меня (стих 38). Это представляет один евангелист Лука

46. Пришла же им мысль: кто бы из них был больше?

47. Иисус же, видя помышление сердца их, взяв дитя, поставил его пред Собою

48. и сказал им: кто примет сие дитя во имя Мое, тот Меня принимает; а кто примет Пославшего, тот принимает Пославшего

49. Меня; ибо кто из вас меньше всех, тот будет велик.

49. При сем Иоанн сказал: Наставник! мы видели человека, именем Твоим изгоняющего бесов, и запретили ему, потому что он не ходит с нами.

50. Иисус сказал ему: не запрещайте, ибо кто не против вас, тот за вас.

Наставления Христа о смирении евангелист Лука излагает согласно с Марком (Мк. 9:33–40).

Поставил его пред Собою (у Марка — *посреди них*). Этим Господь показывает, что дитя ближе к Нему, чем ученики, считавшие себя выше, чем все остальные люди.

51. Когда же приближались дни взятия Его от мира, Он восхотел идти в Иерусалим;

52. и послал вестников пред лицем Своим; и они пошли и вошли в селение Самарянское; чтобы приготовить для Него;

53. но там не приняли Его, потому что Он имел вид путешественного в Иерусалим.

54. Видя то, ученики Его, Иаков и Иоанн, сказали: Господи! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал?

55. Но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа;

56. ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а

спасать. И пошли в другое селение.

Этот раздел имеется только в Евангелии Луки.

Когда же приближались дни взятия Его... Слово «взятие» (ἀνάληψις) употреблено только в этом одном месте, но в последующей письменности оно ясно означает вознесение Иисуса Христа на небо (Свицер. Тес., с. 282). Таким образом, евангелист Лука начинает здесь историю путешествия Христа из Галилеи в Иерусалим на Пасху страданий. Путешествие это, по изображению Луки, было не прямым — для прямого путешествия потребовалось бы только три дня пути, — а медленным обхождением тех городов и селений Галилеи и Перее, которые Господь хотел просветить светом Евангелия. При этом указывается намерение Христа пройти Самарией и непринятие Его самарянами, вслед затем — снова обхождение Галилеи и потом уже опять появление Христа на границах Самарии (Лк. 17:11).

Восхотел идти в Иерусалим. Точнее: «обратил лицо Свое к Иерусалиму» (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστῆριξε — гебраизм; ср. Иер. 21:10; 42:15). Таким образом, Иерусалим делается с этих пор тем пунктом, куда постоянно обращен взор Христа.

Приготовить для Него (стих 52), т.е. подготовить самарян к Его прибытию, так как самаряне, как видно из следующего 53-го стиха, неодобрительно относились к путешествию Христа в Иерусалим, где, как они полагали,

Христос объявит себя царем. Им было в высшей степени неприятно, что их враги — иудеи удостоены будут такой великой милости от того, кого они признали уже раньше (Ин. 4) Мессиею (ср. Мф. 11:3).

Видя то (стих 54), т.е. узнав об этом от возвратившихся «вестников».

На гневное заявление сынов Зеведеевых, которых сам Господь назвал сынами грома (Мк. 3:17), желавших, подобно Илии пророку, низвести огонь на неразумных самарян, Господь отвечает, что они не понимают, очевидно, что, как ученики Христа, живущие уже в Новом Завете, а не в Ветхом, как Илия, они не должны прибегать к тем суровым мерам вразумления, к каким прибегали пророки Ветхого Завета. И Илия также имел в Себе Духа Божия, но Тот Дух был иной, иначе проявляющий Себя, чем Дух, под действием Которого находятся ученики Христа.

Какого вы духа (стих 55). Слово «Духа» должно писаться с прописной буквы, а не со строчной, как в русском переводе, потому что греческое выражение εἶναι πνεύματος — значит стоять, находиться в зависимости от Духа, — конечно, Божия. Ср. Мк. 9:41.

Другое селение (стих 56) — всего вероятнее, уже не самарянское. Господь идет, вероятно, по Галилее и Перее, где обыкновенно ходили богомольцы с севера в Иерусалим.

57. Случилось, что когда они были в пути, некто сказал Ему:

Господи! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел.

58. Иисус сказал ему: лисичи имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову.

59. А другому сказал: следуй за Мною. Тот сказал: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего.

60. Но Иисус сказал ему: предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие.

61. Еще другой сказал: я пойду за Тобою, Господи! но прежде позволь мне проститься с домашними моими.

62. Но Иисус сказал ему: никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия.

Евангелист Лука излагает согласно с Матфеем (ср. Мф. 8:19–22) ответы Господа желавшим следовать за Ним.

Трудно сказать, почему он это событие относит ко времени путешествия Христа в Иерусалим, когда, согласно евангелисту Матфею, оно имело место гораздо раньше. Может быть, ему казалось приличнее поместить здесь этот рассказ, как несколько раскрывающий тогдашнее положение вещей. Христос идет на смерть и желающие стать Его учениками как бы чувствуют опасность, какой должны скоро подвергнуться и ученики Хрис-

та, и просят Его позволить им проститься с родными, которых они уже больше не увидят... Что касается первого ответа Христа — о неимении пристанища, то он как раз подходил к настоящим обстоятельствам, когда самаряне только что отказали Христу в приеме.

А ты иди, благовествуй Царствие Божие (стих 60). Этим прибавлением, сделанным только у евангелиста Луки, несколько смягчается кажущийся суровым ответ Господа на просьбу одного желавшего или, точнее, призванного Господом следовать за Ним. Теперь — как бы говорит Господь — время дорого: Царство Божие или Царство Мессии должно скоро открыться, и к этому нужно скорее подготавливать людей.

Еще другой сказал. Эта просьба и ответ на нее Господа (стихи 61–62) находятся только у евангелиста Луки. Проситель, по-видимому, не совсем еще решил, следовать ли Ему за Христом — он, по-видимому, хочет посоветоваться со своими домашними, скрывая это намерение под видом естественного желания проститься с ними. Господь в приточной речи говорит, что нельзя новое служение брать с какими-то сомнениями. Нет, нужно предаться ему вполне, искренно, всем сердцем, иначе такой ученик и после будет все оглядываться назад, подобно не интересующемуся своей работой пахарю. Пользы от такого отношения к делу распространения Евангелия ждать нельзя...

ГЛАВА 10

1–16. Послание семидесяти апостолов на проповедь.

— 17–24. Возвращение их из путешествия.

— 25–37. Законник и милосердый самарянин.

— 38–42. Мария и Марфа.

1. После сего избрал Господь и других семьдесят учеников, и послал их по два пред лицем Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти,

О послании 70 апостолов на проповедь сообщает только один евангелист Лука. Но наставления, с которыми у него Христос обращается к этим апостолам, представляют собой повторение того, что Господь в Евангелии Матфея говорит 12 апостолам или же заимствование изречений, помещенных в Евангелии Матфея в других местах.

После сего. По-видимому, избрание 70 (согласно некоторым древним кодексам — 72) апостолов случилось вскоре после послания 12-ти (см. Лк. 9:1 и сл.). В самом деле, тут сказано, что Господь послал «и» других — а кого же Он послал раньше? Очевидно, не двоих вестников (которые и не названы апостолами, см. Лк. 9:52), а именно 12 апостолов: там стоит только слово «двенадцать», а здесь ему соответствующее — «семьдесят».

Избрал — точнее: «объявил их назначенными» (ἀνέδειξεν).

Семьдесят. Господь мог иметь при этом в виду избрание 70 старшин Мо-

исеем себе в помощники (Числ. 11: 16 и сл.). Об отношении этой цифры к 70 языческим народам (Быт. 10) не может быть и речи, потому что Господь послал их пред Собою, *куда Сам хотел идти*, а Он был послан только к *погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24).

По два (см. Мк. 6:7).

Куда Сам хотел идти. Семьдесят, очевидно, должны были только подготовить людей к принятию Христа, и, скоро исполнив это поручение, они стали опять на уровень простых учеников Христовых. Впрочем, Церковь сохранила и этот почетный чин в своем воспоминании, установив особое празднование лику 70 апостолов, среди которых, однако, есть лица, в то время еще вовсе не бывшие учениками Христа (например, Иаков и Иуда, братья Господни по плоти).

2. и сказал им: жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою.

См. Мф. 9:37–38.

У Луки это изречение имеет несколько своеобразный смысл. Двенадцати апостолов, уже посланных на проповедь, мало для такого великого дела, каким является проповедь о приблизившемся Царстве Мессии. Поэтому, обращаясь к 70 Своим ученикам, Господь велит и им, как раньше 12-ти, сосредоточить свои мысли в молитве об этой великой нужде времени. Помолившись, они поймут все величие своей задачи и встретят с

радостью призвание, которого хочет удостоить их Христос.

После этих слов у евангелиста есть некоторая пауза. Ученики молятся — и становятся способными принять поручение, какое им дает далее Христос (стих 3 и сл.).

3. Идите! Я посылаю вас, как агнцев среди волков.

См. Мф. 10:16.

Так как этим апостолам едва ли в настоящее время могли угрожать гонения, то у евангелиста Луки это обращение к ним Христа опять имеет свой смысл. Очень может быть, что Христос сравнивает их не с кроткими агнцами, а с сильными баранами (ἄρνας), которые идут обыкновенно впереди стада, указывая ему дорогу. Таковыми руководителями евреев ко Христу должны быть эти 70 в противоположность волкам (λύκων) или ложным руководителям народа, которые ведут народ только к гибели и даже сами, подобно волкам, расхищают стадо (ср. Ин. 10:12).

4. Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви, и никого на дороге не приветствуйте.

См. Мф. 10:10.

Никого на дороге не приветствуйте. Это замечание евангелиста Луки указывает не на поспешность, с которой 70 должны совершать свое дело и которой мешают длинные восточные приветствия (см. у еп. Михаила), а только на то, что предложение мира или спасения должно совершаться не

на пути, кое-как, так сказать, мимоходом, а серьезно и внимательно, после того как двое апостолов взойдут в дом и там войдут в тесные отношения с хозяевами дома.

5. В какой дом войдете, сперва говорите: мир дому сему;

6. и если будет там сын мира, то почиет на нем мир ваш, а если нет, то к вам возвратится.

См. Мф. 10:12–13.

Сын мира, т.е. человек, достойный принять спасение, способный усвоить его.

7. В доме же том оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть, ибо трудящийся достоин награды за труды свои; не переходите из дома в дом.

8. И если придете в какой город и примут вас, ешьте, что вам предложат,

9. и исцеляйте находящихся в нем больных, и говорите им: приблизилось к вам Царствие Божие.

См. Мф. 10:11.

В доме же том, т.е. который примет вас.

Достоин награды (см. Мф. 10:10).

10. Если же придете в какой город и не примут вас, то, выйдя на улицу, скажите:

11. и прах, прилипший к нам от вашего города, отрясаем вам; однако же знайте, что приблизилось к вам Царствие Божие.

12. Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому.

См. Мф. 10:14–15.

Не примут вас, т.е., несмотря на просьбы о приюте, нигде не примут.

Выйдя на улицу, т.е. пред лицом всех жителей того города.

Отрясаем вам. Негостеприимство горожан — достаточное свидетельство их невосприимчивости и к проповеди о спасении: не для чего поэтому апостолам усиленно стараться внушить этим людям необходимость обращения ко Христу (ср. Мф. 7:6).

Однако же знайте... Апостолы должны указать все-таки на ту ответственность, которая угрожает этим упорным людям ввиду приближения Царства Божия, которое для них принесет с собой возмездие за упорство.

13. Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они, сидя во вретнице и пепле, покались;

14. но и Тиру и Сидону отраднее будет на суде, нежели вам.

15. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься.

Здесь евангелист Лука приводит угрозы городам, сказанные, согласно Евангелию Матфея, при другом случае (Мф. 11:21–23). Здесь эти угрозы более на месте, чем в Евангелии от Матфея. Господь, посылая 70 учеников, припоминает о тех городах, которые не признали Его Самого, и этим разъясняет

ученикам важность их посольства: так сильно будут наказаны не слушающие их, как сильно будут наказаны не слушавшие Самого Христа.

16. Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня.

Это, так сказать, заключение к предыдущим угрозам. См. Мф. 10:40¹¹.

17. Семьдесят учеников возвратились с радостью и говорили: Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем.

Ученики, конечно, не сразу все вернулись из путешествия, но евангелист Лука, изображая только существо дела, представляет их собравшимися в одно и то же время вокруг Христа и рассказывающими о результате их путешествия. Впрочем, евангелист не

¹¹ Многие толкователи не придают исторического характера рассказу евангелиста Луки о послании 70 апостолов на том основании, что об этом не говорится в других Евангелиях. Этот рассказ — говорит, например, Эвальд, — позднейшего происхождения: с постепенным исчезновением 12 апостолов приобретали авторитет другие спутники Христа, и вот им-то и приписаны были такие полномочия в отношении проповеди и чудес, какие получили гораздо раньше 12 апостолов. Но молчание прочих евангелистов и других позднейших писателей об этом институте 70-ти объясняется тем, что он не был постоянным учреждением: 70 должны были только подготовить народ к принятию Христа, шествовавшего тогда по разным городам и селениям в Иерусалим.

упоминает о том, как встретили учеников в городах, он считает более важным сообщить разговор Христа с 70 по поводу тех чудотворений, которые они совершали во время своего путешествия.

И бесы повинуются нам. Господь не дал 70 прямого повеления изгонять бесов, как 12-ти (Лк. 9:1). Поэтому-то 70 так и обрадовались, когда их попытки изгонять бесов из бесноватых увенчались успехом.

О имени Твоем, т.е. как только мы провозглашали Твое имя (ср. Лк. 9:49).

18. Он же сказал им: Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию;

Я видел (ἐθεόρουν). Когда видел Господь ниспадение сатаны? Григорий Богослов и некоторые другие святые отцы и учителя Церкви относят это видение или падение сатаны к моменту воплощения Сына Божия, через которое сатана был лишен своей власти. Другие отцы и учителя Церкви (например, блж. Феофилакт) относят это падение ко времени отпадения сатаны от Бога, вследствие чего он утратил свое положение на небе, что Христос видел как Слово Божие невоплощенное. Но эти толкования не применимы в настоящем случае, так как ни с грехопадением сатаны, ни с воплощением Сына Божия не связана потеря сатаной власти над миром — сатана, напротив, только и стал опасен миру со времени своего грехопадения, а равно и воплощение Сына Божия подало ему только повод усилить

свою деятельность (умножение бесноватых при Христе). Между тем Христос имеет в виду именно уничтожение власти сатаны. Поэтому правильное относить это падение сатаны ко времени проповеднической и чудотворной деятельности 70 апостолов. Когда эти последние совершали чудесные изгнания бесов, это Господь так явно видел и так живо почувствовал падение власти сатаны, как будто бы увидел низвергшуюся с неба блестящую молнию... Интересно еще толкование, высказанное ученым Шпитта в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» (1908, Heft 2). По его мнению, Господь говорил здесь не о падении или низвержении сатаны, потому что Он употребляет здесь не глагол ἐκβάλλειν, который действительно означает низвержение (см. Ин. 12:31), а глагол πίπτειν — падать. Поэтому можно думать, что здесь речь идет о стремительном нисхождении сатаны на землю, о его поспешности, с которой он бросился защищать свою власть над людьми, которой стали угрожать пошедшие по городам с вестью о Христе апостолы (πесόντα — бросившегося). Таким образом, Господь в ответ на слишком радостное заявление Своих учеников говорит, что им предстоит еще очень трудная борьба с сатаной, устремившемся на защиту своего Царства, но что в этой борьбе они все же одержали победу благодаря той власти, какую Он дает им (стих 16).

Под «видением» нельзя понимать экстатического состояния, в котором

иногда находились пророки: Господь никогда не находился в таком состоянии, несколько выходящем из пределов естественного здорового состояния души, и тайны неба всегда были для Него открыты. Выражение «*видел*», следовательно, равносильно выражению «Я хорошо знаю».

Спадшего с неба. Это выражение не предполагает, что сатана находился доселе на небе, но означает только его высокое положение (ср. стих 15; Ис. 14:12).

Как молнию, т.е. падение сатаны так видно Христу, как видна молния на небе (ср. Мф. 24:27).

19. се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам;

Даю. Согласно лучшим кодексам — «дал» (δέδωκα). Этими словами Господь не только объясняет то, что ученикам Его удавалось изгонять бесов из людей, но и дает понять, насколько велика вообще данная им от Христа власть над всеми враждебными для Царства Божия силами. Хотя об этом не было упомянуто при послании 70-ти на проповедь (стих 2 и сл.), но, тем не менее, апостолы, очевидно, из собственного опыта убедились в том, что эта власть действительно им дарована, они не возражают против такого заявления Христа, а возразить они должны были бы, если такой власти не имели.

Наступать на змей и скорпионов (скорпионы — гады, укусы которых ча-

сто причиняет смерть). Это образное обозначение (см. Пс. 90:13) опасных демонских сил, на которые 70, подобно победителю, наступающему на шею побежденного врага, должны со всей силой наступить своими ногами (Рим. 16:20). Семьдесят апостолов являются, таким образом, орудиями Божиими в поражении всех злых, враждебных Царству Божью сил.

И ничто... — точнее: и ничем или нисколько она, сила вражья, вам не повредит (ср. выражение οὐδέν в Деян. 25:10 и Гал. 4:1–2, где оно переведено словом «*ничем*»).

20. однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах.

Впрочем, вы должны радоваться не столько тому, что у вас есть такая власть, а тому, что вам предстоит со временем получить высшее блаженство в Царстве Небесном. Еще в Ветхом Завете встречаются поэтические места, в которых Бог изображается ведущим у Себя книгу жизни, в которую вносит имена людей, заслуживающих быть гражданами Небесного Царства (Исх. 32:32 и сл.; Пс. 68:29; Ис. 4:3). В эту книгу записаны и 70.

21. В тот час возрадовался духом Иисус и сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение.

22. И, обратившись к ученикам, сказал: все предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть.

23. И, обратившись к ученикам, сказал им особо: блаженны очи, видящие то, что вы видите!

24. ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали.

Эти слова, согласно евангелисту Матфею, были произнесены при других обстоятельствах (Мф. 11:25–27; 13:16–17). Можно думать, что настоящее место изречениям Христа именно здесь, где их приводит евангелист Лука, потому что они вполне отвечают контексту речи.

В тот час, т.е. в час возвращения 70-ти.

Возрадовался, как отец, радующийся успеху его детей (Феофилакт).

Духом — по лучшему чтению: «Духом Святым». Дух Святой исполнил Христа (Лк. 4:1) и был, так сказать, постоянным возбудителем Его к Мессиянской деятельности. А в настоящий раз Христос и выступает именно как Мессия, Царь Своего Царства, раздающий награды Своим верным служителям.

Сие, т.е. то, что возвещали ученики Христа.

Кто есть Сын, т.е. кто Он по Своему существу.

Особо (стих 23). Ясно, что при этом разговоре Христа с 70 присутствовали и посторонние слушатели.

И цари (стих 24). Это выражение находится только у Луки.

25. И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?

При беседе Христа с 70 присутствовали и посторонние лица (стих 23). Среди таких лиц был один законник (см. Мф. 5:20; 22:35). Ему не понравилось, что Христос так много приписывает Себе значения (стих 24), и он встал, показывая, что хочет говорить: ранее он, очевидно, сидел в числе других слушателей Христа. Он хотел искусить Христа, побудить Его сказать что-либо прямо в осуждение Закона Моисеева и затем, конечно, выступить против Него с обвинением (Евфимий Зигавин). Ср. Мф. 22:35¹².

Что мне делать (см. Мк. 10:17).

¹² Некоторые толкователи (например, Тренч) всячески настаивают на том, что законник не имел такого скрытого, злого умысла. Искушать — значит, согласно Тренчу, просто испытывать. Так Бог искушает человека, чтобы посредством испытания открыть ему тайны его собственного сердца, чтобы обнаружить добрые свойства человека и укрепить их. Законник просто хотел испытать познание Христа, измерить глубину его (Тренч. «Притчи Иисуса Христа», изд. 2-е, с. 259–260). Соображения эти очень неосновательны. Разве можно человеку приписывать то, что свойственно только Богу? И с какой стати евангелист Лука без нужды употребил бы о законнике такое сомнительное выражение?

26. Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь?

27. Он сказал в ответ: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя.

28. Иисус сказал ему: правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить.

В законе что написано? Т.е. ты, конечно, хорошо знаешь сам закон, а там написано, что тебе делать (ср. Рим. 2: 17–20).

Как читаешь? Это обычная раввинская формула, для того чтобы начать доказательство от Писания. *Как* (рој), т.е. какими словами (а не «что»).

Он сказал в ответ... (см. Мк. 12: 29–32; Мф. 22:37–39). Законник, таким образом, повторяет то же, что Сам Господь говорил при других обстоятельствах в разъяснение сущности Закона Моисеева.

И будешь жить, т.е. наследуешь жизнь вечную (ср. стих 25).

29. Но он, желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний?

Желая оправдать себя. Законник очутился в довольно стесненном положении: он, оказалось, знает, что нужно делать, и все-таки спрашивает! Поэтому он хочет показать, что вопрос его имел смысл, что и в том решении его, какое он дает этому вопросу, согласно со Христом, есть еще

нечто недоговоренное. Именно, неясно еще, кто же ближний, которого необходимо любить. В законе, конечно, под «ближним» вообще понимается единоплеменник (Лев. 19:16 и сл.), но также и в отношении к «чужому» или к пришельцу требовалось любить его как себя самого (Лев. 19:34 и сл.). Законник ожидал, что Христос скорее оттенит в Своем ответе любовь к чужим, чем к своим, иудеям, а это могло уронить Его в глазах единоплеменников, т.к. большинство иудеев понимали заповедь о любви к ближнему в узком смысле, ограниченном их народностью...

30. На это сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым.

В ответ на вопрос законника Господь рассказывает ему об одном человеке, который, идя из Иерусалима в Иерихон, попался в руки разбойников, которые ограбили и при этом изранили его, бросив на дороге. Из контекста речи можно заключить, что Господь под ограбленным подразумевал иудея.

Иерихон (см. Мф. 20:29) был отделен от Иерусалима пустыней, которая была очень опасна для путешественников, так как там ютились разбойники.

31. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо.

Случайно проходивший тут священник прошел мимо: вероятно, он

сам боялся подвергнуться участи ограбленного. В рассказе Господь ставит на первое место священника, потому что священники должны были служить примером исполнения закона вообще и закона милосердия в частности.

32. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо.

Левиты также принадлежали к числу учителей народа (потому они и были расселены Моисеем по разным городам Палестины), и, однако, левит, посмотревший на раненого, также ушел своей дорогой, не сделав ничего для несчастного.

33. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился

34. и, подойдя, перевязал ему раны, возлив масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем;

35. а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе.

Только самарянин (см. Мф. 10:5), человек, которому, казалось, совсем не следовало бы заботиться об иудее, хотя бы и раненом, сжалился над несчастным, когда, проезжая, увидел его. Он перевязал ему раны, возлил на них, как советовала тогдашняя медицина, вино и елей и, посадив его на

своего осла, привез в гостиницу (караван-сарай, где был и хозяин, принимавший проезжающих). На другой день, уезжая, он поручил раненого заботам хозяина, дав при этом ему немного денег — два динария (около 40 коп. [т.е. примерно 8 г серебра. — *Прим. ред.*]), в надежде скоро опять вернуться и тогда уже совсем рассчитаться с хозяином.

36. Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?

37. Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же.

Теперь Христос, по-видимому, должен бы сказать законнику: «видишь из примера самарянина, кто твой ближний? Это всякий человек, к какой бы нации он ни принадлежал». Но Господь не так ставит дело. Вопрос о том, кто ближний каждому из нас, Господь оставляет в стороне, как вполне ясно решенный приведенным выше рассказом. Он дает законнику другой вопрос — не теоретический, а практический: кто из трех прошедших мимо раненого оказался ему «ближним», т.е. кто исполнил в отношении к нему требование любви, которое внушает закон всем и каждому? На этот вопрос законник должен был отвечать так: *оказавший ему милость* (прямо сказать — «самарянин» ему не хотелось...). Господь тогда отпускает его, советуя поступать подобно самарянину. Таким образом Господь уходит с почвы теоретических рассуждений и

споров, которым, конечно, и конца бы не было, и сводит весь вопрос к тому, как естественное чувство человека решает вопрос поставленный законником.

Отцы и учителя Церкви отдельным пунктам этого рассказа о милосердом самарянине придавали особый таинственный смысл. Так, «*некоторый человек*», по их толкованию, — это Адам, Иерусалим — рай, Иерихон — мир, разбойники — демоны, священники — закон, левит — пророки, самарянин — Христос, осел — тело Христово, гостиница — Церковь, хозяин — епископ, два динария — Ветхий и Новый Завет, возвращение — второе пришествие (см., например, у Феофилакта). Таким образом, по толкованию отцов Церкви, здесь изображается подвиг Воплотившегося Сына Божия, поднятый Им для спасения человеческого рода. (Подробное раскрытие этой мысли см. у Тренча. Притчи Господа нашего Иисуса Христа, изд. 2-е, с. 268–272.)

В рассказе о милосердом самарянине Господь имел целью показать законнику «на великую бездну, разделяющую знание и действия, на то, как мало отвечала сама жизнь его нравственному понятию о любви к ближним» (Тренч, с. 274). Тот, кто спрашивал: *кто мой ближний*, кто желал для себя предварительно полного изложения обязанностей к ближнему, тот обнаруживал тем самым, как мало он понимает любовь, сущность которой состоит в том, что она не знает никаких пределов, кроме своей невозможности идти далее (там же, с. 261).

Обыкновенно принято этот рассказ о милосердом самарянине называть притчею. Но, собственно говоря, этот рассказ не подходит под категорию притч. Притчу еще нужно изъяснять, применять содержащийся в ней случай к тому вопросу, о котором идет речь. Такова, например, притча о сеятеле, о зерне горчичном и т.д. Здесь же никакого объяснения и не требуется. Господь просто берет случай, весьма возможный, поучительность которого ясна всем и каждому и делает этот случай уроком истинного милосердия. Это, так сказать, примерный рассказ о том, в чем состоит настоящая любовь к ближнему.

Еще вопрос. Не одно ли и то же представляет собой разговор с законником у евангелиста Луки и у Матфея (Мф. 22:35 и сл.; ср. Мк. 12:28 и сл.)? Нет, это совершенно разные события. Различны они по времени, месту, поводу и самому приводящему места из Писания лицу, а также и по другим некоторым частностям описания.

38. В продолжение пути их пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой;

В продолжение пути. Было ли это во время путешествия Господа в Иерусалим на Пасху страданий или еще ранее того сказать с решительностью ничего нельзя. Также и Лука не говорит, что это за селение, где жили Марфа и Мария. Если, действительно, это было на пути к Иерусалиму, то можно видеть здесь указание на Вифанию,

где жил Лазарь (ср. Ин. 11:1; 12:1 и сл.). Очевидно, в источнике, которым здесь пользовался евангелист Лука, не обозначено было ни имени селения, ни имени хозяина дома — Лазаря. По-видимому, принят был Христос сестрами даже не в доме Лазаря, а в доме Марфы, которая могла иметь свой дом в той же Вифании.

39. у нее была сестра, именованная Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его.

Сестра Марфы, Мария, пребывавшая у нее в доме, села у ног Христа как Его ученица (Деян. 22:3) и слушала Его со вниманием.

40. Марфа же заботилась о большом угощении и, подойдя, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне.

Марфе, которая усиленно хлопотала о приготовлении угощения для Христа и Его апостолов, которые, вероятно, были с Ним, не понравилось, что Мария только слушает спокойно речи Христа, оставляя ее без помощи в хозяйственных хлопотах, и она обратилась ко Христу с просьбой — сказать Марии, чтобы та помогла ей.

41. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом,

Господь на это, тоном некоторого дружеского упрека, сказал Марфе, что напрасно она так старается о приготовлении большого угощения.

42. а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее.

По слову Господа, нужно *одно только*, т.е. нужна такая же преданность Евангелию, какую показала Мария, забывшая обо всех хозяйственных делах, когда пред ней открылась возможность безвозбранно слушать учение Христово. Некоторые из древних толкователей (например, Феофилакт) понимали под «одним» (ἐνός) одно какое-нибудь кушанье, в противоположность многим кушаньям, какие приготавливала Марфа, но такое понимание слишком поверхностно. Впрочем, в большинстве древних кодексов начало этого стиха читается так: «в немногом же есть нужда или одном» (ὀλίγον δὲ χρεῖα ἐστίν, ἢ ἐνός). В таком чтении действительно можно видеть указание на то, что нужно «немного» (ὀλίγον) для насыщения, а не «много» (πολλά — стих 41).

Мария же избрала благую часть... Лучшее чтение: «ибо Мария...». Господь Свое указание на то, что *одно только нужно*, основывает на том, что Мария, действительно, избрала себе то, что и следовало избрать: ее часть хорошая (ἀγαθή), что, впрочем, не означает того, чтобы усердие Марфы заслуживало осуждения, а только показывает, что дело Марии — по преимуществу хорошее дело и что ей будет предоставлено слышать Христа после. Или же — и так можно истолковать — то, что Мария приобретет через это слушание, останется в ней вечным ее достоянием, которое не от-

нимется у нее ни при каких обстоятельствах.

ГЛАВА 11

1–13. О молитве (молитва Господня). — 14–26. Господь защищается против обвинения в заключении Им союза с диаволом. — 27–28. Ублажение одной женщиной Матери Иисуса Христа. — 29–36. Ответ Христа требовавшим от Него знамения. — 37–54. Обличение Христом фарисеев и законников.

1. Случилось, что когда Он в одном месте молился, и перестал, один из учеников Его сказал Ему: Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих.

Неизвестно, в какое время и где Господь однажды совершал молитву, — вероятно, в некотором отдалении от Своих учеников. По окончании этой молитвы один из учеников обратился к Господу с просьбой научить их молиться, т. е., конечно, дать какую-либо определенную формулу молитвы, как это сделал Креститель для своих учеников (ср. Лк. 5:33).

2. Он сказал им: когда молитесь, говорите: Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе;

В ответ на просьбу ученика, который, очевидно, говорил от лица всех других учеников, Господь научает их

молитве «Отче наш». Таким образом, молитва Господня, очевидно, была дана ученикам в ответ на их просьбу, и евангелист Матфей, очевидно, поместил ее в Нагорной беседе только потому, что начал излагать учение Христа о том, как вообще нужно молиться (Мф. 6:9). В новейших изданиях (например, у Тишендорфа) молитва Господня по Евангелию Луки имеет более сокращенный вид, чем у евангелиста Матфея. Так, во 2-м стихе пропущены слова: «наш, иже на небесах» и «да будет воля Твоя яко на небеси и на земли». Некоторые (например, И. Вейс) приписывают очень большое значение этому различию, говоря, что вообще Церковь не сохранила в подлинном виде слов Христа... Но нам кажется, что эти обвинения напрасны и несправедливы. Во-первых, еще нужно доказать, что действительно оба евангелиста не сходятся друг с другом в передаче молитвы Господней. Ведь принятый в Восточной Церкви текст этой молитвы, как его приводит евангелист Лука, имеет также для себя основания в некоторых древних кодексах (см. прим. Тишендорфа к 11-й главе Луки, с. 561), и очень возможно, что в тех кодексах Евангелия от Луки, где молитва Господня приведена в сокращенном виде, предложено чтение, какое существовало только в тех церквах, где были написаны эти кодексы. На самом же деле молитва Господня сначала одинаково записана была в Евангелиях и Матфея и Луки. А затем, во-вторых, возможно и такое предположение, — если принять за

факт, что у Луки молитва Господня имеет только пять прошений, — что евангелист Матфей дал в своем Евангелии формулу молитвы, а евангелист Лука только очертил ее содержание в более кратком виде, так как в самом деле, например, выражение: *«да будет воля Твоя»*, по существу, сходно с предшествующим прошением: *«да приидет Царствие Твое»*. Словом, вопрос о том, какой первоначально вид имела молитва Господня в Евангелии Луки, не может еще считаться окончательно решенным. Нельзя, в самом деле, игнорировать свидетельства Синайского кодекса, который имеет у себя прошение «да будет воля Твоя как на небе, так и на земле...».

Объяснение молитвы Господней см. в комментариях к Мф. 6:9–13.

3. хлеб наш насущный подавай нам на каждый день;

Вместо «дай», как сказано у Матфея, здесь стоит слово «подавай» (настоящее время). Это означает продолжающееся постоянно давание, чему отвечает и далее употребленное выражение: *«на каждый день»* (у Матфея — *на сей день*), т.е. день за днем, ежедневно.

4. и прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого.

Грехи — более определенное выражение, чем «долги», употребленное у Матфея.

Ибо — у Матфея: *как*. Смысл, в общем, одинаков здесь и там.

Но избавь нас от лукавого. Это прошение также опускается в новейших изданиях Евангелия от Луки. По поводу него можно сказать то же, что сказано выше по поводу опущений, предполагаемых во 2-м стихе.

Славословие опущено в Евангелии Луки и по нашему тексту.

5. И сказал им: положим, что кто-нибудь из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне взаймы три хлеба,

6. ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему;

7. а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокою меня, двери уже заперты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе.

8. Если, говоря вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит.

После того как Христос научил Своих учеников молиться, Он дает им уверение в том, что молитва их будет услышана. Он говорит притчу о друге, который своими неотступными просьбами заставляет своего друга встать ночью с постели, чтобы дать просителю три хлеба для угощения неожиданно приехавшего к нему друга.

Положим, что... В греческом тексте здесь не условная, а вопроситель-

ная форма предложения, и только с 7-го стиха идет условное предложение, к которому 8-й стих является главным или заключением (ср. Мф. 7:9). Правильнее течение мысли можно бы представить в таком виде: «Кто из вас очутится в таком положении, что он имеет друга и что к нему придет друг в полночь и скажет... и не получит ли он ответ от него: не беспокой меня?.. А Я говорю вам...

По неотступности его — точнее: «из-за назойливости его» (διὰ τῆς ἀναίδειας). Эта назойливость, которой, по-видимому, Господь, советует подражать (см. стих 9), не представляется делом нетерпимым, потому что, как правильно замечает Тренч (с. 279), проситель настаивает не ради себя самого, а ради другого и чтобы не изменить священному долгу гостеприимства. Так Авраам подает нам другой пример неотступно-настойчивой просьбы: он также молит не о себе, а в защиту Содома (Быт. 18:23–33).

9. И Я скажу вам: просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам,

10. ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

Здесь находится приложение притчи к положению учеников Христовых. Они также настойчиво должны просить Бога о своих нуждах, и их просьбы будут удовлетворяемы (см. Мф. 7:7–8).

11. Какой из вас отец, когда сын попросит у него хлеба, подаст

ему камень? или, когда попросит рыбы, подаст ему змею вместо рыбы?

12. Или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона?

13. Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него.

См. Мф. 7:9–11.

Особенностью Евангелия от Луки здесь является, во-первых, прибавление о яйце и скорпионе, который, свернувшись, делается похожим на яйцо, да иногда и цвет кожи имеет белый, а во-вторых, замена выражения: «блага», находящегося у евангелиста Матфея, выражением: «Духа Святаго». Впрочем, последняя замена не изменяет существа дела, потому что источником всякого истинного блага является, конечно, Дух Святой, так что все равно будет сказать: благо, или Дух Святой (как источник блага).

14. Однажды изгнал Он беса, который был нем; и когда бес вышел, немой стал говорить; и народ удивился.

15. Некоторые же из них говорили: Он изгоняет бесов силою вельзевула, князя бесовского.

16. А другие, искушая, требовали от Него знамения с неба.

17. Но Он, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет, и дом, разделившийся сам в себе, падет;

18. если же и сатана разделится сам в себе, то как устоит царство его? а вы говорите, что Я силою веельзевула изгоняю бесов;

19. и если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют их? Посему они будут вам судьями.

20. Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие.

21. Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение;

22. когда же сильнейший его нападёт на него и победит его, тогда возьмёт все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него.

23. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает.

24. Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и, не находя, говорит: возвращись в дом мой, откуда вышел;

25. и, придя, находит его выметенным и убранным;

26. тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там, — и бывает для человека того последнее хуже первого.

Об исцелении бесноватого немного евангелист Лука говорит, по-видимому, следуя тому источнику, который был близок к Матфею (Мф. 9:32–34), а речь Христа по поводу обвинения, возведенного на Него фарисеями и за-

конниками, излагает, держась ближе всего Евангелия от Марка (Мк. 3:22–30) и частично делая некоторые добавления к сказанию Марка.

Нем (стих 14; см. Мк. 9:17).

Некоторые (стих 15) — это, очевидно, были фарисеи (см. Мф. 9:34).

А другие, искушая... (стих 16). Это прибавление евангелиста Луки (см. Мк. 8:11; Мф. 16:1).

Но Он, зная... (стих 17; см. Мф. 12:24 и сл.).

Перстом Божиим (стих 20) — у Матфея: *Духом Божиим* (Мф. 12:28). Лука нередко употребляет такие образные выражения (см. Лк. 1:66, 71, 74). Перст — это внешнее выражение Божеской деятельности (ср. Исх. 8:19).

Когда сильный... (стих 21). Эта притча здесь изложена полнее, чем у Матфея (Мф. 12:29) и примыкает к сравнению, приведенному еще в книге пророка Исаии (Ис. 49:24).

Кто не со Мною (стих 23; см. Мф. 12:30).

Когда нечистый дух (стих 24; см. Мф. 12:43–45). Вероятно, присоединяя этот раздел (стихи 24–26), евангелист Лука хотел объяснить, что, собственно, представляют собой те обычные изгнания бесов, которые совершались и учениками фарисеев. Эти экзорцисты исцеляли человека не навсегда, а только на время и господства сатаны над людьми уничтожить были не в силах.

27. Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!

28. А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его.

Замечание о женщине, по всей вероятности, имевшей детей и, может быть, не совсем хороших, делает один евангелист Лука. Господь на восклицание этой женщины, которая высоко ставила только телесное отношение Матери Христа к Ее Сыну, говорит, что одного телесного приближения ко Христу мало, для того чтобы быть блаженным, и что для этого требуется и душевная близость ко Христу — охота к слушанию и хранению слова Божия, которое возвещает Он.

Блаженны слышащие... Точнее: «Да! Но блаженна также...» (μενοῦν μακάριοι) или: «напротив, блаженны и т.д.».

29. Когда же народ стал сходить-ся во множестве, Он начал говорить: род сей лукав, он ищет знамения, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка;

30. ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего.

31. Царица южная восстанет на суд с людьми рода сего и осудит их, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона.

32. Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покалялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы.

Речь по поводу требования от Христа знамения с неба евангелист Лука в

общем излагает сходно с Матфеем (см. Мф. 12:39–42). О знамении Ионы пророка евангелист Лука говорит короче, чем Матфей. Иона был для ниневитян знамением того, что к ним послан он истинным Богом, именно на это указывала его удивительная судьба (спасение из чрева кита после трехдневного там пребывания); Христос же станет для современного Ему поколения знамением того, что Он послан Богом как Мессия также через Свою личную судьбу (как восставший из чрева земли после трехдневного там пребывания, — Евфимий Зигавин).

С людьми рода сего — правильное: «с мужами...». Очевидно, здесь противопоставляется женщина мужчинам: женщина им служит примером!

33. Никто, зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет.

34. Светильник тела есть око; итак, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло; а если оно будет худо, то и тело твоё будет темно.

35. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?

36. Если же тело твоё все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал тебя сиянием.

Здесь Господь показывает, как напрасно предъявляемое Ему фарисеями требование чудесных знамений. Зачем эти знамения, когда во Христе

явился свет божественного откровения, который может быть видим всеми? Нужно только иметь здоровые очи души, чтобы воспринять этот свет. Под «свечою» можно понимать Самого Христа как Свет мира.

Комментарии к отдельным изречениям см. Мф. 5:15; 6:22–23.

37. Когда Он говорил это, один фарисей просил Его к себе обедать. Он пришел и возлег.

Когда говорил — правильное: «когда сказал это».

Он пришел для того, чтобы дать вразумление фарисеям (блж. Феофилакт).

38. Фарисей же удивился, увидев, что Он не умыл рук перед обедом.

Фарисей, вероятно, в душе своей удивился тому, что Христос, только что приходивший в соприкосновение с народом и изгонявший беса, не совершил, садясь за обед, обычного омовения (ср. Мк. 7:2).

39. Но Господь сказал ему: ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства.

Господь начинает здесь обличать фарисеев в ложном благочестии, повторяя то же, что, по Евангелию от Матфея, он высказал в Своей речи против фарисеев в Иерусалиме (Мф. 23). Можно полагать, что евангелист Лука только приурочил к этому обеду данные обличения. На самом деле едва ли воз-

можно допустить, чтобы Господь обратился с ними к хозяину дома и его друзьям: настоящее их место именно там, где они находятся у евангелиста Матфея.

Ныне вы, т.е.: «вот, вы!»

А внутренность ваша. У Матфея это выражено несколько иное (Мф. 23: 25). Там сравнивается внешность и внутреннее содержание чаши и блюда, а здесь — внешняя чистота сосудов и внутренняя нечистота пьющих и вкушающих из них.

40. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее?

Бог сотворил и внешние вещи, и внутренний мир человека. Как же поэтому неразумно заботиться о чистоте только внешнего творения Божия, забывая о внутреннем своем мире!

41. Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто.

Этот стих представляется очень трудным для изъяснения. Весьма неожиданным является заключение: *подавайте лучше милостыню*. При чем здесь подача милостыни? Ведь речь шла об омовении перед обедом... Б. Вейс находит возможным, однако, установить некоторую связь этого стиха с предыдущим. «К тому, что сказано в стихе 40, — говорит он, — здесь сверх того (πλήν) указан еще способ, как очищать чаши и блюда: нужно отдавать то, что заключают в себе эти чаши и сосуды (внутреннее их), как ми-

лостыню, и вот все для вас в таком случае будет чисто — не понадобится и установленных у вас обрядовых очищений! Они вам не будут нужны потому, что вам все будет чисто — ничто не осквернит вас!» Очень может быть, что фарисеи действительно не любили подавать милостыню, и Господь в настоящем случае обличает этот их недостаток. Но, во всяком случае, такое толкование нельзя не признать несколько искусственным. Более правдоподобным представляется другое объяснение этого места, данное Клейном в «Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie» (1906, S. 252–254). Клейн находит сходство между заключающимся в рассматриваемом стихе наставлением Христа и словами пророка Исаии о том, в чем состоит сущность омовения. По мысли пророка (Ис. 1:16), сущность омовения состоит в очищении себя от нечистоты греховной, и Господь здесь приводит, несомненно, начало 16-го стиха из 1-й главы книги пророка Исаии. Но употребленный здесь у Исаии глагол «закки» (в форме гифил «гизакку») евангелист Матфей перевел правильно словом «очищать» (Мф. 23:26: *очисти прежде...*), а евангелист Лука понял его в его позднейшем, арамейском значении «давать милостыню». Поэтому, если заменить здесь коренное слово «гизакку» словом «очистите» (то, что у вас есть), то смысл получится яснее и сохранится связь с предыдущим стихом. Господь советует фарисеям очистить или соблюдать в чистоте все, что они имеют, не одни чаши и блюда, не

руки только, а и душу свою, тогда им не страшна будет никакая внешняя нечистота.

42. Но горе вам, фарисеям, что даете десятину с мяты, руты и всяких овощей, и нерадите о суде и любви Божией: сие надлежало делать, и того не оставлять.

См. Мф. 23:23.

Горе фарисеям, потому что они держатся совершенно иных правил.

Руты (τὸ ῥύχων) — вместо упоминаемого у Матфея «аниса».

Всяких овощей — всякая садовая растительность (πᾶν λάχανον) вместо «тмина», о котором упомянуто у Матфея.

43. Горе вам, фарисеям, что любите председания в синагогах и приветствия в народных собраниях.

См. Мф. 23:5–7.

Евангелист Лука сокращает здесь речь Христа ввиду того, что некоторые ее детали были непонятны для его читателей.

44. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что вы — как гробы скрытые, над которыми люди ходят и не знают того.

См. Мф. 23:27.

Мысль сравнения, приводимого у евангелиста Луки несколько иная, чем у Матфея. Лука изображает фарисеев подобными гробам, не выкрашенным яркой желтой краской, которая всем давала знать, что тут

находится гробница с телом умершего человека. Видя это, прохожий сторонился, чтобы как-нибудь не задеть за гробницу и не оскверниться. И фарисея не узнаешь: по виду он — как и все другие люди, может быть, даже еще благочестивее других, так что люди легко могут поддаться его влиянию, очень пагубному для нравственной жизни человека.

45. На это некто из законников сказал Ему: Учитель! говоря это, Ты и нас обижаешь.

Законник, видимо, не принадлежал открыто фарисейской партии, но, все, что Господь доселе говорил о фарисеях, относилось и к нему, потому что он, как и другие законники, во многом был схож с фарисеями.

46. Но Он сказал: и вам, законникам, горе, что налагаете на людей бремена неудобноносимые, а сами и одним перстом своим не затрагиваетесь до них.

См. Мф. 23:4.

47. Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши:

См. Мф. 23:29 и сл.

48. сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними, ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы.

А вы строите им гробницы. Обычное толкование этого места такое: строя гробницы или, вернее, поддерживая их, иудеи этим самым одобряют и те

убийства пророков, которые были совершены в древности их предками. Но нельзя не сознаться, что такое толкование довольно неестественно. Поэтому лучше принять мысль Штира, что Господь здесь вовсе не признает поддерживание пророческих гробниц делом дурным, а говорит только, что современные Ему евреи не далеко ушли в отношении к пророкам и их учению от своих предков. Те не слушали пророков и даже умерщвляли их — конечно, иногда, — а эти ограничивают свое отношение к пророкам только тем, что строят им памятники, слов же их не исполняют...

49. Потому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других изгонят,

Потому, т.е. из-за этого вашего согласия с вашими отцами — убийцами пророков.

Премудрость Божия... Это не цитата из Ветхого Завета, так как такого места нет в Ветхом Завете, ни собственное, ранее сказанное изречение Христа. Можно думать, что Христос разумеет здесь Бога, Который послал в Ветхом Завете пророков, а в Новом — апостолов. У Матфея, по-видимому, Христос говорит о Самом Себе (Мф. 23:34).

50. да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира,

51. от крови Авеля до крови Захарии, убитого между жертвен-

ником и храмом. Ей, говорю вам, взыщется от рода сего.

См. Мф. 23:35.

52. Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали.

См. Мф. 23:13.

Евангелист Лука говорит не о том, что книжники не пускают других в Царство Небесное, как сказано у Матфея, а о том, что они удержали у себя ключ к познанию, т.е. к познанию божественной спасительной истины, как она явилась во Христе. Истина похожа на запертый дом, куда можно проникнуть только имея ключ. Но ключ этот находится в руках не народа, а немногих книжников: они своим учением помешали народу воспользоваться учением Христа, познать истину.

53. Когда Он говорил им это, книжники и фарисеи начали сильно приступать к Нему, вынуждая у Него ответы на многое,

54. подыскиваясь под Него и стараясь уловить что-нибудь из уст Его, чтобы обвинить Его.

Книжники и фарисеи, когда Христос вышел из дома фарисея (так читается в лучших кодексах вместо «говорил»), начали всеми мерами вынуждать у Него ответы на свои вопросы, чтобы на чем-нибудь поймать Его...

ГЛАВА 12

1–12. Увещания к открытому исповеданию веры. — 13–21. Притча о безумном богаче.

— 22–34. О собирании земных сокровищ. — 35–48. О бдительности и верности. — 49–53. О борьбе, которую придется переживать последователям Христа. — 54–59. О знамениях времени.

1. Между тем, когда собрались тысячи народа, так что теснили друг друга, Он начал говорить сперва ученикам Своим: берегитесь закваски фарисейской, которая есть лицемерие.

В следующем далее разделе (до 13-го стиха) евангелист Лука держится Евангелия Матфея или того источника, который был близок к этому Евангелию (ср. Мф. 10:17–33).

Берегитесь закваски фарисейской (см. Мф. 16:6).

Которая есть лицемерие, т.е. берегитесь потому, что эта закваска, проникающая всю натуру фарисея, есть лицемерие (ср. Мф. 6:2).

2. Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы.

В чем связь речи с предыдущим стихом? Несомненно, Господь указывает теперь на бесполезность лицемерия: все равно истина со временем непременно выйдет наружу (см. Мф. 10:26–27).

3. Посему, что вы сказали в темноте, то услышится во свете; и

что говорили на ухо внутри дома, то будет провозглашено на кровлях.

Некоторые толкуют это в приложении к проповеди апостолов, сначала прикрывающейся, а потом, с победой христианства, возвещающей открыто. Но проще и естественнее видеть здесь продолжение речи о бесполезности лицемерия: как ни скрывает лицемер свое душевное состояние, оно в конце концов все же обнаружится явно для всех.

Во свете, т.е. при дневном свете.

4. Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать;

5. но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убиении, может свергнуть в геенну: ей, говорю вам, того бойтесь.

6. Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога.

7. А у вас и волосы на голове все сочтены. Итак не бойтесь: вы дороже многих малых птиц.

См. Мф. 10:28–31.

До сих пор Господь говорил о лицемерах, теперь же обращается к друзьям Своим. От них Он ждет не лицемерной преданности, а открытого и честного, безбоязненного служения.

8. Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими;

9. а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими.

См. Мф. 10:32–33.

Господь здесь убеждает учеников к твердому исповеданию своей веры и указывает на ожидающую их за это награду.

Пред Ангелами Божиими. Евангелист Лука говорит об «Ангелах» как о слугах, окружающих престол Небесного Царя. Евангелист Матфей — прямо об Отце Небесном, пред Коем Христос признает Своими верных Его исповедников.

10. И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святаго Духа, тому не простится.

См. Мф. 12:32.

От исповедников Христа речь переходит к неверующим во Христа, которые будут говорить против Сына Человеческого, а от этих — к хулителям Святого Духа.

11. Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить,

12. ибо Святый Дух научит вас в тот час, что должно говорить.

Согласно евангелисту Луке, хулителями Духа Святого должны быть признаны начальства и власти, которые не будут признавать учеников Христовых посланниками Божиими, говорящими под действием Святого Духа (см. Мф. 10:17–20).

13. Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство.

14. Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?

Это замечательное событие отмечает только один евангелист Лука. Кто-то из слушателей Христа — во всяком случае не ученик Христа, потому что ученик едва ли отважился бы приступить пред лицом народа с подобным вопросом ко Христу, — кто-то, очевидно, чрезвычайно занятый своим делом, перебил Христа вопросом или просьбой: *Учитель! скажи брату...* Очевидно, что брат его неправильно присвоил себе все наследство после отца, и он желал, чтобы Великий Учитель народный вступился за него. Быть может, думал он, брат послушает Учителя. Но Господь коротко ответил ему, что Он не поставлен на дело разделения имущества.

«Человек!» (так следует перевести здесь обращение Христа ἄνθρωπε). *Кто поставил...* Господь называет обратившегося к Нему «человеком» — название, показывающее некоторое неодобрение самой просьбы (ср. Рим. 2:1; 9:20). Затем Господь явно отстраняется от участия в делах чисто гражданского характера. Он пришел для того, чтобы возвещать Евангелие, и раз Евангелие утвердится в сердцах людей, оно само уже преобразует и изменит весь строй общественной жизни. На основании Евангелия могло развиться вполне справедливое христиан-

ское законодательство — обновление внутреннее должно было повести и к обновлению внешнему, гражданскому (см. об этом: Розанов Н.П. Социально-экономическая жизнь и Евангелие, с. 1–5).

15. При этом сказал им: смотрите, берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имущества.

Господь указывает на то, что побуждением к высказанной «человеком» просьбе было любостыжание — жадность, и при этом убеждает бояться этого чувства.

Ибо жизнь. Какая жизнь? Обыкновенная физическая жизнь или жизнь вечная? Из 20-го стиха видно, что здесь может подразумеваться только первая — простое существование, продолжительность которого не зависит от того, сколько кто сумел накопить себе богатства: Бог неожиданно полагает конец жизни человека богатого и продолжает жизнь бедняка.

16. И сказал им притчу: у одного богатого человека был хороший урожай в поле;

17. и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих?

18. И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое,

19. и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись.

20. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?

21. Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет.

Притча о безумном богаче как нельзя лучше подтверждает собой мысль 15-го стиха — о ненадежности богатства для удлинения человеческой жизни.

Некуда мне собрать плодов моих. У богача на виду были, конечно, тысячи нуждающихся, которым бы он и должен был отдать избыток урожая, но он как будто совершенно не считает себя обязанным помогать ближним и думает только о себе, чтобы ему-то было спокойно за будущее, когда, быть может, не будет урожая.

Скажу душе моей. Душа здесь берется как «седалище чувствований»: она будет чувствовать удовольствие, которое даст человеку богатство («душа» по-гречески ψυχή — именно низшая сторона душевной жизни в отличие от рнеата — высшей стороны этой жизни).

Бог сказал ему. Когда и как — не сказано, эти недомолвки вообще свойственны притче (блж. Феофилакт).

Возьмут. Опять не сказано — кто. Можно, конечно, здесь видеть Ангелов — «Ангелов смерти, которые исторгнут душу сопротивляющегося животолюбца» (блж. Феофилакт; ср. Лк. 16:22).

В Бога богатеет (εἰς θεὸν πλουτῶν) — это не значит: собирать богатство для

того, чтобы употреблять его во славу Божию, потому что в таком случае было бы удержано предыдущее выражение: *собирает сокровища* (θησαυρίζειν), и противоположение заключалось бы только в различии целей обогащения, тогда как, несомненно, Господь противопоставляет «обогащение вообще» полному равнодушию к собиранию имени. Не может здесь быть и речи о собирании неветшающих богатств — благ Мессианского Царства, потому что это все же будет накоплением сокровищ «для себя», хотя это — сокровища другого рода. Поэтому ничего не остается, как принять толкование Б. Вейса, согласно которому «богатеть в Бога» — значит быть богатым благами, которые Сам Бог признает за блага (ср. выражение стиха 31: *наипаче ищите Царствия Божия*).

22. И сказал ученикам Своим: посему говорю вам, — не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться:

23. душа больше пищи, и тело — одежды.

24. Посмотрите на воронов: они не сеют, не жнут; нет у них ни хранилищ, ни житниц, и Бог питает их; сколько же вы лучше птиц?

25. Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя на один локоть?

26. Итак, если и малейшего сделать не можете, что заботитесь о прочем?

27. Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них.

28. Если же траву на поле, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, то кольми паче вас, маловеры!

29. Итак, не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь,

30. потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имеете нужду в том;

31. наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам.

Эти изречения, в которых раскрываются мысли притчи о безумном богаче, в Евангелии Матфея помещены в Нагорной беседе (см. Мф. 6:25–33).

И не беспокойтесь (стих 29, μή μετειρήσεσθε) — правильное «не заноситесь слишком» в своих требованиях, предъявляемых к жизни вообще.

32. Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство.

33. Продавайте имущества ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе влагалища не ветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается и где моль не съедает,

34. ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше будет.

Не бойся, малое стадо... Эти слова находятся только у евангелиста Луки. Здесь Господь дает уверение Своим

ученикам в том, что их стремление к Царству Божию (стих 31) достигнет своей цели. А они и могли бояться именно того, что им, пожалуй, не придется войти в это Царство, потому что они, во всяком случае, представляли собой только крайне маленький кружок (*малое стадо*), тогда как в Ветхом Завете, по общему тогдашнему представлению, Царство Мессии было предназначено народу избранному в его целом. «Что же в самом деле представляем мы собою? — могли думать апостолы. — Что же это за Царство будет, в котором будем только мы с немногими другими последователями Христовыми?» Но Господь рассеивает все их сомнения указанием на «благоволение» Божие: Царство пред вами откроется (ср. Лк. 22:29 и сл.) — конечно, славное Небесное Царство Мессии.

Продавайте имущества... Эта цель так важна, что вы для нее должны жертвовать своим земным достоянием. Это уже, конечно, относится не только к апостолам, но и ко всем последователям Христовым (см. Мф. 6:19–21).

Приготовляйте себе. Другим вы отдадите свои земные стяжания, но позаботьтесь и о себе — старайтесь приобрести себе небесное сокровище, т.е. вход в славное Царство Христово. Однако нельзя думать, что это будет достигнуто одним раздаянием своего имени бедным или одной милостыней. Милостыня, раздача своего имени только освободят человека от препятствия, каким является богатство для

человека, который стремится к приобретению Царства Небесного, но кроме этого ищущий такого Царства должен приложить все свои силы к достижению поставленной им цели.

Влагалища не ветшающие, т.е. такие хранилища небесных сокровищ, которые никогда не изнашиваются и из которых ничего не просыпается.

35. Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи.

36. И вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего с брака, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему.

37. Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препоясается и посадит их, и, подходя, станет служить им.

38. И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те.

39. Вы знаете, что если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил бы подкопать дом свой.

40. Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий.

С речью о будущем славном Царстве Мессии тесно связана и речь, где Христос убеждает апостолов быть особенно бдительными в ожидании открытия этого Царства.

Да будут чресла... Т.е. будьте в полной готовности встретить грядуще-

го Мессию. Слугам приходилось быстро ходить, прислуживая господину, и потому они должны были подпоясывать свою одежду, чтобы она не путалась у них в ногах. Точно так же, встречая ночью своего господина, они должны были держать в руках светильники. Господин изображается идущим *с брака* — не со своего, а просто с чьей-то свадьбы.

Блаженны рабы те... Этим приточным изречением Господь хочет указать на несомненность праведного воздаяния, какое получают при открытии славного Царства Мессии все верные Его слуги: господин сам таким рабам окажет столько же внимания, сколько и они ему, так и Мессия достойно вознаградит бодрствующих Своих рабов.

Во вторую стражу, и в третью стражу. В первую стражу, т.е. в начале ночи несколько рабов могли и так не спать, убирая кое-что по дому. Но не спать во вторую и третью стражу — это значило уже бодрствовать намеренно. Здесь евангелист Лука держится древнего иудейского деления ночи на три части, или стражи, Марк в Мк. 13:35 держится позднейшего, римского, деления ночи на четыре стражи.

Вы знаете, что если бы ведал... (см. Мф. 24:43–44).

41. Тогда сказал Ему Петр: Господи! к нам ли притчу сию говоришь, или и ко всем?

42. Господь же сказал: кто верный и благоразумный домоправитель, которого господин поста-

вил над слугами своими раздавать им в свое время меру хлеба?

43. Блажен раб тот, которого господин его, придя, найдет поступающим так.

44. Истинно говорю вам, что над всем именем своим поставит его.

45. Если же раб тот скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, и начнет бить слуг и служанок, есть и пить и напииваться, —

46. то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает, и рассечет его, и подвергнет его одной участи с неверными.

47. Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много;

48. а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребует-ся, и кому много вверено, с того больше взыщут.

О вопросе апостола Петра сообщает только один евангелист Лука. Петр недоумевает относительно притчи о рабах, ожидающих господина, — к одним ли апостолам она относится или же ко всем верующим. В ответ Петру Господь говорит притчу, которая приведена и у Матфея (Мф. 24:45–51). Если же у Матфея упоминается о «рабе», а здесь о «домоправителе», то, очевидно, это не противоречие, так как на Востоке домоправители большей частью брались из рабов. Затем в

46-м стихе евангелист Лука говорит, что участь раба будет такая, какую имеют вообще люди неверные, а Матфей (Мф. 24:51) вместо слова «неверные» употребляет — «лицемеры». Стихи 47–48 представляют собой дополнение, сделанное евангелистом Лукой. Раб, знавший все, чего желает его господин, и все же не приготовивший что нужно, будет наказан тяжко. Не знавший же воли господина будет не так наказан в случае неисполнения этой воли, но все же будет наказан за то, что *сделал достойное наказания* (а что именно — Господь не говорит).

И от всякого, кому дано много... (стих 48). Объяснение см. в комментариях к Мф. 25:14 и сл. Денежная сумма не должна лежать праздно у того, кому дается: она дана, очевидно, для увеличения ее посредством торговых операций, и потому при возвращении ее давшему нужно будет отдать вместе с нею и прирост к ней. В переносном смысле здесь, конечно, имеются в виду те последователи Христа, которые получили какие-либо особые духовные или внешние преимущества, которыми они должны служить на возвращение Церкви (Еф. 4:11–13).

49. Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!

50. Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!

51. Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение;

52. ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех:

53. отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей.

Господь только что сказал, что Его верным служителям необходимо не престанно бодрствовать. Это увещание Он теперь обосновывает указанием на действие, какое должно повести за собою Его явление в человечестве: с Его пришествием должно наступить время трудной борьбы, которая произойдет между людьми при решении вопроса, стать ли им на сторону Христа или идти против Него.

Огонь пришел Я низвести на землю. Под этим «огнем» нельзя понимать ни Святого Духа (древнее церковное толкование), ни Слово Божие с его очищающей силой, ни огонь преследований, испытывающий верующих, ни воспламененность Духа, появившуюся в некоторых людях под действием Христова учения, ни изображаемый далее (стих 51 и сл.) раздор как всепожирающий элемент. Во всех этих толкованиях не принимается достаточно во внимание само существо огня, а против последнего толкования говорит то обстоятельство, что раздоры дальше представляются не как пожирающие, а как разделяющие людей. Существо же огня состоит в том, что он разрушает вещи и истребляет все, что может быть истреблено, а неистребимое, не поддающееся его

разрушительному действию очищает от всяких к нему приставших примесей. Определяя ближе значение огня, как он понимается здесь, мы должны видеть в нем духовную силу, которая разрушает настоящий строй мира, уничтожает в нем все тленное и противобожественное, и этим очищает сущность этого мира, и преобразует его в новый, способный к вечному существованию.

И как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Точнее: «и как сильно желаю Я...» (καὶ τί θέλω).

Крещением должен Я креститься. Огонь этот возгорится тогда только, когда Христос совершит Свое служение, для которого Он пришел на землю... Здесь, конечно, имеется в виду крещение посредством страданий, так сказать погружение (βάπτισμα) в страдания (ср. Мк. 10, 38).

И как Я томлюсь... Томиться (συνέχεσθαι) — это значит иметь в душе постоянное беспокойство, тоску (ср. Лк. 21:25; 2 Кор. 2:4). Здесь Христос выражает чисто человеческое чувство подавленности духа при мысли о предстоящих страданиях (ср. Ин. 12:27; Мф. 26:37).

Если таким образом Христос говорит, что Он пришел «бросить» (порусски — *низвести* — выражение более слабое) на землю огонь и желает, чтобы этот огонь уже зажегся, а потом продолжает, что Ему нужно креститься страданием, мысль о котором приводит Его душу в томление, то этим самым Он дает понять не только то, что Его страдание будет предшест-

зовать возжжению того огня, но также и то, что оно необходимо для этого, что без Его страданий огонь не возгорится. Отсюда можно вывести заключение, что под огнем, который возгорится только после Его страданий и смерти, Господь имел в виду проповедь о кресте, которая для погибающих явилась соблазном, а для спасаемых — силою Божией (1 Кор. 1:18) и которая должна была действительно как огонь очистить мир от всего греховного. Пламя этой проповеди будет гореть до тех пор, пока грешники не будут окончательно попалены в последнем огне суда Божия и пока не появится новое небо и новая земля, в которых обитает правда (2 Пет. 3:7, 12–13).

Как Христос через крещение, которое Он принял при самом выступлении Своем на мессианское служение, взял на Себя вину всего человечества, так в крещении страданиями Он понес на Себе ответственность за эту вину и восстановил человечество в его праведности, так как перенимая себе верою Его заслуги, мы действительно становимся праведными пред Богом... В этом и состоит причинная связь между страданиями и смертью Христа, с одной стороны, и возжжением огня — с другой.

Чтобы объяснить эту образную речь, Господь далее (стих 51 и сл.) говорит ученикам, что Он пришел на землю не *мир* принести, а *разделение*. Объяснение см. в комментариях к Мф. 10:34–36, где это изречение имеет значение увещания учеников к самому крайнему самоотвержению, тогда как здесь оно приведено как содержа-

щее в себе увещание к бодрствованию ввиду ожидаемого пришествия Христа для открытия Его Царства.

54. Сказал же и народу: когда вы видите облако, поднимающееся с запада, тотчас говорите: дождь будет, и бывает так;

55. и когда дует южный ветер, говорите: зной будет, и бывает.

56. Лицемеры! лице земли и неба распознавать умеете, как же времени сего не узнаете?

57. Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?

58. Когда ты идешь с соперником своим к начальству, то на дороге постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу.

59. Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки.

Причина тех раздоров, о возникновении которых только что предсказал Христос, если принять прежде всего во внимание слушателей Христа — иудеев, лежала в самом народе иудейском. Этот народ не хотел признать, что с пришествием Христа наступило столь долгожданное мессианское время. Поэтому Господь и упрекает народ в этом нежелании понять великий смысл совершающихся пред ним событий — дел Христовых. Христос обличает народ теми же словами, с которыми Он некогда обратился к фарисеям (см. Мф. 16:1–4).

Облако... с запада, т.е. со Средиземного моря, тучу, полную влаги.

Лицемеры. Так по всей справедливости должно было назвать народ, потому что здравый смысл народ еще не утратил, он только не хотел вникнуть в значение того, что совершал перед его глазами Христос.

Зачем же и вы по самим себе не судите... Здесь сила мысли заключается в слове ἄφ' ἑαυτῶν, неточно переведенном в русском тексте выражением «*по самим себе*». Господь упрекает народ в том, что он не хочет в смысле знамений времени, им переживаемого, разобраться самостоятельно, «сам по себе», не руководясь вредными внушениями фарисеев.

Когда ты идешь... Мысль о необходимости воспользоваться совершающимися ныне знамениями времени Господь подкрепляет здесь притчей, содержание которой взято из обыденной жизни. Хорошо поступает тот, кто, не доводя дело до судебного разбирательства, спешит помириться с противником своим или заимодавцем, потому что суд не помилует не платящего должника и отдаст его истязателю (πρόκτωρ), на обязанности которого у греков лежало взыскание всяких долгов. Так и слушателям Своим Господь советует этой притчей сделать поскорее то, что требуется от них настоящим положением вещей, т.е. принести поскорее покаяние в своем упорстве, с каким они доселе не хотели признать во Христе Богопосланного Мессию и этим избавиться от угрожающего им суда Божия (такое же наставление находится

и у Мф. 5:25–26, но здесь оно более на месте, чем там). Впрочем, Господь предоставляет самому народу сделать приложение к себе этой притчи. Сделать же это было нетрудно, потому что время, в которое жил этот народ, действительно было похоже на деловые отношения между должником и кредитором. Уже Иоанн Креститель проповедовал покаяние и предвозвещал пришествие Господа на суд, а потом Христос Сам засвидетельствовал о Себе пред народами как об Искупителе от греха и внушал мысль о строгой ответственности, которой подвергнутся все непокорные Его увещаниям. Если народ теперь пренебрегает всеми предлагаемыми ему средствами для того, чтобы освободиться от своей вины перед Богом, то и с ним Бог поступит как с должником из притчи.

ГЛАВА 13

1–9. Увещания в покаянию.

— *10–17. Исцеление в субботу.*

— *18–21. Две притчи о Царстве Божием.* — *22–30. Многие могут и не попасть в Царство Божие.*

— *31–35. Слово Христа по поводу замыслов против Него со стороны Ирода.*

1. В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их.

Увещания к покаянию, следующие далее, имеются только у одного евангелиста Луки. Точно так же он один сообщает и о случае, подавшем повод

Господу обратиться с такими увещаниями к окружавшим Его.

В это время, т.е. когда Господь говорил предыдущую речь к народу, некоторые из вновь подошедших слушателей сообщили Христу о важной новости. Какие-то Галилеяне (судьба их представляется известной читателям, потому что перед словом Γαλιλαίων стоит артикль τῶν) были убиты по приказу Пилата в то время, как они приносили жертву, и кровь убиваемых даже обрызгала жертвенных животных. Неизвестно, почему Пилат допустил такое жестокое самоуправство в Иерусалиме над подданными царя Ирода, но в то довольно смутное время римский прокуратор действительно мог прибегать без серьезных расследований к самым крутым мерам, в особенности же по отношению к жителям Галилеи, которые, вообще, были известны своим строптивым характером и склонностью к возмущениям против римлян.

2. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали?

Вопрос Господа вызван, вероятно, тем обстоятельством, что те, кто принес Ему весть о гибели галилеян, склонны были видеть в этой страшной гибели наказание Божие за какие-либо особенные грехи, совершенные погибшими.

Были — правильнее: стали, сделались (ἐγένοντο) или наказали себя именно через свою гибель.

3. Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете.

Христос пользуется этим случаем для того, чтобы обратиться с увещанием к слушателям Своим. Погибель галилеян, по Его предсказанию, предвещает гибель всего иудейского народа, в случае если народ останется нераскаянным, конечно, в своем противлении Богу, Который теперь требует от народа, чтобы он принял Христа.

4. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме?

5. Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете.

Не один только случай с галилеянами может поразить ум и сердце. Господь указывает еще, очевидно, совсем недавнее событие, именно, падение Силоамской башни, которая задавила под своими развалинами восемнадцать человек. Неужели эти погибшие были грешнее пред Богом, чем все остальные жители Иерусалима¹³?

¹³ Нельзя отсюда выводить заключения, что Христос отвергает всякую связь между грехом и наказанием, «как вульгарное еврейское понятие», по выражению Штрауса (Жизнь Иисуса). Нет, Христос признавал связь между страданиями человеческими и грехом (см. Мф. 9:2), но Он не признавал только за людьми власти устанавливать эту связь по своему соображению в каждом отдельном случае. Он хотел научить людей тому, чтобы они, видя страдания других, стремились вникнуть в состояние собственной своей души и видели в наказании, постигшем ближнего, предостережение, какое Бог посылает им. Да, Господь ►

Что это была за башня неизвестно. Видно только, что она стояла в непосредственной близости к Силоамскому источнику (ἐν τῷ Σιλωάμ), который протекал при подошве Сионской горы, с южной стороны Иерусалима.

Все — опять намек на возможность гибели всего народа.

6. И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел;

7. и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?

8. Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, —

9. не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее.

Чтобы показать, как необходимо теперь покаяние для иудейского народа, Господь говорит притчу о бесплодной смоковнице, от которой хозяин виноградника пока все еще ждет плода, но — такой вывод должно сделать из сказанного — скоро его терпение может истощиться, и он ее срубит.

И сказал — сказал, обращаясь к толпам народа, стоявшим около Него (Лк. 12:44).

предостерегает здесь людей от того холодного самодовольства, какое нередко проявляется и среди христиан, видящих страдания ближнего и равнодушно проходящих мимо, со словами «поделом ему...».

В винограднике... смоковницу. В Палестине на хлебных полях и виноградниках везде, где допускает почва, растут смоковницы и яблони (Тренч, с. 295).

Третий год прихожу... Точнее: «три года прошло уже с тех пор, как стал я приходить...» (τρίᾱ ἔτη, ὅφ' οὗ ...).

На что она и землю занимает? Земля в Палестине очень дорога, раз она предоставляет возможность делать на ней посадки плодовых деревьев. *Занимает* — точнее: вынимает силу из земли — влагу (καταρῶε).

Окопаю ее и обложу навозом — это уже крайние меры для того, чтобы сделать смоковницу плодородной (так и теперь поступают с апельсиновыми деревьями на юге Италии, — Тренч, с. 300).

Не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее. Перевод этот не совсем ясен. Почему оказавшуюся неплодной смоковницу нужно срубить только *в следующий год*? Ведь хозяин заявил виноградарю, что она напрасно истощает почву значит, от нее нужно избавиться именно тотчас же после последней и окончательной попытки сделать ее плодородной. Дождаться еще год — нет никакого основания. Поэтому лучше принять здесь чтение, установленное Тишендорфом: «Может быть, она принесет плод в следующий год? (καὶν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον) Если же нет, срубишь ее». До следующего же года нужно дожидаться потому, что смоковницу в текущем году только еще будут удобрять.

Притчей о бесплодной смоковнице Господь хотел показать иудеям, что Его выступление как Мессии — это последняя попытка, которую делает Бог с целью призвать иудейский народ к покаянию, а после неудачи этой попытки для народа ничего более не остается, как ожидать себе скорого конца. Но кроме этого, прямого смысла притчи, она имеет и таинственный. Именно бесплодная смоковница означает «всякий» народ и «всякое» государство и церковь, которые не осуществляют своего, данного им от Бога назначения и которые поэтому должны быть удалены со своего места (ср. Откр. 2:5 обращение к Ангелу Ефесской церкви: *сдвину светильник твой с места его, если не покаешься*). Затем в ходатайстве виноградаря за смоковницу отцы Церкви видели ходатайство Христа за грешников или ходатайство Церкви за мир, или праведных членов Церкви — за неправедных. Что касается упоминаемых в притче «трех лет», то одни толкователи видели здесь обозначение трех периодов домостроительства Божественного — закона, пророков и Христа, другие — указание на трехлетнее служение Христа. Но все эти толкования не имеют основания в самой притче, детали которой, как и всякой притчи вообще, не нуждаются в изъяснении: важно только оттенить главную мысль притчи, а эта мысль вполне ясна всякому.

10. В одной из синагог учил Он в субботу.

11. Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться.

12. Иисус, увидев ее, подозвал и сказал ей: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего.

13. И возложил на нее руки, и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога.

14. При этом начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу, сказал народу: есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний.

15. Господь сказал ему в ответ: лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить?

16. сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?

17. И когда говорил Он это, все противившиеся Ему стыдились; и весь народ радовался о всех славных делах Его.

Об исцелении Христом скорченной женщины в субботу говорит только евангелист Лука. В синагоге в субботу Господь исцелил скорченную женщину, — хотя косвенно, в своем обращении к народу, — и начальник синагоги поставил Ему это действие в вину, так как Христос нарушил субботний покой. Тогда Христос обличил лицемерного ревнителя закона и подобных ему, указав на то, что и по

субботам иудеи водят поить свой скот, нарушая таким действием предписанный им покой. Это обличение заставило устыдиться противников Христа, а народ стал выражать радость по поводу совершаемых Христом чудес.

Духа немощи (стих 11), т.е. беса, который ослаблял ее мускулы (см. стих 16).

Ты освобождаешься (стих 12) — точнее: «ты освобождена» (ἀπολύσαι), наступающее событие представлено в этом выражении как уже совершившееся.

Начальник синагоги (стих 14; см. Мф. 4:23).

Негодуя, что Иисус исцелил в субботу (стих 14; см. Мк. 3:2).

Сказал народу (стих 14). Прямо обратиться ко Христу он боялся ввиду того, что народ очевидно стоял на стороне Христа (ср. стих 17).

Лицемер (стих 15) — по более точному чтению: «лицемеры». Так называет Господь начальника синагоги и других представителей духовной власти, стоявших на стороне этого начальника (Евфимий Зигавин) за то, что они под видом соблюдения в точности закона о субботе хотели посрамить Христа.

Не ведет ли... (стих 15). Согласно Талмуду, животных поить разрешалось и в субботу.

Сию же дочь Авраамову... (стих 16). Господь делает заключение высказанной в 15-м стихе мысли. Если для животных нарушается строгость закона о субботе, то уже для женщины, происшедшей от великого Авраама, мож-

но нарушить субботу — освободить эту страдальницу от болезни, которую навел на нее сатана (сатана представляется связавшим ее посредством какого-то из своих служителей — бесов).

О всех славных делах (стих 17) — пропущено: бывающих или совершающихся (τοῦς γενομένοις). Этим дела Христовы обозначены как продолжающиеся.

18. Он же сказал: чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его?

19. Оно подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем; и выросло, и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его.

20. Еще сказал: чему уподоблю Царствие Божие?

21. Оно подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все.

Объяснение притчей о зерне горчичном и о закваске (см. Мф. 13:31–32; ср. Мк. 4:30–32; Мф. 13:33). Таким образом, согласно Евангелию Луки, эти две притчи были сказаны в синагоге, и здесь они вполне на месте, так как в 10-м стихе сказано, что Господь в синагоге учил, но в чем состояло Его учение — этого евангелист там не сказал, теперь он и восполняет это опущение.

В саду своем, т.е. держал под своим ближайшим наблюдением и по-

стоянно заботился о нем (Мф. 13:31: *на поле своем*).

22. И проходил по городам и селениям, уча и направляя путь к Иерусалиму.

Евангелист опять (ср. Лк. 9:51–53) напоминает своим читателям, что Господь, проходя по городам и селениям (по всей вероятности, евангелист подразумевает здесь города и селения Перее, заиорданской области, которой обыкновенно ходили из Галилеи в Иерусалим), направлялся к Иерусалиму. Он счел нужным здесь напомнить об этой цели путешествия Господа ввиду того, что далее у него изложены предсказания Господа о близости Его смерти и о суде над Израилем, что, конечно, имело ближайшее отношение к цели путешествия Христа.

23. Некто сказал Ему: Господи! неужели мало спасающихся? Он же сказал им:

Некто — по всей вероятности, не принадлежавший к числу учеников Христа. Это видно из того, что в ответе на поставленный этим человеком вопрос Господь обращается к толпе народа вообще, из середины которой, очевидно, и вышел этот человек.

Неужели мало спасающихся? Вопрос этот вызван был не строгостью нравственных требований Христа и не был простым вопросом любопытства, но, как видно из ответа Христа, основан был на горделивом сознании, что вопрошавший принадлежит к тем, которые непременно спасутся. Спасение

здесь понимается как спасение от вечной гибели через принятие в славное Царство Божие (ср. 1 Кор. 1:18).

24. подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут.

См. Мф. 7:13.

Евангелист Лука усиливает мысль Матфея, так как у него поставлено вместо «*входите*» — «*подвизайтесь войти*» (ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν), что предполагает сильное напряжение, которое потребует для вхождения в славное царство Божие.

Многие поищут войти — когда уже минует время домостроительства спасения.

И не возмогут, потому что в свое время не покаются.

25. Когда хозяин дома встанет и затворит двери, тогда вы, стоя вне, станете стучать в двери и говорить: Господи! Господи! отвори нам; но Он скажет вам в ответ: не знаю вас, откуда вы.

26. Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил Ты.

27. Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды.

Возвещая суд над всем иудейским народом, Христос изображает Бога хозяином дома, Который ожидает друзей Своих на вечерю. Наступает такой час, когда нужно уже запира́ть двери

дома, и это делает Сам Хозяин. Но лишь только Он запрет двери, как народ иудейский (*вы*), подошедший слишком поздно, начнет просить о допущении и его на вечерю и стучать в двери. Только Домохозяин, т.е. Бог, скажет этим опоздавшим, что Он не знает, откуда они, т.е. из какого семейства (ср. Ин. 7:27); они, во всяком случае, принадлежат не к Его дому, а к какому-то другому, Ему неизвестному (ср. Мф. 25:11–12). Тогда иудеи будут упрекать на то, что они ели и пили пред Ним, т.е. что они Ему близкие друзья, что Он учил на улицах их городов (речь ясно уже переходит в изображение отношений Христа к иудейскому народу). Но Домохозяин опять скажет им, что они Ему неизвестны и потому должны уйти как неправедные делатели, т.е. злые, упорные в своей нераскаянности люди (см. Мф. 7:22–23). У Матфея эти слова подразумевают ложных пророков.

28. Там будет плач и скрежет зубов, когда увидите Авраама, Исаака и Иакова и всех пророков в Царствии Божием, а себя изгоняемыми вон.

29. И придут от востока и запада, и севера и юга, и возлягут в Царствии Божием.

Заключение к предыдущей речи изображает горестное состояние отвергаемых иудеев, которые, к большей своей досаде, будут видеть, как откроется доступ в Царствие Божие другим народам (ср. Мф. 8:11–12).

Там, т.е. куда вы будете изгнаны.

30. И вот, есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними.

См. Мф. 20:16.

Последние — это язычники, которых евреи не считали достойными допущения в Царство Божие, а *первые* — народ иудейский, которому было обещано Царство Мессии (ср. Деян. 10:45).

31. В тот день пришли некоторые из фарисеев и говорили Ему: выйди и удались отсюда, ибо Ирод хочет убить Тебя.

Фарисеи приходят ко Христу с предостережением относительно замыслов Ирода Антипы, тетрарха галилейского (ср. Лк. 3:1). Из того, что далее (стих 32) Господь называет Ирода «лисицей», т.е. существом хитрым, можно с уверенностью сказать, что фарисеи пришли по поручению самого же Ирода, которому было очень неприятно, что Христос так долго находится в его владениях (Перее, где находился в то время Христос, также принадлежала к владениям Ирода). Прибегать к каким-нибудь открытым мерам против Христа Ирод опасался ввиду уважения, с которым народ встречал Христа. Ирод поэтому поручил фарисеям внушить Христу мысль о том, что Ему в Перее угрожает опасность со стороны тетрарха. Фарисеям же казалось лучшим уговорить Христа поскорее пойти в Иерусалим, где — как им было, конечно, известно — Христа уже не помилюют.

32. И сказал им: пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу;

Господь отвечает фарисеям: *пойдите, скажите этой лисице*, которая послала вас, т.е. Ироду: *се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу*.

Сегодня... Это выражение означает определенное, известное Христу время, в течение которого Он пробудет в Перее, вопреки всем замыслам и угрозам Ирода.

Кончу — покончу (τελειοῦμαι, которое везде в Новом Завете употребляется как страдательная форма), или — дойду до конца. Но какой «конец» здесь подразумевает Христос? Не смерть ли Свою? Некоторые учителя Церкви и церковные писатели (блж. Феофилакт, Евфимий Зигавин) и многие западные ученые понимали это выражение именно в таком смысле. Но контекст речи явно идет против такого понимания: Господь говорит, несомненно, о том, что окончится Его настоящая деятельность, которая состоит в изгнании бесов и в исцелении болезней и проходит здесь, в Перее. Затем уже начнется другая деятельность — в Иерусалиме.

33. а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима.

Стих этот очень труден для понимания, потому что неясно, во-первых,

какое «хождение» имеет в виду Господь, и, во-вторых, непонятно, какая связь этого «хождения» с тем фактом, что пророки погибали обыкновенно в Иерусалиме. Поэтому некоторые из новейших толкователей считают этот стих неисправным по структуре и предлагают такое чтение: «Мне нужно ходить (т.е. совершать здесь исцеления) сегодня и завтра, но на следующий день Я должен уйти в путешествие дальше, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Иог. Вейс). Но нет никакого основания в этом тексте находить мысль о решении Христа уйти из Перее: здесь нет ни выражения «отсюда», ни намек на изменение деятельности Христа. Лучше поэтому толкует это место Б. Вейс: «Конечно, впрочем, Христу нужно продолжать Свой путь дальше, как того хочет Ирод. Но это не зависит ни сколько от коварных замыслов Ирода: Христу нужно, как и доселе, переходить с одного места на другое (стих 22) в течение твердо установленного времени. При этом Он не имеет целью избежать опасности, напротив, целью Его путешествия является Иерусалим, потому что Он знает, что, как пророк, Он может и должен умереть только там».

Что касается замечания о гибели всех пророков в Иерусалиме, то это, конечно, гипербола, потому что не все же пророки нашли себе смерть в Иерусалиме (например, Иоанн Креститель был казнен в Махерусе). Слова эти Господь высказал со скорбью по поводу

такого отношения Давидовой столицы к посланникам Божиим¹⁴.

34. Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели!

35. Се, оставляется вам дом ваш пуст. Сказываю же вам, что вы не увидите Меня, пока не придет время, когда скажете: благословен Грядый во имя Господне!

См. комментарии к Мф. 23:37–39.

У евангелиста Матфея это изречение об Иерусалиме представляет собой заключение к обличительной речи против фарисеев, но здесь оно имеет больше связи с предыдущей речью Христа, чем в Евангелии от Матфея. Впрочем, в Евангелии от Луки Христос обращается к Иерусалиму издали. Он, вероятно, во время произнесения последних слов 33-го стиха

обернулся лицом по направлению к Иерусалиму и произнес это полное скорби обращение к центру теократии.

Сказываю же вам... У евангелиста Матвея: *ибо сказываю вам...* Различие между тем и другим выражением такое: у Матфея Господь предсказывает Иерусалиму опустошение как последствие того, что Он удаляется от него, а у Луки Господь говорит, что в том состоянии отвержения, в каком окажется Иерусалим, Он не придет к нему на помощь, как жители Иерусалима, может быть, того ожидали: как бы ни было печально ваше положение, но Я не выступлю на вашу защиту, доколе... и т.д. — т.е. до тех пор, пока весь народ не раскается в своем неверии во Христа и не обратится к Нему, что будет уже перед вторым Его пришествием (ср. Рим. 11:25 и сл.).

ГЛАВА 14

*1–14. Христос на обеде у фарисея.
— 15–24. Притча о великой вечере.
— 25–35. О последовании Христу.*

1. Случилось Ему в субботу придти в дом одного из начальников фарисейских вкушать хлеба, и они наблюдали за Ним.

Рассказ о пребывании Господа у одного фарисея находится только у евангелиста Луки.

Из начальников фарисейских, т.е. из представителей фарисейства, какими были, например, Гиллел, Гамалиил.

¹⁴И. Вейс находит в этом выражении Христа признание того, что Он считал Себя только пророком, как и другие, бывшие до Него, а не Мессией. Но такое узкое понимание рассматриваемого выражения противоречит всем другим заявлениям Христа, где Он говорил о Себе как о совершенно особом Помазаннике Божиим (см., например, речь Христа в Назаретской синагоге — Лк. 4:18 и сл.). При этом Христос здесь говорит с точки зрения Ирода, который Мессией Его не признавал, а только разве пророком. Затем неудачно также замечание Вейса, что Христос здесь говорит о Своей смерти «только по догадке»: не бывает, чтобы... Это — не догадка, а доказательство, разъясняющее причину удаления Христа в Иерусалим.

Вкусить хлеба (см. Мф. 15:2).

И они (καὶ αὐτοί...), т.е. они, фарисеи, со своей стороны...

Наблюдали за Ним, т.е. ожидали случая обличить Его в нарушении субботы (ср. Мк. 3:2).

2. И вот, предстал пред Него человек, страждущий водяною болезнью.

В доме фарисея неожиданно встретил Христа человек, страдавший водянкой. Он был гостем фарисея (ср. стих 4) и дожидался Христа, вероятно, при входе в дом. Не смея прямо обратиться к Нему за исцелением в субботу, он только взорами своими молил Христа обратить на него Свое милостивое внимание (Евфимий Зигавин).

3. По сему случаю Иисус спросил законников и фарисеев: позволено ли врачевать в субботу?

По сему случаю — правильное: отвечая (ἀποκρίθεῖς), т.е. отвечая на невысказанную, но ясно слышимую для Него просьбу больного.

4. Они молчали. И, прикоснувшись, исцелил его и отпустил.

На ясно поставленный Христом вопрос фарисеи молчали, потому что они были настолько разумны, что не могли ответить отрицательно, а согласиться с Христом им не хотелось. Тогда Господь, взяв больного к Себе или обняв его (ἐπιλαβόμενος — имеет именно такой смысл; в русском тексте неточно — *прикоснувшись*), исцелил и отпустил его домой.

5. При сем сказал им: если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу?

6. И не могли отвечать Ему на это.

Господь, подобно тому как ранее разъяснил необходимость исцеления скорченной женщины в субботу (Лк. 13: 15), разъясняет теперь необходимость той помощи, которую Он только что оказал страдавшему водянкой. Если люди не стесняются вытащить и в субботу осла (согласно Тишендорфу — «сына», υἱός) или вола, попавших в колодезь, то — заключение это подразумевается — нужно было помочь и человеку, которого «заливала вода»... И фарисеи опять не могли найти, что Ему отвечать на такое заявление.

7. Замечая же, как званые выбирали первые места, сказал им притчу:

Исцеление больного водянкой совершилось, очевидно, до того, как гости сели за стол. Теперь, когда все успокоилось, гости стали усаживаться за стол, выбирая себе первые или ближайшие к хозяину места (ср. Мф. 23: 6), Господь наблюдал за этим со вниманием (ἐπέχων) и сказал по этому поводу притчу. Это, впрочем, не притча в общем смысле этого слова (ср. Мф. 13: 3), потому что здесь Господь прямо обращается к слушателям с наставлением (*когда ты...*), а простое нравоучение, которое и не требовало даже особого пояснения, — так оно всем было понятно.

8. когда ты будешь позван кем на брак, не садись на первое место, чтобы не случился кто из званых им почетнее тебя,

На брак, т.е. на свадебное пиршество, где могло найтись немало очень важных и почтенных людей, пришедших из других мест и незнакомых местным жителям, которых и имеет здесь в виду Христос.

9. и звавший тебя и его, подойдя, не сказал бы тебе: уступи ему место; и тогда со стыдом должен будешь занять последнее место.

10. Но когда зван будешь, придя, садись на последнее место, чтобы звавший тебя, подойдя, сказал: друг! пересядь выше; тогда будет тебе честь пред сидящими с тобою,

Смысл наставления очень простой: лучше с плохого места пересестись на хорошее, чем с хорошего, со стыдом, под насмешливыми взглядами гостей, садиться на последнее. Это наставление И. Вейс считает слишком практичным, не соответствующим возвышенности учения Христа. По его мнению, получается впечатление, как будто бы Христос рассматривает дело с точки зрения личной выгоды, что Он не смирению и скромности здесь учит, а, напротив, вводит здесь дух какой-то расчетливости, которая обесценивает и смирение. Но нет никакого сомнения, что здесь Христос имеет в виду не простое явление обыкновенной жизни, а, как это видно из последующих Его изречений (стихи 14, 24), участие людей в

Царстве Божиим. Фарисеи уже заранее, так сказать, намечали себе места в этом Царстве, но Христос внушает им мысль, что их расчеты на такие места могут оказаться ошибочными. Следовательно, тема и мысль наставления вовсе не маловажны...

11. ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится.

См. Мф. 23:12.

Опять несомненно, что этот общий закон высказан здесь Христом с отношением к надежде фарисеев на участие в Царстве Божиим.

12. Сказал же и позвавшему Его: когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния.

13. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых,

14. и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздаться тебе в воскресение праведных.

Обращаясь теперь, после наставления, данного позванным, к самому хозяину, позвавшему гостей, Христос советует ему звать на обед не друзей, родственников и богатых, но нищих и увечных. Только в таком случае хозяин может надеяться получить награду в воскресение праведных. И. Вейс находит несоответствующим учению

Христа и такое наставление. Какое же несчастье в том, что богатый человек оплатит тебе гостеприимством за твоё угощение? Это вовсе не так страшно и не может отнимать у нас права на получение небесной награды. Но Вейс не хочет понять, что и здесь Христос проводить ту же мысль об условиях вступления в славное Царство Божие, какую Он высказывал уже неоднократно. Эта мысль заключается в том, что, гоняясь за земной оценкой своих действий, хотя бы и хороших, люди теряют право на получение небесной награды (ср. Мф. 5:46; 6:2, 16). С этой точки зрения действительно опасно, когда за каждое наше хорошее дело мы будем находить себе награду на земле и принимать эти награды: мы, так сказать, получим свое и на другое, высшее, рассчитывать не можем. Однако нельзя думать, чтобы этими словами Христос вообще запрещал звать к себе на пиршества людей богатых и друзей; здесь очевидно гипербола...

В воскресение праведных. Христос учил, что будет не одно только воскресение праведных, а воскресение всех — и праведных, и неправедных (ср. Лк. 20:35; Ин. 5:25). Если здесь Он говорит только о воскресении праведных, то делает это с отношением к фарисеям, которые полагали, что воскресения будут удостоены только праведники, так что к словам «*в воскресение праведных*» Христос мысленно прибавляет: «которое вы только допускаете».

15. Услышав это, некто из возлежащих с Ним сказал Ему:

блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием!

Услышав речь о воскресении праведных один из сотрапезников, очевидно в уверенности быть участником этого воскресения, воскликнул: *блажен*, т.е. счастлив тот, *кто вкусит хлеба*, т.е. будет участником великого пиршества, *в Царствии Божием*, т.е. в Мессиианском.

16. Он же сказал ему: один человек сделал большой ужин и звал многих,

17. и когда наступило время ужина, послал раба своего сказать званым: идите, ибо уже все готово.

18. И начали все, как бы сговорившись, извиняться. Первый сказал ему: я купил землю и мне нужно пойти посмотреть ее; прошу тебя, извини меня.

19. Другой сказал: я купил пять пар волов и иду испытать их; прошу тебя, извини меня.

20. Третий сказал: я женился и потому не могу прийти.

21. И, возвратившись, раб тот донес о сем господину своему. Тогда, разгневавшись, хозяин дома сказал рабу своему: пойди скорее по улицам и переулкам города и приведи сюда нищих, увечных, хромых и слепых.

22. И сказал раб: господин! исполнено, как приказал ты, и еще есть место.

23. Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди прийти, чтобы наполнился дом мой.

24. Ибо сказываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных.

Христос отвечает на это восклицание притчей о званых на вечерю, в которой показывает, что никто из выдающихся членов теократического иудейского общества, которые считали себя вполне полноправными на участие в Царстве Мессии — здесь ближе всего разумеются фарисеи, — не будет принят в это Царство по причине своей собственной вины. Притча эта — та же, которая приведена у евангелиста Матфея (Мф. 22:1–14). Различия между ними несущественные. Там выводится царь, устроивший *брачный пир для сына своего*, а здесь — просто *человек, который сделал большой ужин и звал многих*, т.е., конечно, прежде всего верных Закону Моисееву израильтян, какими являлись фарисеи и законники. Там царь посылает *рабов* — пророков Ветхого Завета, а здесь посылается один раб, по смыслу речи — Сам Христос, для оповещения званых, что вечеря готова (ср. Мф. 4:17). Затем то, что у евангелиста Матфея обозначено довольно глухо, именно, мотивы, по которым званые не пришли на вечерю, Лука раскрывает в подробностях. Причины, которые выставлены званными, вовсе не представляются совершенно нелепыми: действительно, могла быть нужда у купившего землю посмотреть, какие работы нужно поскорее на ней начать (можно упустить, например, время посева). Менее основательно извинение купившего во-

лов, но все же и он мог иметь в виду, что, тотчас же испытав их и найдя негодными для работы, он имел возможность возвратить их скотоводу-хозяину, который гнал гурт волов в другое место и которого уже после нельзя было сыскать. Еще более основательной представляется извинение третьего, потому что и сам закон освобождал молодожена от исполнения общественных обязанностей (Втор. 24:5). Но, во всяком случае все эти причины, с точки зрения Христа, оказываются недостаточными, ясно, что Христос под «человеком», устроившим пир, имеет в виду Самого Бога, а для Бога, конечно, человек должен пожертвовать решительно всем в жизни... Евангелист Лука затем прибавляет, что новые гости были призваны в два раза (у Матфея — один раз): сначала с улиц и переулков собираются нищие, увечные, хромы и слепые, т.е. — по всей вероятности, такова мысль евангелиста Луки — мытари и грешники, а затем с дорог и из-под изгородей (из-под заборов) — еще более низко стоящие люди, т.е., по мысли евангелиста, язычники (ср. Рим. 2:17 и сл.). Их велено «понуждать» (ἀναγκάζων в русском переводе неточно — *убеди*) войти на пир. Некоторые толкователи в этом выражении думали найти основание для насилия в области свободы совести, а римские инквизиторы на основании этого текста утверждали свое право преследовать еретиков. Но здесь, несомненно, речь идет о нравственном понуждении и ни о каком ином. В самом деле, мог ли один раб насиль-

но привести с собой гостей, если бы и захотел так поступить? Нет, понуждение это, скорее, имело характер усиленного увещания. Ведь призываемые теперь на пир были люди самых низших слоев народа, и они могли стесняться идти на пир к богатому человеку: им нужно было выяснить, что их в самом деле приглашают на пир (Тренч, с. 308–309).

Ибо сказываю вам (стих 24). Это слова хозяина, а не Христа: Христос в притче изображен под видом раба. *Вам* — здесь имеется в виду и раб, и вошедшие уже гости.

25. С Ним шло множество народа; и Он, обратившись, сказал им:

26. если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником;

27. и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником.

За Господом шло много народа, и все эти люди представлялись как будто бы Его учениками для постороннего наблюдателя. Теперь Господь хочет, так сказать, сделать отбор тех лиц, которые действительно стоят в отношении к Нему на положении учеников. Он указывает далее в самых резких чертах обязанности, которые лежат на истинных Его последователях (подобное изречение есть и у евангелиста Матфея, но в более смягченной форме, — Мф. 10:37–39).

Если кто приходит ко Мне. Многие шли ко Христу, но привлекаемы были к этому только Его чудесами и притом не делали ничего для того, чтобы стать истинными учениками Христа, они только сопровождали Его.

И не возненавидит... Ненавидеть — значит не «менее любить» (ср. Мф. 6:24), а питать действительно чувство ненависти, противоположное чувству любви. Отец, мать и прочие представляются здесь препятствиями к общению со Христом (ср. Лк. 12:53), так что, любя одного, необходимо ненавидеть других (ср. Лк. 16:13).

«Жизнь» (стих 26) берется здесь в собственном смысле этого слова как «существование» — понятно, поскольку оно является препятствием для любви ко Христу («Томлю томящего меня!» — говорил прп. Серафим Саровский о своих аскетических подвигах, которыми он хотел ослабить свое тело).

Моим учеником. Сила мысли здесь на слове «Моим», которое потому и поставлено ранее существительного, которое им определяется.

Кто не несет креста... (см. Мф. 10:38).

28. Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, и имеет ли он, что нужно для совершения ее,

29. дабы, когда положит основание и не сможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним,

30. говоря: этот человек начал строить и не мог окончить?

31. Или какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами?

32. Иначе, пока тот еще далеко, он пошлет к нему посольство просить о мире.

33. Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником.

Почему Господь признает Своими учениками только тех, кто способен на всякое самопожертвование, какого требует последование за Христом, — это Господь разъясняет на примере человека, который, желая построить башню, рассчитывает, конечно, свои средства, хватит ли их на это дело, чтобы не остаться в смешном положении, когда, заложив основание башни, он дальше не найдет средств на ее постройку. Другой поучительный пример Христос указывает в лице царя, который если уже решает начать войну с другим царем, то только после обсуждения своих сил. Если он увидит, что силы у него мало, то поторопится заключить союз с более сильным соперником-царем. Эти два приточных примера находятся только у одного евангелиста Луки. Из этих примеров Сам Христос и делает вывод (стих 33): при вступлении в число учеников Христа человек должен серьезно обдумать, способен ли он на самопожертвование, какого требует Христос от Своих учеников. Если он не находит в себе достаточных сил для этого, то ясно,

что он может быть учеником Христа только по имени, но не в действительности.

Что имеет (стих 33). Тут имеется в виду не только имение, деньги или семейство, но и все излюбленные мысли, взгляды, убеждения (ср. Мф. 5:29–30). Сказать о необходимости пожертвовать всем своим личным на дело служения Христу было теперь как нельзя более благовременно, потому что Христос шел в Иерусалим для того, чтобы там принести высшую жертву за все человечество, и ученикам Его нужно было усвоить себе такую же готовность на самопожертвование, какую было проникнуто сердце их Господа и Учителя (Лк. 12:49–50).

34. Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее?

35. ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Смысл этого приточного изречения такой: как соль нужна только до тех пор, пока она сохраняет свою соленость, так и ученик до тех пор остается учеником Христовым, пока не утратил главного свойства, которое характеризует ученика Христова, именно, способность на самопожертвование. Чем будет возможно возжечь в учениках решимость на самопожертвование, если они утратят ее? Нечем, подобно тому, как нечем вернуть соли ее утраченную соленость.

Но если соль... Точнее: но если даже и соль (ἐὰν δὲ τὸ ἅλας) потеряет силу, а этого — такова мысль приведенного выражения, — однако, нельзя ожидать в силу самой ее природы (ср. Мф. 5:13; Мк. 9:50).

ГЛАВА 15

1–10. Притчи о заблудшей овце и о потерянной драхме.

— 11–32. Притча о блудном сыне.

1. Приближались к Нему все мытари и грешники слушать Его.

2. Фарисеи же и книжники роптали, говоря: Он принимает грешников и ест с ними.

К Господу Иисусу Христу старались приблизиться (ἤσαν δὲ ἐγγίζοντες, по-русски — *приближались*) все, т.е. очень многие (все — гипербола), мытари (см. Мф. 5:46) и грешники, т.е. те, кого фарисеи так называли за их отступления от разных предписаний закона (Мф. 9:10). Фарисеи были крайне недовольны этим, потому что и они, как известно, поддерживали еще общение с Христом, принимали Его у себя. Выходило так, что Христос, допуская к Себе мытарей и грешников, этим самым принуждал и фарисеев невольно приходить с ними в общение, так как «приближение» грешника иногда было для них совершенно неожиданным, например, во время обеда, когда фарисею неловко было оставить дом из-за того, что являлся нежеланный гость.

3. Но Он сказал им следующую притчу:

4. кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставит девяносто девяти в пустыне и не пойдет за пропавшую, пока не найдет ее?

5. А найдя, возьмет ее на плечи свои с радостью

6. и, придя домой, созовет друзей и соседей и скажет им: порадитесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу.

7. Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии.

8. Или какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одну драхму, не зажжет свечи и не станет мети комнату и искать тщательно, пока не найдет,

9. а найдя, созовет подруг и соседок и скажет: порадитесь со мною: я нашла потерянную драхму.

10. Так, говорю вам, бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся.

В ответ на эти речи Господь сказал притчу о заблудшей овце, где изобразил, как Богу дорога каждая заблудшая душа человеческая и как Бог ищет погибшие души, чтобы вернуть их к Себе. Грешник здесь изображается под видом овцы, которая часто по неведению дороги сбивается с пути и

отстает от стада, а Бог под видом пастыря, который так жалеет об отставшей овце, что, оставив остальное стадо, состоящее из 99 овец, отправляется искать одну отставшую овцу, и когда найдет ее, то объявляет об этом с радостью всем соседям своим. Эта же притча в более кратком виде имеется и у евангелиста Матфея (Мф. 18: 12–14).

В пустыне (стих 4). Этим отмечается особенная заботливость пастыря о заблудшей овце. Если даже допустить с Тренчем (с. 315), что восточная пустыня не представляет собой песчаного и безводного края, что в ней имеются удобные пастбища, то во всяком случае пребывание стада в пустыне без пастуха, который охраняет его от диких зверей, очень опасно для стада. Если, тем не менее, пастух оставляет стадо, чтобы искать одну заблудившуюся овцу, то из этого ясно, что он очень жалеет эту овцу.

Возьмет ее на плечи свои (стих 5). Это символ особой заботливости пастуха об овце. Овца устала, и он поэтому несет ее на себе. Так благодать Христова поддерживает обратившегося на путь спасения грешника, у которого не хватает собственных сил для того, чтобы совершить весь этот трудный путь. В первенствующей Церкви этот образ пастыря с овцою на плечах неоднократно воспроизводился на стенах катакомб, так изображали Христа Спасителя.

Сказываю вам... (стих 7). Это — применение притчи о заблудшей овце к случаю, который послужил поводом

к тому, что Христос сказал Свою притчу. Под праведниками Христос подразумевает не праведников только по имени, т.е. тех, кто внешним образом соблюдал закон, тогда как нравственное их состояние далеко не давало бы им права назваться праведниками (что было бы странного в том, что Бог оставил бы таких мнимых праведников), а, несомненно, праведников в собственном смысле этого слова, действительно праведных людей, причем, однако, притча оставляет в стороне вопрос о том, есть ли такие праведники.

Следующая притча — о женщине, которая, имея всего капитала десять драхм (драхма — около 20 коп. [4 г серебра. — *Прим. ред.*]), одну драхму потеряла, а потом, после усиленных поисков, нашла и возрадовалась — имеет в виду то же, что и первая притча, т.е. раскрытие величия любви и милосердия Божия к грешникам. Под женщиной нужно понимать Церковь, которая неустанно заботится о спасении погибающих. Прочие детали притчи, не относящиеся к ее существу, не нуждаются в объяснении.

Радость у Ангелов Божиих (стих 10) — правильное: «пред Ангелами Божиими» (ἐνώπιον τῶν ἁγγέλων). Радующимся здесь изображается Бог, общающийся о Своей радости окружающим Его престол Ангелам (ср. Лк. 12:8).

11. Еще сказал: у некоторого человека было два сына;

В прекрасной притче о блудном сыне Христос также дает ответ на возра-

жения фарисеев по поводу благосклонного отношения Христа к мытарям и грешникам (стих 2). Как отец, обнимающий возвратившегося к нему непокорного сына, Бог принимает кающегося грешника с великой радостью. Обыкновенным людям непонятна эта радость, и это прекрасно изображено под видом ропота оставшегося в доме отца сына, когда он узнал, как ласково принял отец его вернувшегося брата. Таким образом, цель притчи ясна: Христос хочет показать, что Он, как и Бог, любит грешников и хочет спасти их, а фарисеи этому противятся и поступают в этом случае совершенно безжалостно по отношению к этим грешникам, которые им — братья. Напрасно поэтому искать какого-либо другого смысла в этой притче, и все аллегорические изъяснения ее могут иметь только духовно-нравственное применение, но не находят для себя прямого основания в самой притче. А таких опытов изъяснения очень много. Так, одни толкователи понимают под старшим сыном — иудеев, а под младшим, блудным, — язычников (блж. Августин, а из новых — Баур, Швеглер, Ричль и другие) в их отношении к христианству. При этом аллегоризация была простираема означенными толкователями и на отдельные пункты притчи. Другие — под обоими братьями понимают фарисеев и мытарей (Годе, Гебель, Кейль) или праведных и грешных (Мейер).

12. и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую

мне часть имения. И отец разделил им имение.

По еврейскому наследственному праву, младший сын после смерти отца получал половину того, что шло в пользу старшего (Втор. 21:17). Отец мог и не давать сыну заранее его часть, но все-таки, по своему соображению, нашел нужным удовлетворить просьбу сына и заранее разделил имение между обоими сыновьями, причем остался владельцем доли, предназначенной старшему, который по-прежнему оставался у отца в подчинении (стихи 29–31).

13. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно.

По прошествии немногих дней. Тренч видит в этом признак некоторой деликатности в отношении к отцу со стороны младшего сына (с. 329): он стеснялся сразу же оставить отцовский дом. Но можно в этих словах видеть указание и на то, что, по получении имения, в младшем сыне очень скоро возбудилась жажда пожить в свое удовольствие вдали от отца.

Собрав все — именно то, что он получил как свою наследственную часть — и вещи, и деньги.

Живя распутно (ἀσώτως, из ἄ — отрицательная частица, и σῶζω — спасаю). У классиков это выражение означает расточителей отцовского наследства. Поэтому младшего сына называют иногда и «расточительным»

сыном». Правильнее это выражение принимать за обозначение беспечной распущенной жизни в самом широком смысле этого слова.

14. Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться;

15. и пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней;

16. и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему.

Младший сын скоро прожил свое состояние, а в это время по всей стране, где он очутился, начался голод. Нечем ему было питаться, и он должен был наняться к одному жителю той страны в пастухи стада свиней. Это занятие — самое низкое, с точки зрения иудея, который свинью, по закону, считал нечистым животным. Но хозяин, очевидно, мало давал своему пастуху пищи, и тот принужден был рвать стручки с так называемого «хлебного дерева Иоанна Крестителя». Стручки эти имели форму рожков, почему и названы здесь *рожками* (τῶν κερατῶν). Их ели и свиньи.

Но никто не давал ему, т.е. никто не обращал внимания на его голод и настоящей пищи ему не давали.

17. Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода;

18. встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою

19. и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих.

Придя же в себя. Нужда заставила блудного сына одуматься и прежде всего вспомнить об отцовском доме, о котором он совсем забыл и который теперь представился ему во всем своем контрасте с его настоящим положением. Там даже наемники имеют много хлеба, а он, сын хозяина этого дома, здесь умирает с голоду! Поэтому он решается пойти к своему отцу и покаяться перед ним в том, что оставил его.

Против неба. Небо представляет здесь как местопребывание Божества и чистых духов — оно, можно сказать, олицетворяется. Высший небесный мир представляется оскорбленным грехами блудного сына.

И пред тобою. Так как грешим мы в собственном смысле только против Бога (Пс. 50:6), то если сын здесь называет себя согрешившим пред лицом отца (ἐνώπιόν σου), то понимает в этом случае отца как представителя Бога. Или же это выражение можно расширить так: «и вот я как грешник стою пред тобою».

20. Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его.

21. Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим.

22. А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги;

23. и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться!

24. ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. И начали веселиться.

Блудный сын тотчас же исполнил свое намерение и пошел к отцу. Тот издали еще увидел его и бросился к нему навстречу, обнял его и целовал его. При виде такой любви сын не мог произнести просьбу о том, чтобы отец принял его в наемники. Он только выразил раскаяние перед своим отцом. На это раскаяние отец ответил приказанием слугам, чтобы те принесли *лучшую*, т.е. самую дорогую, какая была в доме, одежду (στολή — длинная и широкая одежда знатных людей; Мк. 12:38; 16:5; Откр. 6:11).

Перстень и обувь — знаки свободного человека (рабы ходили босыми). Это означало, что вернувшийся сын становится снова членом отцовского дома.

Был мертв и ожил. Смерть — это пребывание в грехе, оживление — раскаяние (Евфимий Зигавин).

25. Старший же сын его был на поле; и возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование;

26. и, призвав одного из слуг, спросил: что это такое?

27. Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой заколол от-

кормленного теленка, потому что принял его здоровым.

28. Он осердился и не хотел войти. Отец же его, выйдя, звал его.

Старший сын обиделся на отца за такое принятие недостойного, по его мнению, брата. Это не фарисеи и не законники, которые всю сущность добродетели полагали в исполнении буквы закона: разве можно к ним отнести слова отца в 31-м стихе? Это — просто хороший сын, благонравный, но не без некоторой гордости своею добродетелью (стих 29) и не без чувства зависти к предпочтению, оказанному отцом его брату.

Пение и ликование (συμφωνίας καὶ χορὸν) — пение и пляска, что производилось обыкновенно наемными певцами и танцорами (ср. комментарии к Мф. 14:6) при пиршествах.

Принял его здоровым, т.е. на радости, что тот вернулся в полном здравии.

29. Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими;

30. а когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного теленка.

Не дал мне и козленка — правильнее перевести: «а мне — такому хорошему и послушному — ты не дал козленка», который, конечно, гораздо дешевле, чем откормленный теленок.

Здесь выражается болезненное чувство самолюбия.

А когда этот сын твой — правильное: «а когда сын твой (он не хочет сказать: брат мой), вот этот» (οὗτος) — выражение презрения.

31. Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое,

32. а о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропал и нашелся.

Отец смягчает или хочет смягчить оскорбившегося сына.

Сын мой — правильное: «чадо» (τέκνον) — выражение ласки и нежной любви.

Ты всегда со мною... Т.е. что тебе сердиться, когда ты всегда находился вместе со мной, тогда как брат твой скитался где-то вдали, не пользуясь отцовской лаской, и когда все в доме, собственно, уже твое: ты один получишь все после моей смерти.

Тренч видит в притче «некоторую недосказанность», потому что Господь не объявляет, до конца ли старший сын упорствовал и не хотел войти в дом (с. 354). Точно так же И. Вейсу представляется нужным, чтобы в притче была указана дальнейшая судьба раскаявшегося сына... Но, собственно говоря, этого досказывать не представляло нужды. Ведь главная мысль притчи состоит в том, что Бог любит грешников и с радостью принимает их к Себе, а эта мысль вполне закончена приведением слов отца к старшему сыну. Все прочее — и дальнейшее поведение

старшего брата, и судьба младшего — для существа дела не имеет никакого значения...

И. Вейс старается найти в притче о блудном сыне мысль, что для спасения человека достаточно одной любви Божией. В притче, говорит он, нет ни малейшего намека на крест Христов и на необходимость искупления. Пусть грешник раскается — и Бог сейчас же простит, без всякой искупительной жертвы. Эта мысль усматривается была в притче еще унитариями (социнианами), так думали и германские рационалисты XIX века. Но Тренч справедливо говорит, что нельзя требовать от притчи, чтобы она содержала в себе целое христианское учение о спасении (с. 339). А то, что Христос не мог иметь подобной мысли о ненужности искупления через Его собственную смерть, ясно видно из Его слов, сказанных незадолго пред произнесением этой притчи: *крещением должен Я креститься* (Лк. 12:50).

ГЛАВА 16

1–13. Притча о неправедном домоправителе. — 14–31. Притча о богатом человеке и нищем Лазаре.

1. Сказал же и к ученикам Своим: один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его;

Притча о неправедном домоправителе находится только у одного евангелиста Луки. Сказана она, несомнен-

но, в тот же день, в который Господь произнес и три предыдущие притчи, но связи с теми притчами эта притча не имеет, так как те произнесены были Христом с отношением к фарисеям, а эта — имеет в виду «учеников» Христа, т.е. многих Его последователей, которые уже начали служить Ему, оставив служение миру (Тренч, с. 357), — большею частью бывших мытарей и грешников (прот. Буткевич., «Объяснение притчи о несправедливом домоправителе». Церковные ведомости, 1911, с. 275).

Один человек. Это был, очевидно, богатый землевладелец, который сам жил в городе, довольно далеко от своего имения, и не мог потому сам навещать его (кого понимать здесь в переносном смысле — об этом будет сказано после изъяснения прямого смысла притчи).

Управителя (οἰκονόμου), т.е. тако-го управляющего, которому было вверено все заведование имением. Это был не раб (домоправители у евреев нередко выбирались из рабов), а человек свободный, как видно из того, что он по освобождении от обязанностей домоправителя намеревается жить не у своего хозяина, а у других лиц (стихи 3–4).

Донесено было... Стоящее здесь греческое слово διεβλήθη (от διαβάλλω) хотя и не означает, что донос был простой клеветой, как понимает, например, наш славянский перевод, тем не менее дает понять, что он был сделан людьми, относившимися враждебно к домоправителю.

Расточает (ὥς διασκορπίζων — ср. Лк. 15:13; Мф. 12:30), т.е. тратит на свою распутную и греховную жизнь, проматывает хозяйское имение.

2. и, призвав его, сказал ему: что это я слышу о тебе? дай отчет в управлении твоём, ибо ты не можешь более управлять.

3. Тогда управитель сказал сам в себе: что мне делать? господин мой отнимает у меня управление домом; копать не могу, про-сить стыжусь;

Землевладелец, призвав к себе домоправителя, с некоторым раздражением говорит ему: «Что это такое там ты делаешь? До меня дошли о тебе недобрые слухи. Я не хочу тебя больше иметь своим домоправителем и передам свое имение в заведывание другого. Ты должен представить мне отчет в имении» (т.е. всякие арендные договоры, долговые документы и т.п.). Таков смысл обращения хозяина имения к домоправителю. Последний так и понял хозяина. Он начинает размышлять о том, как ему теперь жить, потому что он сознает себя действительно виноватым перед хозяином и не надеется на помилование, средств же к жизни он не накопил и работать в садах и в огородах он не умеет или не в силах. Можно бы еще жить милостыней, но для него, привыкшего жить широко, расточительно, это представляется крайне постыдным делом.

4. знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда оставлен буду от управления домом.

5. И, призвав должников господина своего, каждого порознь, сказал первому: сколько ты должен господину моему?

6. Он сказал: сто мер масла. И сказал ему: возьми твою расписку и садись скорее, напиши: пятьдесят.

7. Потом другому сказал: а ты сколько должен? Он отвечал: сто мер пшеницы. И сказал ему: возьми твою расписку и напиши: семьдесят.

Наконец, у домоправителя блеснула мысль о спасении. Он нашел средство, при помощи которого перед ним откроются двери домов, после того как он останется без места (он здесь имеет в виду *домы* должников своего хозяина). Он призывает должников, каждого порознь, и вступает с ними в переговоры. Кто были эти должники — арендаторы ли, или торговцы, которые брали из имения для продажи разные естественные продукты, — сказать трудно, да это и не представляет важности. Он спрашивает одного вслед за другим: сколько они должны его хозяину? Первый отвечает: *сто мер* или, точнее, «батов» (бат — более 4 ведер) *масла*, конечно, оливкового, которое ценилось в то время очень дорого, так что 419 ведер масла стоили в то время на наши деньги 15 922 руб. (прот. Буткевич, с. 283 [сумма, соответствующая цене примерно 18,5 кг золота. — *Прим.ред.*]). Домоправитель велит ему поскорее — дурные дела обыкновенно торопятся делать, чтобы не помешали, — написать новую

расписку, в которой долг этого должника уменьшен наполовину. С другим должником, который был должен *сто мер* или, точнее, «коров» (кор — около 20 четвериков) пшеницы, которая также ценилась дорого (две тысячи четвертей пшеницы стоили в то время на наши деньги около 20 000 рублей [примерно 23 кг в золотом эквиваленте. — *Прим. ред.*], — там же, с. 324), он поступил почти так же. Таким образом он оказал огромную услугу этим двум должникам, а затем, может быть, и другим, и те, конечно, чувствовали перед ним себя навек обязанными. Приют и пропитание для себя в домах этих людей домоправитель обеспечил вполне.

8. И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде.

Хозяин имения, услышав о таком поступке домоправителя, похвалил его, нашел, что тот поступил догадливо, или, лучше перевести, мудро, обдуманно и целесообразно (φρονίμως). Странной кажется эта похвала? Господину нанесен ущерб, и весьма значительный, а он все же хвалил неверного домоправителя, удивляясь его благоразумности. За что же тут хвалить? Надо бы, казалось, подать на него жалобу в суд, а не хвалить. Большинство толкователей поэтому настаивают на том, что господин, собственно, удивляется только ловкости домоправителя, нисколько не одобряя характера самого средства, какое тот нашел

для своего спасения. Но такое решение вопроса неудовлетворительно, потому что отсюда выходит, что Христос далее учит Своих последователей тоже только ловкости или умению находить исход в трудных обстоятельствах жизни, подражая людям недостойным (неправедным). Поэтому более вероятным представляется объяснение, которое дает этой «похвале», а вместе и поступку домоправителя прот. Буткевич. Согласно его толкованию, домоправитель скинул со счетов должникам только то, что приходилось ему самому, так как он писал раньше в расписках и ту сумму, за которую сдавал землю арендаторам по согласию со своим господином, и ту, которую намеревался присвоить лично себе. Так как теперь у него уже не было возможности получить выговоренную им для себя сумму — он уходил со службы, — то он и переменял расписки, не нанеся этим решительно никакого ущерба своему хозяину, потому что тот свое все же должен был получить (Буткевич, с. 327). Только нельзя согласиться с Буткевичем в том, что теперь домоправитель «оказался честным и благородным» и что поэтому именно за отказ от возможности получить свою долю господин и похвалил его. Честностью и благородством нельзя назвать то, когда человек поневоле должен отказаться от получения дохода. Таким образом, действительно, хозяину, как человеку порядочному, не было побуждения настаивать на том, чтобы должники внесли в его пользу все, что выговорено было с них

домоправителем: он считал их должными гораздо меньшую сумму. Обиды ему домоправитель не нанес — отчего же хозяину было и не похвалить его? На такое одобрение целесообразности поступка домоправителя и находится здесь указание.

Ибо сыны века сего догадливей сынов света в своем роде. Обычное толкование этого изречения такое: мирские люди лучше умеют устраивать свои дела, чем христиане, достигая высоких, ими поставленных целей. Но с таким толкованием трудно согласиться, во-первых, потому, что едва ли в то время термин «сыны света» обозначал христиан: у евангелиста Иоанна, на которого ссылается епископ Михаил, примыкающий к общему числу толкователей этого места, если и употреблено однажды это выражение, то не для обозначения понятия «христиане» (ср. Ин. 12:36). А во-вторых, чем же догадливей мирские люди, привязанные к миру, людей, преданных Христу? Разве последние не показали свою мудрость в том, что все оставили и пошли за Христом? Поэтому мы опять склоняемся к принятию в настоящем случае мнения прот. Буткевича (он, впрочем, повторяет мнения Браунга и Гольбе), согласно которому «сыны века сего» — это мытари, которые, по взгляду фарисеев, жили в духовной темноте, занятые исключительно мелкими земными интересами (сбором податей), а «сыны света» — это фарисеи, которые считали себя вполне просвещенными (ср. Рим. 2:19) и которых Христос так называет, конечно, в

ироническом смысле. К этому толкованию приходит и прибавленное Христом выражение: «*в своем роде*». Этим Он показывает, что подразумевает здесь не «сынов света» в собственном смысле этого слова, а «сынов света» в особенном, своем роде. Таким образом, смысл выражения будет такой: ибо мытари благоразумнее фарисеев (Буткевич, с. 329). Но при таком объяснении — этого нельзя скрыть — остается неясной связь последних слов рассматриваемого стиха с тем замечанием, что господин похвалил неверного домоправителя. Остается признать, что эта мысль второй половины 8-го стиха не стоит в связи со всем выражением первой половины, а объясняет только одно «догадливо» или «благоразумно». Господь кончил притчу словами: *и похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил*. Теперь Он хочет сделать применение притчи к Своим ученикам и вот, смотря на приближавшихся к нему мытарей (см. Лк. 15: 1), Он как бы говорит: «Да, мудрость, благоразумие в искании себе спасения — великое дело, и Я должен теперь признать, что, к удивлению многих, такую мудрость обнаруживают мытари и не проявляют ее те, которые считали всегда себя самыми просвещенными людьми, т.е. фарисеи».

9. И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители.

Господь уже высказал одобрение мытарям, следовавшим за Ним, но вы-

сказал это в виде общей сентенции. Теперь Он обращается к ним прямо от Своего лица: «И Я — как тот приточный господин — вам говорю, что если у кого есть богатство, — как оно было у домоправителя в виде расписок, — то вы должны так же, как он, приобретать себе друзей, которые бы, подобно друзьям домоправителя, приняли вас в вечные обители».

Богатство Господь называет *неправедным* (μοιωνὴ τῆς ἀδικίας) не потому, что оно было приобретено неправедными путями — такое богатство по закону должно быть возвращено как украденное (Лев. 6:4; Втор. 22:1), — а потому, что оно суетно, обманчиво, скоропреходяще и часто делает человека любостяжательным, скупцом, забывающим о своей обязанности благотворить своим ближним, и служит большим препятствием на пути достижения Царства Небесного (Мк. 10:25).

Когда обнищаете (ἐκλήπητε) — правильнее: когда оно (богатство) лишится своего значения (по лучшему чтению — ἐκλίπη). Этим указывается на время второго пришествия Христа, когда временное земное богатство перестанет иметь какое-либо значение (ср. Лк. 6:24; Иак. 5:1 и сл.).

Приняли. Не сказано: кто, но нужно предполагать — друзья, которых можно приобрести через правильное употребление земного богатства, т.е. когда его употребляют так, как угодно Богу.

Вечные обители. Это выражение соответствует выражению: *в дома свои* (стих 4) и обозначает Царство

Мессии, которое пребудет вечно (ср. 3 Езд. 2:11).

10. Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом.

11. Итак, если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное?

12. И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?

13. Никакой слуга не может служить двум господам, ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне.

Развивая мысль о необходимости благоразумного употребления богатства, Господь сначала приводит как бы пословицу: *верный в малом и во многом верен...* Это общая мысль, не требующая особого объяснения. Но далее Он уже прямо обращается к Своим последователям из числа мытарей с наставлением. Они, несомненно, имели в своих руках большие богатства и не всегда были верны в их употреблении: нередко они, собирая подати и пошлыны, брали и себе часть из собранного. Вот Господь и научает их, чтобы они оставили эту дурную привычку. К чему собирать им богатство? Оно неправедное, чужое, к нему и нужно относиться как к чужому. У вас есть возможность получить истинное, т.е. вполне ценное богатство, которое для вас должно быть особенно дорого, как вполне подходящее к

вашему положению учеников Христа. Но кто вверит вам это высшее богатство, это идеальное, подлинное благо, если вы оказались не в состоянии управиться как должно с низшим? Можете ли вы удостоиться тех благ, какие Христос дарует истинным Своим последователям в имеющем открыться славном Царстве Божиим?

От верности в употреблении земного богатства Христос (стих 13) переходит к вопросу об исключительном служении Богу, которое несоединимо со служением Мамоне. См. Мф. 6:24, где это изречение повторяется.

Притчей о неправедном домоправителе Христос, имевший прежде всего в виду мытарей, научает и всех грешников вообще, как достигать спасения и вечного блаженства. В этом и заключается таинственный смысл притчи. Богатый человек — это Бог. Неправедный домоправитель — это грешник, который долгое время беспечно растрчивает дары Божии, пока Бог не призовет его к ответу какими-нибудь грозными знамениями (болезнями, несчастиями). Если грешник еще не утратил здравый смысл, то он приносит покаяние, подобно тому как домоправитель простил должникам господина те долги, какие он мог бы считать за ними. Но понятно, что вдаваться в подробные аллегорические объяснения данной притчи совершенно бесполезно, потому что тут придется руководиться только совершенно случайными совпадениями и прибегать к натяжкам: как и всякая другая притча, притча о неправедном домоправителе содержит

в себе, кроме главной мысли, еще прибавочные черты, которые и не требуют объяснения.

14. Слышали все это и фарисеи, которые были сребролюбивы, и они смеялись над Ним.

15. Он сказал им: вы выказываете себя праведниками пред людьми, но Бог знает сердца ваши, ибо что высоко у людей, то мерзость пред Богом.

В числе слушателей притчи о неправедном домоправителе были и фарисеи, которые посмеивались (ἐξευκτίζον) над Христом — очевидно, потому, что им казалось совершенной нелепостью Его мнение о земном богатстве. Закон, говорили они себе, иначе смотрит на богатство: там обещается богатство в награду праведникам за их добродетели, следовательно, оно никак не может быть названо неправедным. Притом и сами фарисеи любили деньги. Такое рассуждение фарисеев, несомненно, имеет в виду и Христос, когда обращается к ним со словами: *вы выказываете себя праведниками...* Он как бы хочет сказать им: «Да, в законе действительно есть обещания земных наград и, в частности, богатства за праведный образ жизни. Но вы-то не имеете права смотреть на свои богатства как на награду от Бога за вашу праведность. Ваша праведность — мнимая. Если вы можете найти почтение к себе со стороны людей своей лицемерной праведностью, то не найдете себе признания со стороны Бога, Который ви-

дит настоящее состояние вашего сердца. А состояние это таково, что оно должно быть признано самым ужасным».

16. Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него.

17. Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет.

18. Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует.

Эти три стиха содержат изречения, которые уже объяснены в комментариях к Евангелию от Матфея (см. Мф. 11: 12–14; 5:18, 32). Здесь они имеют значение введения к следующей притче о богаче и бедном Лазаре. Господь утверждает ими великое значение закона и пророков (об этом будет речь и в притче), которые подготавливали иудеев к принятию Царства Мессии, вестником о наступлении которого явился Иоанн Креститель. Благодаря им, в людях пробудилось стремление к открывшемуся Царству Божию. Закон не должен потерять из себя ни единой черты, и в пример этого утверждения закона Христос указывает на то, что Он еще строже понимает закон о разводе, чем он трактовался в фарисейской школе. Впрочем, Б. Вейс дает особое толкование этому изречению 18-го стиха. Евангелист Лука, по его мнению, понимает это изречение аллегоричес-

ки, как характеризующее отношения между законом и новым строем Царства Божия (ср. Рим. 7:1–3). Кто ради последнего отрешается от первого, тот совершает чрез это пред Богом такой же грех прелюбодеяния, как и тот, кто после того, как Бог освободил человека от подчинения закону через возвешение Евангелия, все-таки хочет продолжать прежние отношения с законом. Тот грешит с точки зрения непреложности закона (стих 17), а этот — как не желающий принять участие в стремлении людей к новой благодатной жизни (стих 16).

19. Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно.

В следующей далее притче о богаче и нищем Лазаре Господь показывает, к каким ужасным последствиям ведет неправильное пользование богатством (ср. стих 14). Притча эта направлена не прямо против фарисеев, потому что их нельзя было уподобить беззаботному о своем спасении богачу, но против их взгляда на богатство, как на что-то совершенно безвредное для дела спасения, даже как на свидетельство о праведности имеющего его человека. Господь показывает, что оно вовсе не является доказательством праведности и что оно часто приносит величайший вред его обладателю и низводит его после смерти в адскую бездну.

Порфира — это шерстяная ткань, окрашенная в дорогую пурпурную

краску, употреблявшаяся для приготовления верхней одежды (красного цвета).

Виссон — тончайшая белая ткань, приготовлявшаяся из хлопка (следовательно, не льняная) и употреблявшаяся на приготовление нижней одежды.

Каждый день пиршествовал блистательно. Отсюда ясно, что у богача не было никаких забот ни об общественных делах и нуждах ближних, ни о спасении своей собственной души. Он не был насильником, притеснителем бедных, не совершал и других каких-либо преступлений, но уже это одно постоянное беспечное пирование было большим грехом пред Богом.

20. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях

Лазарь — имя, сокращенное из Елеазар, — Бог помощь. Можно согласиться с некоторыми толкователями, что имя нищего Христос упоминает с той целью, чтобы показать, что у нищего была только надежда на помощь Божию: люди его бросили у ворот богача (ἐβέβλητο — был выброшен, в русском переводе — *лежал*).

У ворот (πρὸς τὸν πυλῶνα) — у входа, который из переднего двора вел в дом (ср. Мф. 26:71).

21. и желал напиться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали струпья его.

Крошками, падающими со стола богача. В восточных городах обыкновенно

все объедки выбрасываются прямо на улицу, где их и подбирают бродячие во множестве по улицам собаки. В настоящем случае больному Лазарю приходилось делить эти объедки с собаками. Собаки, грязные, нечистые, с точки зрения еврея, животные, лизали его струпья — они обращались с несчастным, который не в силах был их отогнать, как с себе подобным. Намерка на жалость, какую будто бы они проявляли этим к нищему, здесь не заключается...

22. Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его.

Отнесен был Ангелами. Конечно, отнесена была душа нищего Ангелами, которые, по иудейскому представлению, относят в рай души праведных.

Лоно Авраамово. Так у евреев обозначалось райское блаженство праведных. Праведники пребывают после смерти в теснейшем общении с патриархом Авраамом, покоясь головой на груди его. Однако лоно Авраамово не то же, что рай, — это, так сказать, избранное и лучшее положение, какое в раю занял нищий Лазарь, нашедший здесь себе тихое убежище в объятиях своего предка (образ здесь взят не от вечери или трапезы, о которой, например, упоминается у Мф. 8:11 и Лк. 13:29–30, а от обычая родителей согревать в своих объятиях детей; ср. Ин. 1:18). Конечно, рай здесь берется не в смысле царства славы (как в 2 Кор. 12:2 и сл.), а только как обозначение беспеч-

ального состояния праведников, отшедших из земной жизни. Это состояние — временное, в нем праведники будут находиться до второго пришествия Христова.

23. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его

В аде. Еврейское слово «шеол», переведенное здесь словом «ад», как и у Семидесяти, обозначает общее местопребывание отшедших душ до воскресения и разделяется на рай для благочестивых (Лк. 23:43) и на геенну — для нечестивых. Кроме того, Талмуд говорит, что рай и геенна так расположены, что из одного места можно видеть, что делается в другом. Но выводиться отсюда и из следующей беседы богача с Авраамом какие-либо догматические мысли о загробной жизни вряд ли нужно, потому что, несомненно, мы в этом отделе притчи имеем перед собой чисто поэтическое изображение известной, развиваемой в притче мысли, подобное тому, какое находится, например, в 3 Цар. 22, где пророк Михей описывает бывшее ему откровение о судьбе войска Ахава. Разве можно, например, в самом деле буквально понимать то, что богач говорит о мучающей его жажде? Ведь он в аду тела не имеет...

Увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его. Это, конечно, еще больше увеличило его муки, так как ему было чрезвычайно досадно, что презренный нищий пользуется такой близостью к патриарху.

24. и, возопив, сказал: отче Аврааме! умилилось надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем.

25. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь;

26. и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят.

Увидев Лазаря на лоне Авраама, страдающий богач просит, чтобы Авраам послал к нему Лазаря помочь ему хоть каплей воды. Авраам, называя богача ласково своим «чадом», отсылает его, однако, в исполнении его просьбы: он уже достаточно получил того, что считал добром (*доброе твое*), а Лазарь в жизни видел только злое (прибавления «свое» здесь нет, что указывает на то, что страдания вовсе не являются необходимым уделом праведника). Из противоположения Лазаря богачу, который, несомненно, сам был виноват в своей горькой участи, потому что жил нечестиво, видно, что Лазарь был человек благочестивый. Далее Авраам указывает на волю Божию, по которой нельзя переходить из рая в геенну и обратно. Образно выражая эту мысль, Авраам говорит, что между геенной и раем тянется большая пропасть (согласно раввинскому представлению — только пядь), так что Ла-

зарь, если и захотел бы пойти к богачу, то не мог бы того сделать.

27. Тогда сказал он: так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего,

28. ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения.

29. Авраам сказал ему: у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их.

30. Он же сказал: нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются.

31. Тогда Авраам сказал ему: если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят.

В этом отделе указывается, что имеется только один путь для того, чтобы избегнуть участи богача, томящегося в аду, — это покаяние, изменение праздной, проводимой в одних наслаждениях жизни, и что средствами, какие указаны всем ищущим вразумления, служат закон и пророки. Даже возвращение умершего не может принести столько пользы для ведущих такую беспечную жизнь, как эти постоянно имеющиеся средства вразумления.

Пусть он засвидетельствует им, а именно, расскажет, как я страдаю за то, что не хотел изменить свою беспечную жизнь.

Не поверят. Когда евангелист писал это, его уму могло преподноситься то неверие, с каким иудеи встретили

воскрешение Лазаря (Ин. 12:10) и воскресение Самого Христа. Кроме того, Христос и апостолы уже давно совершали воскрешение мертвых, а действовало ли это на неверующих фарисеев? Конечно, они постарались объяснить эти чудеса какими-либо естественными причинами или же, как действительно они объясняли, помощью темной силы¹⁵.

ГЛАВА 17

- 1–10. Наставления ученикам.
— 11–19. Десять прокаженных.
— 20–24. О втором пришествии
Сына Человеческого.*

1. Сказал также Иисус ученикам: невозможно не придти соблазнам, но горе тому, через кого они приходят;

Следующие наставления Христа ученикам стоят вне связи с предше-

¹⁵ Из ответа Авраама богачу можно заключать о ложности учения спиритизма, признающего возможность явлений умерших для убеждения кого-либо в какой-либо высокой истине: у нас есть руководительница в жизни — Святая Церковь, и иных средств нам не нужно.

Некоторые толкователи, помимо прямого смысла, указанного выше, усматривают в этой притче еще смысл аллегорический и пророческий. Богач, по их разумению, во всем своем поведении и судьбе изображает собой иудейство, жившее беспечно в надежде на свои права на Небесное Царство и потом, по пришествии Христа, внезапно очутившееся за порогом этого Царства, а нищий — язычество, которое было отчуждено от израильского общества и жило в духовной нищете, а потом вдруг было принято в лоно Христовой Церкви.

ствующей притчей. Евангелист Лука просто приводит здесь те речи Христа, какие он счел нужным сообщить своим читателям, не ставя их в связь одну с другою. Все попытки установить такую связь представляются очень неестественными. По большей части изречения эти уже встречались в Евангелиях Матфея и Марка. Так, настоящий стих представляет собой повторение Мф. 18:7.

2. лучше было бы ему, если бы мельничный жернов повесили ему на шею и бросили его в море, нежели чтобы он соблазнил одного из малых сих.

См. Мф. 18:6.

3. Наблюдайте за собою. Если же согрешишь против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему;

4. и если семь раз в день согрешишь против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь, — прости ему.

Наблюдайте за собою. Господь только что сказал о соблазнах, которые могут выпасть на долю Его учеников со стороны других людей. Теперь Он внушает им, что и они сами могут подать другим повод к соблазну, если не будут обнаруживать прощающей любви в отношении к согрешающему брату.

Если же согрешишь против тебя... (см. Мф. 18:15).

И если семь раз... (см. Мф. 18:21–22).

Обратится, т.е. вернется назад, предварительно с гневом уйдя от тебя.

5. И сказали Апостолы Господу:
умножь в нас веру.

6. Господь сказал: *если бы вы имели веру с зерно горчичное и сказали смоковнице сей: исторгнись и пересадись в море, то она послушалась бы вас.*

Апостолы, очевидно, просят об усилении в них чудодейственной веры, которая им представлялась даром Божиим (ср. 1 Кор. 13:2). Господь отвечает им, что это не особая какая вера, а высшее развитие обыкновенной веры. Если они будут иметь такую простую веру, то уже будут в состоянии творить чудеса (см. Мф. 17:20). Здесь вместо «горы» упоминается «смоковница», но мысль от этого не изменяется.

7. Кто из вас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажет ему: пойди скорее, садись за стол?

8. Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам?

9. Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю.

10. Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать.

Притча о рабах, ничего не стоящих, находится только у одного евангелиста Луки. Связь с предыдущим установить здесь невозможно. Господь рисует здесь картину возвращения раба с тяжелой работы на ниве или же с паст-

бища. Господин раба, не обращая внимания на усталость раба, велит ему приготовить для него, хозяина, ужин и служить ему подпоясавшись. И потом, когда раб исполнит приказание господина, этот последний и не подумает поблагодарить его. Притчу эту Господь сейчас же и разъясняет. Ученики Христа также должны чувствовать себя рабами Божиими. Когда они исполнят свой долг пред Богом, то пусть не рассчитывают на какую-либо награду. Награда, может быть, и будет дана, но они сами, в чувстве смирения, должны сознавать, что они рабы, ничего не стоящие, т.е., конечно, не стоящие особых наград. Впрочем, в некоторых древних переводах, именно, сирийских, этого выражения «*ничего не стоящие*» не имеется, там стоит одно слово «рабы» (на самом деле в тексте Пешитты это выражение присутствует в виде слова «батиле». — *Прим. ред.*). И. Вейс полагает, что это выражение вставлено здесь на основании Мф. 25:26 (а лучше, кажется, предположить на основании Мф. 25:30, где встречается это самое выражение).

11. Идя в Иерусалим, Он проходил между Самариею и Галилеєю.

Евангелист Лука опять повторяет, что Христос идет в Иерусалим, направляется к Иерусалиму, хотя это шествие очень медленно. Так, в настоящем случае Господь проходит по линии, разграничивавшей две области — Самарию и Галилею. О Самарии евангелист упоминает и притом ставит ее на первый план для того, чтобы

объяснить, каким образом в числе десяти прокаженных, девять из которых были иудеи, очутился один самарянин.

12. И когда входил Он в одно селение, встретили Его десять человек прокаженных, которые остановились вдали

13. и громким голосом говорили: Иисус Наставник! помилуй нас.

14. Увидев их, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились.

15. Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога,

16. и пал ниц к ногам Его, благодаря Его; и это был Самарянин.

17. Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять?

18. как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменика?

19. И сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя.

При входе в одно селение Христа встретило десять прокаженных (см. Мф. 8:2). Они стояли вдали, потому что закон запрещал им приближаться к здоровым людям, чтобы не заразить последних (Лев. 13:46), и громко говорили Христу, чтобы Он помиловал их. Ясно, что у них была некоторая вера в Христа, как Богопосланного пророка. Господь в ответ им повелевает идти и показаться священникам. Очевидно, Он этим самым давал им понять, что они сейчас исцелятся, что уже начался сам процесс исцеления и что они,

как только дойдут до священников, окажутся совершенно здоровыми. Прокаженные поверили Господу и пошли, чтобы священники посмотрели на них и объявили их выздоровевшими (Лев. 14:3–4). Куда, к какому священнику пошел самарянин, не сказано, но, несомненно, к своему самарянскому. И вот на дороге оказалось, что все действительно освобождены от проказы. Это было великим чудом, и, конечно, все исцеленные должны были поскорее вернуться ко Христу, чтобы возблагодарить Его и через Него — Бога за полученное исцеление. Но только один из исцеленных скоро, по видимому, и не дойдя до священника, вернулся, и это был самарянин. Христос, отметив неблагодарность исцеленных иудеев, обращается к иноплеменику (ἀλλογενής, ср. Мф. 10:5) с успокоительными словами, указывая ему, что собственно спасло его. Этот факт евангелист Лука сообщает, очевидно, с той целью, чтобы показать, что язычники — самарянин был близок к ним, по крайней мере, по своему происхождению — оказывались более способными оценить блага открывшегося Царства Божия, чем иудеи, которые давно уже были подготовляемы к принятию этого Царства.

20. Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом,

21. и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть.

На вопрос фарисеев, когда, по мнению Христа, придет Царство Божие, т.е. что может сказать Христос о знамениях и условиях наступления этого Царства, Господь отвечает, что оно не придет *приметным образом* (μετὰ παρρησίᾳς), т.е. так, чтобы пришествие его можно было определить по бросающимся в глаза приметам. Этим Господь обозначает духовный характер основанного Им Царства, пришествие которого поэтому не поддается человеческому наблюдению и, следовательно, не может быть отнесено к определенному моменту (ср. стих 20, *πότε — когда*).

И не скажут... Т.е. невозможно доказать наступление этого Царства по отдельным явлениям...

Внутри вас есть, т.е. между вами, в вашем кругу оно уже есть (ἐντὸς ὑμῶν ἔστιν), а вы, — мысленно прибавляет Господь, — его и не замечаете. Говоря это, Господь мог иметь в виду совершаемые Им чудеса и особенно изгнание бесов, которое свидетельствовало, как Он говорил и раньше, о том, что Царство Божие уже достигло до иудеев (см. Мф. 12:28). Некоторые толкователи (из древних — свт. Иоанн Златоуст и блж. Феофилакт) давали этому изречению другой смысл. По их мнению, Христос говорил здесь о том, что Царство Божие находится «в душах ваших». Но против такого толкования решительно говорит то, что речь Христа обращена к фарисеям, в душах которых Господь менее всего мог найти признаков наступления и результатов действия этого нового порядка

жизни, которое Он обозначил именем Царства Божия.

22. Сказал также ученикам: придут дни, когда пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого, и не увидите;

23. и скажут вам: вот, здесь, или: вот, там, — не ходите и не гоняйтесь,

24. ибо, как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой.

Христос, может быть, по удалении фарисеев обращается к Своим ученикам с некоторыми разъяснениями по поводу поднятого фарисеями вопроса о наступлении Царства Божия. Он говорит об открытии этого Царства в его славном виде, что совпадет со вторым пришествием Сына Человеческого (этот *Сын Человеческий*, следовательно, должен предварительно удалиться — намек на смерть Христа).

Пожелаете. Это желание будет вызвано в учениках, вероятно, скорбями последних времен.

Видеть хотя один из дней... (*хотя* — слово лишнее), т.е. увидеть (в смысле пережить, воспользоваться, ср. 1 Пет. 3:10) один из дней мессианского времени, чтобы отдохнуть от скорбей, но так как время пришествия Мессии еще не должно наступить, вы этого дня не увидите.

И скажут вам... (см. Мф. 24:23, 26).

Как молния (см. Мф. 24:27). Пришествие Мессии всем сразу будет видно, и не для чего будет узнавать от

других об этом пришествии. Молния, о которой говорит Христос, необыкновенная — ее видно с одного края неба до другого (небесный свод по вавилонско-иудейскому представлению упирался своими двумя концами в землю).

В день Свой, т.е. в день Своего пришествия для суда над миром (это выражение напоминает выражение пророков «день Иеговы», — см. Иоил. 1:15).

25. Но прежде надлежит Ему много пострадать и быть отвержену родом сим.

См. Мф. 16:21.

26. И как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого:

27. ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех.

См. Мф. 24:37–39.

28. Так же, как было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили;

29. но в день, в который Лот вышел из Содома, пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех;

30. так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится.

Это сравнение имеется только у одного евангелиста Луки.

О гибели Содома и Гоморры см. комментарии к. Быт. 19.

Пролился — правильное: «пролил» (ἐβρέξε — ср. Мф. 5:45). Подразумеваемое здесь подлежащее — Бог.

Явится — точнее: «откроется» (ἀποκαλύπτεται) во всем Своем вели-

чии». До тех же пор Он будет сокрыт на небе (ср. Кол. 3:3 и сл.; 2 Фес. 1:7).

31. В тот день, кто будет на кровле, а вещи его в доме, тот не сходи взять их; и кто будет на поле, также не обращайся назад.

См. Мф. 24:17–18.

Это наставление у евангелиста Луки имеет тот смысл, что нужно оставить все земное, для того чтобы быть готовым к встрече возвращающегося Мессии. Очевидно, евангелист Лука приводит это наставление ввиду изображенной выше (стихи 26–30) беззаботной жизни, какую будет вести человечество перед вторым пришествием Христовым.

32. Вспоминайте жену Лотову.

Жена Лотова приводится в пример привязанности к земному стяжанию, из-за которой она и погибла (см. Быт. 19:26).

33. Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее.

См. Мф. 10:39.

По всей вероятности, это изречение здесь имеет отношение к предшествующему упоминанию о жене Лотовой. Та подумала об оставленном ею имуществе и, обернувшись по направлению к своему дому, погибла. Так погибнут — душевно — те, которые будут очень беречь свою телесную жизнь, когда Господь будет призывать Своих последователей к самопожертвованию.

34. Сказываю вам: в ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой останется;

35. двое будут молоть вместе: одна возьмется, а другая останется;

36. двое будут на поле: один возьмется, а другой останется.

см. Мф. 24:40–41.

Стих 36 признается западными издателями Евангелий вставкой из Мф. 24:40. В Новом Завете св. Алексия этого стиха также не имеется.

37. На это сказали Ему: где, Господи? Он же сказал им: где труп, там соберутся и орлы.

Ученики спрашивают: где именно совершится это отделение одних людей от других? Господь отвечает, что это будет совершаться везде, где будут люди, заслуживающие наказания. Объяснение самого сравнения см. в комментариях к Мф. 24:28.

ГЛАВА 18

1–8. Притча о вдове.

— 9–14. Притча о фарисее и мытаре.

— 15–30. Благословение детей и опасность богатства.

— 31–43. Предсказание Христа о Своей смерти и исцеление слепого близ Иерихона.

1. Сказал также им притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать,

Слова Христа о том, что ученики не увидят «дня Сына Человеческого», не найдут себе подкрепления в наступ-

лении дня суда (Лк. 17:22), произвели, конечно, на них тяжелое впечатление. Чтобы показать, что они все же не должны унывать, Господь говорит им притчу, которая вразумляет их, что Бог все-таки слышит и услышит просьбы Своих избранных (т.е. их, учеников Христа) и исполнит их.

Всегда молиться. Некоторые толкователи понимают здесь «постоянное стремление души к Богу», которое должно продолжаться в течение жизни, хотя для молитвы бывают часы более сильной и сосредоточенной теплоты (Тренч, с. 408). Но употребленный здесь глагол «молиться» (προσεύχεσθαι) означает действительную молитву, в прямом значении этого слова. Что же касается выражения «всегда» (πάντοτε), то оно, несомненно, имеет гиперболический смысл. Так это слово часто употребляется в Священном Писании (например, *скорбь моя всегда предо мною*, — Пс. 37:18; *пребывали всегда в храме*, — Лк. 24:53).

Не унывать — по связи речи, не унывать во время молитвы, когда видят, что она не исполняется.

Содержание и цель притчи здесь указывает сам евангелист, а не Христос (как почему-то утверждает Тренч, с. 408).

2. говоря: в одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился.

3. В том же городе была одна вдова, и она, приходя к нему, говорила: защити меня от соперника моего.

4. Но он долгое время не хотел. А после сказал сам в себе: хотя я и Бога не боюсь и людей не стыжусь,

5. но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне.

Судья (см. Мф. 5:25).

Эта притча очень напоминает собой притчу о друге, пришедшем в полночь с просьбой к другу (Лк. 11:5 и сл.). Как там, так и здесь удовлетворение просьбы получается в силу особой настойчивости, с которой там друг выпрашивает хлеба у друга, а здесь вдова просит несправедливого судью разобрать ее дело.

Чтобы она не приходила больше докучать мне — точнее: «подставлять мне синяки под глаза». Судья, шутя, говорит, что, пожалуй, женщина дойдет в своем отчаянии до того, что станет бить его (ὀπλοῖστί με) по лицу...

6. И сказал Господь: слышите, что говорит судья неправедный?

7. Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их?

8. сказываю вам, что подаст им защиту вскоре. Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?

Смысл нравоведения, выводимого из притчи Христом, следующий. Христос как бы учит: «Слушайте, что говорит судья неправедный! Но Бог — Он ли не защитит избранных Своих, во-

пиющих к Нему день и ночь? Ужели можно сказать, что Он медлителен в отношении к ним (по принятому у нас греческому тексту здесь стоит причастие μακροθυῶν, а по более проверенному тексту нужно читать μακροθυεῖ — третье лицо настоящего времени)? Разве может Он не прийти к ним на помощь?» Тем не менее, если Христос здесь действительно отрицает замедление со стороны Бога, то Он не говорит, чтобы дело не представлялось иначе и избранным Божиим. Им может казаться, что такое замедление существует, потому что Бог, по Своей премудрости, не всегда исполняет просьбы и людей благочестивых, отлагая это до известного времени. После этого Христос с особой силой высказывает такое положение: «Бог сотворит отмщение, о котором вопиют Его избранные, вскоре», т.е. быстро, когда это нужно будет, освободит Своих избранных от врагов, которые понесут наказание при втором пришествии Христа, и прославит этих избранных в Царстве Мессии (ср. Лк. 21:22). Хотя идея этого отмщения в Евангелии от Луки и не имеет той резкой формы, какую она получила у других новозаветных писателей, например в Апокалипсисе, тем не менее, все-таки и она вообще не чужда евангелисту Луке (ср. Лк. 1:51 и сл. 71 и сл.).

Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле? Эти слова, несомненно, стоят в связи с предыдущей идеей о последнем суде. Христос как бы говорит: «Это уже несомненно, что

Сын Человеческий придет, чтобы помочь верующим и наказать неверующих. Но вопрос в том, много ли больше веры найдет Он к Себе, приходя во второй раз, чем нашел при первом Своем пришествии на землю?» Здесь Господь повторяет мысль, высказанную Им при изображении времени второго пришествия в Лк. 17:26 и сл. Согласно Тренчу (с. 415) и епископу Михаилу, здесь речь идет об умалении веры в верующих, о некотором ее ослаблении. Но Христос не говорит, что мало найдет веры в среде христианства, а вообще изображает состояние человечества, *веру на земле* (ἐν τῇ γῆς). Грусть слышится в этих словах Христа, Ему больно, что придется к большинству людей применить строгое осуждение, вместо того чтобы их помиловать и сделать участниками Своего славного Царства.

9. Сказал также к некоторым, которые уверены были о себе, что они праведны, и уничижали других, следующую притчу:

Притча о мытаре и фарисее находит-ся только у евангелиста Луки. Целью притчи, несомненно, было несколько понизить сознание собственного достоинства среди учеников Христа («избранные» — стих 7) и научить их смирению. Их и нужно понимать под теми, которые слишком высоко ставили свою праведность и унижали других. К фарисеям же Христос не мог обратиться с притчей, в которой прямо выводится фарисей. Притом фарисей, выведенный в притче, вовсе не показался бы фарисеям заслужив-

шим осуждение от Бога: его молитва должна была им казаться совершенно правильной.

10. два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой мытарь.

Вошли — точнее: «поднялись» (ἀνέβησαν). Храм стоял на горе.

Фарисей (см. комментарии к Мф. 3:7).

Мытарь (см. комментарии к Мф. 5:46).

11. Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, презлюбодеи, или как этот мытарь:

Став. Молились иудеи обыкновенно стоя (Мф. 6:5).

Сам в себе. Эти слова по русскому тексту, согласному с Textus receptus, относятся к слову «молился» и обозначают молитву «про себя», не выраженную громко. По другому чтению, слово это относится к слову «став» (И. Вейс) и будет указывать на то, что фарисей не хотел приходить в соприкосновение с такими людьми, как мытарь. Последнее мнение, впрочем, едва ли можно принять, потому что этого не допускает смысл греческого выражения (здесь поставлено не καθ' ἑαυτὸν, а πρὸς ἑαυτόν).

Боже! благодарю Тебя. Фарисей начинает молитву как должно, но сейчас же переходит к осуждению ближних и к возвеличиванию себя самого. Это не Бог дал ему силы совершать добрые дела, а он сам все сделал.

Этот мытарь — правильное: «вон тот, мытарь!» — выражение презрения.

12. пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю.

Кроме отрицательных качеств, какие приписал себе фарисей выше (он — не грабитель, не обидчик, не прелюбодей), он говорит теперь о своих положительных заслугах пред Богом. Вместо того чтобы поститься один раз в году — в праздник очищения (Лев. 16:29), он, подобно другим набожным иудеям, постится еще два дня в неделю — во второй и пятый (ср. Мф. 6:16). Вместо того чтобы давать на нужды храма только десятину от прибыли, получаемой ежегодно в стаде, или от плодов (Числ. 18:26), он дает десятину от *всего*, что получает — с самых, например, мелких трав (Мф. 23:23).

13. Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!

Мытарь в это время стоял вдалеке от фарисея (доселе речь шла только о фарисее, значит и расстояние указывается по направлению от него). Он не смел выступить на видное место, где, без сомнения, смело встал фарисей, и молился Богу только о том, чтобы Бог был милостив к нему, грешнику. При этом он ударял себя в грудь — в знак печали (ср. Лк. 8:52). Он думал только о себе, ни с кем себя не сравнивал и

ничем себя не оправдывал, хотя, конечно, и мог бы сказать что-нибудь в свое оправдание.

14. Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится.

После такой молитвы мытарь *пошел* (точнее: «сошел», ср. стих 10) домой *оправданным*, т.е. Бог признал его праведным и дал ему это почувствовать особой радостью сердца, особым чувством умиления и успокоения (Тренч, с. 423), потому что оправдание не есть только акт, совершающийся в Боге, но и переходит на оправданного человека. Мысль об этом оправдании, как совмещающем в себе и признание человека праведным, и усвоение человеком праведности Божией, раскрыта была еще до написания Евангелия от Луки апостолом Павлом в его Посланиях, и, без сомнения, евангелист Лука, употребляя выражение «оправданный», понимал его так, как его учитель, апостол Павел.

Более, нежели тот. Это не значит, что и фарисей был оправдан, хотя и не в такой степени, как мытарь. Фарисей ушел, как об этом говорит контекст речи, прямо осужденным.

Ибо всякий — мысль вполне подходящая в притче. Смысл изречения см. в комментариях к Лк. 14:11.

15. Приносили к Нему и младенцев, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же, видя то, возбраняли им.

16. Но Иисус, подозвав их, сказал: пустите детей приходить ко Мне и не возбраняйте им, ибо таковых есть Царствие Божие.

17. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него.

После заимствований из известного ему источника евангелист Лука снова начинает повествовать о путешествии Христа в Иерусалим, следуя главным образом евангелисту Марку (Мк. 10:13–16; ср. Мф. 19:13–14).

Приносили к Нему и младенцев (τὰ βρέφη — детей самого раннего возраста).

Подозвав их, сказал... В русском переводе, по-видимому, речь об учениках, но, как видно из греческого текста, зов Христа был обращен к самим малюткам (προσεκολλησάτο αὐτά), а речь (сказал) — к ученикам.

18. И спросил Его некто из начальствующих: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?

19. Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? никто не благ, как только один Бог;

20. знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца твоего и матерь твою.

21. Он же сказал: все это сохранил я от юности моей.

22. Услышав это, Иисус сказал ему: еще одного недостает тебе: все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь со-

кровище на небесах, и приходи, следуй за Мною.

23. Он же, услышав сие, опечалился, потому что был очень богат.

24. Иисус, видя, что он опечалился, сказал: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!

25. ибо удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие.

26. Слышавшие сие сказали: кто же может спастись?

27. Но Он сказал: невозможное человеку возможно Богу.

28. Петр же сказал: вот, мы оставили все и последовали за Тобой.

29. Он сказал им: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия,

30. и не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной.

Беседа об опасности богатства приведена у евангелиста Луки согласно с Марком (Мк. 10:17–31). Евангелист Матфей приводит эту беседу с некоторым дополнением ответа Петру (Мф. 19:16–30).

Некто из начальствующих (стих 18; ἄρχων τις) — может быть, предстоятель синагоги. Это определение собеседнику Христа сообщает только один евангелист Лука.

31. Отозвав же двенадцать учеников Своих, сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все, написанное через пророков о Сыне Человеческом,

32. ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его,

33. и будут бить, и убьют Его: и в третий день воскреснет.

34. Но они ничего из этого не поняли; слова сии были для них сокровенны, и они не разумели сказанного.

35. Когда же подходил Он к Иерихону, один слепой сидел у дороги, прося милостыни,

36. и, услышав, что мимо него проходит народ, спросил: что это такое?

37. Ему сказали, что Иисус Назорей идет.

38. Тогда он закричал: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня.

39. Шедшие впереди заставляли его молчать; но он еще громче кричал: Сын Давидов! помилуй меня.

40. Иисус, остановившись, велел привести его к Себе: и, когда тот подошел к Нему, спросил его:

41. чего ты хочешь от Меня? Он сказал: Господи! чтобы мне прозреть.

42. Иисус сказал ему: прозри! вера твоя спасла тебя.

43. И он тотчас прозрел и пошел за Ним, славя Бога; и весь народ, видя это, воздал хвалу Богу.

Предсказание Христа о Своей смерти и исцеление слепца близ Иерихона

евангелист Лука передает, следуя Марку (Мк. 10:32–34, 46–52).

Совершится все написанное чрез пророков (стих 31). Это прибавление евангелиста Луки, т.е., скорее всего, пророчества Захарии (Зах. 11:12 и сл.; 12:10; ср. Ис. 53).

Они ничего... не поняли (стих 34), т.е. не могли представить себе, как может быть умерщвлен Мессия (ср. Лк. 9:45).

Когда же подходил Он к Иерихону (стих 35). Исцеление слепца, таким образом, согласно Евангелию от Луки совершилось перед входом Господа в город, а согласно Марку и Матфею — по выходе из города. Это противоречие можно объяснить тем, что в то время Господь исцелил двух слепцов, как и сообщает евангелист Матфей (Мф. 20:30) — одного перед входом в Иерихон, а другого — по выходе из этого города. О первом и сообщает евангелист Лука.

ГЛАВА 19

1–10. Мытарь Закхей.

— 11–27. Притча о минах.

— 28–48. Вход в Иерусалим и очищение храма.

1. Потом Иисус вошел в Иерихон и проходил через него.

2. И вот, некто, именем Закхей, начальник мытарей и человек богатый,

3. искал видеть Иисуса, кто Он, но не мог за народом, потому что мал был ростом,

4. и, забежав вперед, взлез на смоковницу, чтобы увидеть Его, потому что Ему надлежало проходить мимо нее.

История мытаря Закхея составляет особенность Евангелия Луки, у других евангелистов она не сообщается. Когда Господь, направляясь в Иерусалим, проходил через Иерихон (об Иерихоне см. комментарии к Мф. 20:29), то начальник местных мытарей (в Иерихоне получалось немало пошлин с производства и вывоза бальзама и потому было несколько мытарей), человек богатый, по имени Закхей (с еврейского — чистый), очевидно, иудей, старался увидеть между проходившими Иисуса. *Кто Он*, т.е. кто из проходящих именно Иисус. Но это ему не удавалось, потому что он был мал ростом.

Забежав вперед, т.е. на ту улицу, которую Христос еще не прошел, но должен был пройти (по лучшему чтению — εἰς ἔμπροσθεν, а по Textus reserptus — просто ἔμπροσθεν).

Взлез на смоковницу — дерево это, очевидно, было довольно высокое.

Мимо нее. В греческом тексте стоит слово δι' ἐκεῖνης, но предлог διὰ здесь лишний, его нет в лучших кодексах.

5. Иисус, когда пришел на это место, взглянув, увидел его и сказал ему: Закхей! сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме.

6. И он поспешно сошел и принял Его с радостью.

Знал ли Господь Закхея раньше — неизвестно. Он мог слышать имя мытаря от окружающих Его, которые знали Закхея и называли его по имени, увидев его в странном положении на дереве.

Сегодня надобно Мне быть... Господь указывает Закхею на особенную важность для него нынешнего дня: Христос, согласно высшему определению (ср. стих 10), должен остановиться у Закхея на ночлег (ср. выражение μεῖναι — «быть» с Ин. 1:39).

7. И все, видя то, начали роптать, и говорили, что Он зашел к грешному человеку;

Все — гиперболическое выражение. Речь идет об иудеях, которые сопровождали Христа до дома Закхея и видели, как Закхей встретил Господа при входе.

Зашел — точнее: вошел для того, чтобы здесь остановиться (εἰσῆλθε καταλῦσαι).

8. Закхей же, став, сказал Господу: Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо.

Вероятно, беседа, которую имел Христос с Закхеем, придя к нему, произвела огромное впечатление на душу мытаря. Давая обет расплатиться с нищими и обиженными им, он выражает этим сознание своего недостойнства пред таким великим счастьем, какого он удостоился теперь, — к нему пришел Сам Мессия.

Обидел (ἐσυκοφάντησα), т.е. если я кому повредил в материальном

отношении своими доносами. Закхей мог, действительно, как глава мытарей, играть большую роль в деле штрафования торговцев, не внесших узаконенную пошлину за товар.

Вчетверо. Он рассматривает свой поступок как воровство, а за воровство, по закону Моисееву, полагалось уплачивать четверо или даже впятеро стоимости украденного (Исх. 22:1).

9. Иисус сказал ему: ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама,

Сказал ему — правильнее: в отношении к нему, Закхею (πρὸς αὐτόν), обращаясь при этом к Своим ученикам и к бывшим в доме гостям.

Дому сему, т.е. всей семье Закхея.

И он сын Авраама, т.е., несмотря на свое презираемое всеми иудеями звание, и Закхей имеет известные теократические права на спасение через Мессию. О его нравственном достоинстве здесь речи нет, и следующий стих подтверждает мысль, что Закхей действительно принадлежал к людям, которых не напрасно называли «погибшими».

10. ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее.

Здесь Господь подтверждает истинность сказанного Им в 9-м стихе. Действительно, семье Закхея пришло спасение, потому что пришел Мессия, чтобы отыскивать и спасать подпавших вечной гибели (ср. Мф. 18:11).

11. Когда же они слушали это, присовокупил притчу: ибо Он

был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие.

Притча о минах сходна с приведенной у евангелиста Матфея (Мф. 25:14–30) притчей о талантах. Евангелист Лука поводом к произнесению этой притчи указывает то обстоятельство, что Господне возвешение о спасении дома Закхея (стих 9) слышали ученики Христа и, вероятно, бывшие у Закхея гости, которые поняли это возвешение в том смысле, что скоро Христос откроет Царство Божие для всех (Господь находился всего в 150 стадиях от Иерусалима). Понятно, что царство, которого они все ожидали, было внешнее, политическое. Чтобы рассеять такое ожидание, Господь и сказал нижеследующую притчу.

12. Итак сказал: некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться;

Очень может быть, что когда Господь говорил о человеке, хлопотавшем о получении себе царской власти, то имел в виду иудейского царя Архелая, который через путешествие в Рим добился своего утверждения в царском достоинстве, несмотря на протесты его подданных (*Иосиф Флавий*, «Иудейские древности», XVII, 11, 1). Так и Христос, прежде чем получить славное царство, должен будет уйти в дальнюю страну — на небо, к Отцу Своему, и потом уже явиться на земле во славе Своей. Впрочем, такое срав-

нение нет необходимости делать, так как главная мысль в притче не эта, а мысль об осуждении лукавых рабов (стихи 26–27).

13. призвав же десять рабов своих, дал им десять мин и сказал им: употребляйте их в оборот, пока я возвращусь.

Человек призвал десять своих собственных (ἐσῶτοί) рабов, от которых мог ожидать, что они будут соблюдать Его интересы (ср. Мф. 25:14).

Мин. Мина еврейская равнялась ста сиклям, — т.е. 80 рублям (т.е. 1,6 кг в серебряном эквиваленте. — *Прим.ред.*). Аттическая мина равнялась ста драхмам — если это была мина серебряная, т.е. 20 рублям (400 г на серебро. — *Прим.ред.*). Но мина золотая равнялась 1 250 рублям (соответствует цене примерно 1,4 кг золота. — *Прим.ред.*). В Евангелии от Матфея счет ведется более крупный — на таланты, но там человек раздает все свое имение, чего не сказано здесь о человеке, отправлявшемся искать себе царство.

Употребляйте их в оборот, т.е. заведите на них торговлю.

Под «рабами», конечно, нужно понимать учеников Христовых, а под «минами» — разные полученные ими от Бога дарования.

14. Но граждане ненавидели его и отправили вслед за ним посольство, сказав: не хотим, чтобы он царствовал над нами.

Под «гражданами», не пожелавшими упомянутого выше человека

иметь своим царем, нужно понимать единоплеменников Христа, неверующих иудеев.

15. И когда возвратился, получив царство, велел призвать к себе рабов тех, которым дал серебро, чтобы узнать, кто что приобрел.

См. Мф. 25:19.

Кто что приобрел — правильное: «кто что предпринял».

16. Пришел первый и сказал: господин! мина твоя принесла десять мин.

17. И сказал ему: хорошо, добрый раб! за то, что ты в малом был верен, возьми в управление десять городов.

См. Мф. 25:20–21.

18. Пришел второй и сказал: господин! мина твоя принесла пять мин.

19. Сказал и этому: и ты будь над пятью городами.

20. Пришел третий и сказал: господин! вот твоя мина, которую я хранил, завернув в платок,

21. ибо я боялся тебя, потому что ты человек жестокий: берешь, чего не клал, и жнешь, чего не сеял.

22. Господин сказал ему: твоими устами буду судить тебя, лукавый раб! ты знал, что я человек жестокий, беру, чего не клал, и жну, чего не сеял;

23. для чего же ты не отдал серебра моего в оборот, чтобы я, придя, получил его с прибылью?

24. И сказал предстоящим: возьмите у него мину и дайте имеющему десять мин.

25. И сказали ему: господин! у него есть десять мин.

26. Сказываю вам, что всякому имеющему дано будет, а у неимеющего отнимется и то, что имеет;

См. Мф. 25:22–29.

27. врагов же моих тех, которые не хотели, чтобы я царствовал над ними, приведите сюда и избейте предо мною.

Здесь царь отводит свой взор от лукавого раба и вспоминает о своих врагах, о которых шла речь в 14-м стихе.

Избейте предо мною — образ, обозначающий осуждение врагов Христа на вечную смерть.

Притча, таким образом, касается как судьбы неверующих во Христа иудеев, так — и это главный ее предмет — будущей судьбы учеников Христа. Каждому ученику дан известный дар, каким он должен служить Церкви, и если он не использует как должно этот дар, он будет наказан исключением из Царства Мессии, тогда как прилежные исполнители воли Христа получат высшие награды в этом Царстве.

28. Сказав это, Он пошел далее, восходя в Иерусалим.

29. И когда приблизился к Виффагии и Вифании, к горе, называемой Елеонскою, послал двух учеников Своих,

30. сказав: пойдите в противолежащее селение; войдя в него,

найдете молодого осла привязанного, на которого никто из людей никогда не садился; отвязав его, приведите;

31. и если кто спросит вас: зачем отвязываете? скажите ему так: он надобен Господу.

32. Посланные пошли и нашли, как Он сказал им.

33. Когда же они отвязывали молодого осла, хозяева его сказали им: зачем отвязываете осленка?

34. Они отвечали: он надобен Господу.

35. И привели его к Иисусу, и, скинув одежды свои на осленка, посадили на него Иисуса.

36. И, когда Он ехал, постилали одежды свои по дороге.

37. А когда Он приблизился к спуску с горы Елеонской, все множество учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они,

38. говоря: благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!

Здесь евангелист Лука говорит о входе Христа в Иерусалим согласно с евангелистом Марком (Мк. 11:1–10; ср. Мф. 21:1–16). Но при этом он делает некоторые прибавления, а кое-где — и сокращения.

Пошел далее (стих 28) — точнее: «шествовал впереди (ἐπορεύετο ἔμπροσθεν) Своих учеников» (ср. Мк. 10:32).

К горе, называемой Елеонскою (стих 29) — правильное: «к горе Елеон» (ἐλαιὸν — масличная роща; Иосиф

Флавий также употребляет название «Елеонская гора» (Иосиф Флавий. «Иудейские древности», VII, 9, 2).

Когда Он приблизился к спуску с горы Елеонской (стих 37). Там, где был спуск с горы, можно было видеть Иерусалим во всем его великолепии. Поэтому понятен внезапный взрыв восторженных криков народа, сопровождавшего Христа как своего царя, вступающего в Свою столицу.

Учеников. Это ученики в самом широком смысле этого слова.

Какие видели они — конечно, раньше, когда ходили за Христом.

Благословен Царь (стих 38). Царем ученики обозначают Господа только у евангелистов Луки и Иоанна (Ин. 12:13).

Мир на небесах и слава в вышних! Этими словами у евангелиста Луки заменено восклицание «осанна в вышних» (Матфей и Марк). Он, так сказать, разделяет «осанну» на два восклицания: *мир на небесах*, т.е. спасение на небесах, у Бога, Который и будет раздавать теперь это спасение через Мессию, и затем *слава в вышних*, т.е. Бог будет прославлен за это Ангелами в вышних, на высоте.

39. И некоторые фарисеи из среды народа сказали Ему: Учитель! запрети ученикам Твоим.

40. Но Он сказал им в ответ: сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют.

41. И когда приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем

42. и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих,

43. ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду,

44. и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего.

Этот раздел находится только у евангелиста Луки. Некоторые фарисеи, выйдя из толпы народа, в которой они находились, обратились ко Христу с предложением запретить Своим ученикам так кричать. Господь отвечал на это, что такого взрыва хвалы, обращенной к Богу, нельзя остановить. При этом Он употребил поговорку о камнях, которая встречается и в Талмуде. Затем, когда Он приблизился к городу, то, поглядев на него, заплакал — заплакал о нем громко (ἐκλάουσεν ἐπ' αὐτήν, а не ἐδόκρουσεν, как при гробе Лазаря, Ин. 11:35).

Если бы и ты... (стих 42). Речь обрывается, как «бывает с плачущими» (Евфимий Зигавин). *К миру* или к спасению Иерусалима должна была, конечно, послужить вера в Христа как в обетованного Мессию (ср. Лк. 14:32).

И ты — подобно Моим ученикам.

В сей твой день, т.е. в этот день, который мог бы быть для тебя днем спасения.

Ныне... Т.е. но при настоящих отношениях это невозможно, Богом

сокрыто осталось от тебя это спасение (ἐκρύβη указывает на Божие определение, ср. Ин. 12:37 и сл.; Рим. 11:7 и сл.).

Ибо придут на тебя дни... (стих 43). Господь только что сказал, что от иудейского народа скрыто то, что служит к его спасению. Теперь Он доказывает эту мысль, ссылаясь на кару, несомненно ожидающую этот народ.

Обложат тебя окопами. Это исполнилось во время осады Иерусалима римлянами, когда Тит, для того чтобы не допускать подвоза в Иерусалим съестных припасов, обложил его валом или палисадом, который был сожжен осажденными и потом заменен уже стеною.

Разорят тебя (стих 44) — точнее: «сровняют тебя с землей» (ἐδαφιοῦσι).

Побьют детей твоих в тебе. Город в Священном Писании часто представляется под образом матери (см. Иоил. 2:23; Ис. 31:8), а поэтому под детьми нужно понимать обитателей города.

Времени посещения твоего, т.е. определенного момента времени, когда Бог проявил о тебе особенное попечение, предлагая тебе принять через Меня мессианское спасение (τὸν καθ' ὃν τῆς ἐπισκοπῆς — ср. 1 Пет. 2:12).

45. И, войдя в храм, начал выгонять продающих в нем и покупающих,

46. говоря им: написано: дом Мой есть дом молитвы, а вы сделали его вертепом разбойников.

47. И учил каждый день в храме. Первосвященники же и книжники

и и старейшины народа искали погубить Его,

48. и не находили, что бы сделать с Ним; потому что весь народ неотступно слушал Его.

Об очищении храма евангелист Лука говорит согласно с Марком (Мк. 11: 15–17) и отчасти — с Матфеем (Мф. 21: 12–13).

И учил каждый день в храме. Евангелист Лука отмечает факт ежедневного появления Христа в храме как учителя для того, чтобы сделать переход к предмету следующей главы. На это «учение» намекает и евангелист Марк (Мк. 11:17).

Неотступно слушал. Внимание, с которым народ слушал Христа, являлось препятствием для врагов Спасителя в их замыслах против Него.

ГЛАВА 20

1–26. Вопрос о власти Христа и о дани кесарю. — 27–38. Вопрос саддукеев. — 39–47. Христос и книжники.

1. В один из тех дней, когда Он учил народ в храме и благовествовал, приступили первосвященники и книжники со старейшими,

2. и сказали Ему: скажи нам, какою властью Ты это делаешь, или кто дал Тебе власть сию?

3. Он сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном, и скажите Мне:

4. крещение Иоанново с небес было, или от человеков?

5. Они же, рассуждая между собою, говорили: если скажем: с небес, то скажет: почему же вы не поверили ему?

6. а если скажем: от человеков, то весь народ побьет нас камнями, ибо он уверен, что Иоанн есть пророк.

7. И отвечали: не знаем откуда.

8. Иисус сказал им: и Я не скажу вам, какою властью это делаю.

Этот раздел вполне согласен с повествованием евангелиста Марка (Мк. 11: 27–33), которому, очевидно, следует здесь Лука, и с Евангелием Матфея (Мф. 21:23–27).

Народ побьет нас камнями. Обычная казнь у евреев (ср. Исх. 17:4).

9. И начал Он говорить к народу притчу сию: один человек насадил виноградник и отдал его виноградарям, и отлучился на долгое время;

10. и в свое время послал к виноградарям раба, чтобы они дали ему плодов из виноградника; но виноградары, прибив его, отослали ни с чем.

11. Еще послал другого раба; но они и этого, прибив и обругав, отослали ни с чем.

12. И еще послал третьего; но они и того, изранив, выгнали.

13. Тогда сказал господин виноградника: что мне делать? Пошлю сына моего возлюбленного; может быть, увидев его, постыдятся.

14. Но виноградары, увидев его, рассуждали между собою, гово-

ря: это наследник; пойдем, убьем его, и наследство его будет наше.

15. И, выведя его вон из виноградника, убили. Что же сделает с ними господин виноградника?

16. Придет и погубит виноградарей тех, и отдаст виноградник другим. Слышавшие же это сказали: да не будет!

17. Но Он, взглянув на них, сказал: что значит сие написанное: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла?

18. Всякий, кто упадет на тот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит.

19. И искали в это время первосвященники и книжники, чтобы наложить на Него руки, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал Он эту притчу.

Притча о виноградарике у евангелиста Луки стоит ближе всего к тому, как она изложена у евангелиста Марка (Мк. 12:1–1 2; ср. Мф. 21:33–46).

Начал говорить Он народу (стих 9). Согласно Марку, Господь сказал притчу первосвященникам, книжникам и старейшинам (Мк. 12:1: *им*; ср. 11:27), а не народу. Но евангелист Лука, вероятно, под «народом» понимает и первосвященников с книжниками и старейшинами. Но крайней мере, и из его Евангелия ясно видно, что при произнесении притчи присутствовали и эти лица (ср. стих 19).

Слышавшие же это сказали: да не будет! (стих 16). По-видимому, эта были люди из среды простого народа,

которые поняли, что Господь изображает в притче отношение к Нему со стороны представителей иудейства. Они говорят, что им не хочется, чтобы виноградари убили «сына», т.е. им жаль Христа.

Что значит сие... (стих 17). Правильнее: что же в таком случае, если должно сбыться ваше желание «да не будет», должно означать изречение Писания «камень»? — т.е. в таком случае не исполнится воля Божия, изреченная обо Мне в Писании.

Всякий, кто упадет (стих 18; см. Мф. 21:44).

Ибо поняли (стих 19). Кто? Народ или иерархи? Согласно евангелисту Луке, скорее, народ, который понял, что притча сказана об иерархах (ср. стихи 16–17). Евангелист как бы хочет сказать, что народ, понявший притчу, указывавшую на замыслы иерархов против Христа, был уже настороже, и этого-то боялись иерархи, почему и не посмели наложить на Христа руки.

20. И, наблюдая за Ним, подослали лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы Его в каком-либо слове, чтобы предать Его начальству и власти правителя.

21. И они спросили Его: Учитель! мы знаем, что Ты правдиво говоришь и учишь и не смотришь на лице, но истинно пути Божию учишь;

22. позволительно ли нам давать подать кесарю, или нет?

23. Он же, уразумев лукавство их, сказал им: что вы Меня искушаете?

24. Покажите Мне динарий: чье на нем изображение и надпись? Они отвечали: кесаревы.

25. Он сказал им: итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу.

26. И не могли уловить Его в слове перед народом, и, удивившись ответу Его, замолчали.

Разговор Христа с «лукавыми людьми» о дани кесарю евангелист Лука излагает согласно с евангелистом Марком (Мк. 12:13–17; ср. Мф. 22:15–22).

Наблюдая за Ним... (стих 20). Иерархи все-таки не оставили своих замыслов и, постоянно подстерегая каждое дело и слово Христа, подослали к Нему лукавых, т.е. подговоренных (ἐγκοινοῦς) ими людей, которые, притворяясь благочестивыми, т.е. делая вид, что они действуют по собственной религиозной потребности, поймали бы Христа на каком-нибудь неосторожном слове. Впрочем, этот перевод русского текста Евангелия не вполне отвечает греческому; правильнее: «послали наученных людей, притворяющихся благочестивыми, чтобы уловить Его...» Они хотели предать Христа начальству и, именно (ка... — изъяснительный союз), власти прокуратора.

Не смотришь на лице (стих 21), т.е. не принадлежишь к какой-либо партии, рассуждаешь беспристрастно (ср. Гал. 2:6).

Подать (стих 22) — налог поголовный и поземельный (φόρον, в отличие от τέλος — пошлина или косвенный налог).

27. Тогда пришли некоторые из саддукеев, отвергающих воскресение, и спросили Его:

28. Учитель! Моисей написал нам, что если у кого умрет брат, имевший жену, и умрет бездетным, то брат его должен взять его жену и восставить семя брату своему.

29. Было семь братьев, первый, взяв жену, умер бездетным;

30. взял ту жену второй, и тот умер бездетным;

31. взял ее третий; также и все семеро, и умерли, не оставив детей;

32. после всех умерла и жена;

33. итак, в воскресение которого из них будет она женою, ибо семеро имели ее женою?

34. Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж;

35. а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят,

36. и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божию, будучи сынами воскресения.

37. А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова.

38. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы.

Ответ на вопрос саддукеев евангелист Лука передает согласно с Марком (Мк. 12:18–27; ср. Мф. 22:23–33).

Пришли некоторые из саддукеев, отвергающих воскресение (стих 27) — правильное: «отвергающие воскресение» (это определение к слову «некоторые»). Отсюда видно, что только некоторые саддукеи отвергали воскресение мертвых.

Чада века сего (стих 34), т.е. люди домессианского периода.

И умереть уже не могут (стих 36) — правильное: «ибо также они умереть более уже не могут» (οὐδέ γάρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται). Бессмертием воскресших, их неумиранием, исключается брак между ними (но не различие полов), так как брак необходим только там, где существует смерть (блж. Феофилакт).

Ибо они равны Ангелам. Это основание, почему они не будут умирать. Не будут умирать они в силу изменения, которому подвергнется их природа, ибо равенство или сходство с Ангелами состоит в высшей, переставшей быть грубою, плотскою, телесности. Эта телесность не будет подчиняться смерти.

И суть сыны Божию, будучи сынами воскресения. Здесь другое основание бессмертия будущей жизни. Люди станут сынами Божиими — не только в нравственном смысле, как любимы Богом дети, а в высшем, метафизическом, — будут иметь в себе высшую божественную жизнь, божественную славу (Рим. 8:17), которая (жизнь) вечна по своей природе.

Будучи сынами воскресения, т.е. через воскресение восстав к новой жизни.

Моисей показал при купине (стих 37). Слово «показал» (ἐμῆνυσεν, у епископа Михаила ошибочно прочитанное как ἐμῆνευσεν — истолковал) обозначает возвешение сокрытого (Ин. 11:57; Деян. 23:30). Господь упоминает о Моисее прежде всего потому, что на Моисея ссылались Его совопросники (стих 28).

Ибо у Него все живы (стих 38), т.е. все — которых Он Бог — Ему живы. Если они и умершие, то для людей, по отношению к людям, но не в отношении к Богу. Таким образом, будущее воскресение умерших является естественным и необходимым завершением того жизненного состояния, в котором находятся умершие до страшного суда.

39. На это некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал.

40. И уже не смели спрашивать Его ни о чем. Он же сказал им:

41. как говорят, что Христос есть Сын Давидов,

42. а сам Давид говорит в книге псалмов: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня,

43. доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?

44. Итак, Давид Господом называет Его; как же Он Сын ему?

45. И когда слушал весь народ, Он сказал ученикам Своим:

46. остерегайтесь книжников, которые любят ходить в длинных одеждах и любят приветствия в народных собраниях, председания в синагогах и предвозлежания на пиришествах,

47. которые поедают дома вдов и лицемерно долго молятся; они примут тем большее осуждение.

Некоторые из книжников (стих 39). Согласно евангелисту Марку, это сказал один книжник, ведший со Христом разговор о наибольшей заповеди (Мк. 12:32). Так как евангелист Лука этот разговор уже привел выше (Лк. 10:25 и сл.), то здесь он его опускает, а упоминает только о результате этого разговора — об отзыве книжника или «некоторых книжников», как он выразился.

И уже не смели спрашивать Его ни о чем (стих 40). Здесь также евангелист Лука повторяет сообщение Марка (Мк. 12:34).

Как говорят... (стихи 41–44). См. Мк. 12:35–37.

И когда слушал весь народ... (стихи 45–47). См. Мк 12:38–40. Различие между Марком и Лукой здесь состоит в том, что, согласно первому, предостережение Господом высказано пред множеством народа и для народа, а согласно Луке — обращено было к ученикам Христовым. Примирить это различие можно так: Господь говорил в настоящем случае вслух всего народа (Марк), но обращался прямо к ученикам Своим (Лука).

ГЛАВА 21

1–4. Две лепты вдовы.

— 5–38. Пророчество о разрушении Иерусалима и о втором пришествии Христа.

1. Взглянув же, Он увидел богатых, клавших дары свои в сокроуищницу;

2. увидел также и бедную вдову, положившую туда две лепты,

3. и сказал: истинно говорю вам, что эта бедная вдова больше всех положила;

4. ибо все те от избытка своего положили в дар Богу, а она от скудости своей положила все пропитание свое, какое имела.

Повествование о вдове, положившей в храмовую сокроуищницу две лепты, представляет собою почти точное повторение рассказа евангелиста Марка (Мк. 12:41–44).

Взглянув же. До сих пор Господь вел беседу со Своими учениками. Теперь Он осматривает народ, входивший в храм, и видит вдову.

В дар (стих 4) точнее: «в дары» (εἰς τὰ δῶρα), т.е. богатые прибавили от себя к дарам, находившимся в сокроуищнице.

5. И когда некоторые говорили о храме, что он украшен дорогими камнями и вкладами, Он сказал:

6. придут дни, в которые из того, что вы здесь видите, не останется камня на камне; все будет разрушено.

7. И спросили Его: Учитель! когда же это будет? и какой признак, когда это должно произойти?

Вступление в речь о гибели Иерусалима и о конце мира изложено по Евангелию Марка с сокращениями (Мк. 13:1–4).

Некоторые. Это были, по всей вероятности, ученики Христа (ср. стих 7 и Мк. 13:1).

Дорогими камнями (ср. Мк. 13:1).

Вкладами (ἀναθήμασι). Это разные приношения храму, сделанные по известным случаям, например, золотая виноградная лоза, подаренная Иродом великим (Иосиф Флавий. «Иудейская война», VI, 5, 2).

Когда же это будет? По-видимому, спрашивающие имеют в виду только разрушение Иерусалима, но так как этот факт в их представлении был тесно связан с гибелью мира, то они ничего и не спрашивают о последней (см. Мк. 13:4).

8. Он сказал: берегитесь, чтобы вас не ввели в заблуждение, ибо многие придут под именем Моим, говоря, что это Я; и это время близко: не ходите вслед их.

9. Когда же услышите о войнах и смятениях, не ужасайтесь, ибо этому надлежит быть прежде; но не тотчас конец.

10. Тогда сказал им: восстанет народ на народ, и царство на царство;

11. будут большие землетрясения по местам, и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба.

Господь говорит здесь о предвестиях наступления мессианского времени, времени открытия славного Царства Мессии.

Тогда сказал им (стих 10), т.е. после предварительного увещания начал изображать предстоящие бедствия.

По местам, т.е. то там, то в другом месте.

С неба. Это определение относится к обоим предыдущим выражениям «явления» и «знамения». Подробнее об этом сказано в комментариях к Мк. 13:6–8; Мф. 24:4–7.

12. Прежде же всего того возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое;

13. будет же это вам для свидетельства.

14. Итак положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать,

15. ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам.

16. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями, и некоторых из вас умертвят;

17. и будете ненавидимы всеми за имя Мое,

18. но и волос с головы вашей не пропадет, —

19. терпением вашим спасайте души ваши.

О бедствиях, которые перед наступлением этого времени постигнут учеников Христа, евангелист Лука говорит, в общем, согласно с Марком (Мк. 13:9–13).

Прежде же всего того (стих 12), т.е. эти бедствия постигнут вас еще до разрушения Иерусалима.

Будет же это вам для свидетельства (стих 13), т.е. вы этим сможете проявить свою верность Мне.

Уста (стих 15), т.е. способность говорить красноречиво и убедительно. Это получили апостолы в ниспослании им Святого Духа (см. Деян. 6:10).

Но и волос с головы вашей не пропадет (стих 18). По обычному толкованию (см., например, Толковое Евангелие еп. Михаила), здесь речь идет о том, что Бог будет охранять учеников, оберегать их жизнь, необходимую для евангельской проповеди. Но такому объяснению не соответствует выражение 16-го стиха: *некоторых из вас умертвят*. Вероятнее то мнение, что здесь речь идет о сохранении учеников в духовном отношении: «ничто из вышесказанного не послужит к ущербу вам в деле вашего спасения». К этому толкованию подходит и смысл 19-го стиха, где речь идет, несомненно, о том, что через терпение в страданиях ученики Христовы сохранят себя для вечной истинной жизни (Мк. 13:13). Наконец, можно бы понимать это место и так, что если апостолы и будут терпеть несчастья, мучения, то только там, где на это будет соизволение Божие (ср. Мф. 10:30).

20. Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его:

21. тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него,

22. потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное.

23. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей:

24. и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников.

О разрушении Иерусалима евангелист Лука говорит, в общем, согласно с Марком (Мк. 13:14 и сл.), но есть здесь и некоторые особенности.

Иерусалим, окруженный войсками (стих 20). Некоторые (у нас — еп. Михаил) полагают, что евангелист Лука здесь объясняет, что такое *мерзость запустения*, о которой говорит Марк (и Матфей). Но такое толкование ни на чем не основано. Окружение города войсками не есть еще «запустение» его...

Находящиеся в Иудее (стих 21). Это относится к ученикам Христовым, как видно из 20 стиха (*увидите — знайте*). Возможность бежать из города, следовательно, еще представится, несмотря на то что город будет окружен (стих 20).

Да исполнится все написанное (стих 22). Тут подразумеваются многочисленные пророчества о гибели Иерусалима, в том числе и пророчество Даниила о 70 седминах (Дан. 9: 26–27).

От острия меча (стих 24) — точнее: «от уст меча» (ὀδὸν τοῦ μαχαίρας). Меч изображен как кусающий зверь (ср. Быт. 34:26; Втор. 13:15). Согласно Иосифу Флавию, при осаде и взятии Иерусалима погибло около миллиона иудеев.

Отведутся в плен. В плен было уведено — большей частью в Египет и другие провинции — 97 тысяч.

Иерусалим будет попираем язычниками. Город здесь изображается как личность, с которой язычники будут обходиться с крайним презрением (ср. Ис. 10:6; Откр. 11:2).

Доколе не окончатся времена язычников, т.е. до тех пор, пока не пройдет период времени, назначенный язычникам для совершения приговора Божия о народе иудейском (св. Иоанн Златоуст). Окончиться эти *времена* (καιροί) должны ко второму пришествию Христа (ср. стихи 25–27), которое должно наступить еще при жизни слушателей этой речи (стих 28: *поднимите головы...*). Поэтому здесь не может быть речи о долгих сроках и, следовательно, тут нет пророчества о падении язычества при Константине Великом и тем более об обращении «полного числа язычников» (Рим. 11: 25) ко Христу. Понятно, что под пришествием Христа здесь нужно будет понимать не пришествие Его перед

концом мира, а пришествие Его в Святом Духе или же считать речь о втором пришествии сказанной в духе ветхозаветных пророчеств (см. комментарии к Мф. 24).

25. И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится;

26. люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются,

27. и тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою.

28. Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше.

29. И сказал им притчу: посмотрите на смоковницу и на все деревья:

30. когда они уже распускаются, то, видя это, знаете сами, что уже близко лето.

31. Так, и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие.

32. Истинно говорю вам: не преидет род сей, как все это будет;

33. небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

Второе пришествие будет предварено особыми знамениями, о которых евангелист Лука говорит, более приближаясь к Евангелию Марка (см. Мк. 13:24–31).

Знамения в солнце (стих 25; см. Мк 13:24).

Уныние народов и недоумение — точнее: скорбь народов в безнадежном состоянии духа пред шумом моря и волн (шум моря и возмущение его — это именно и есть то, перед чем люди будут стоять в безнадежном состоянии духа, συνοχή ἐθνῶν ἐν ἁπλότητι).

Издыхать от страха (стих 26). Так как изображение идет все более и более сильным темпом, то здесь нужно видеть не простое бессилие, а прямо испускание последнего дыхания людьми.

Ибо силы небесные поколеблются. В этом и будет причина необычайного шума моря и других смятений в мире.

Избавление ваше (стих 28) — то же, что «отмщение за избранных» (Лк. 18:7). Начнется суд над злодеями и прославление страдальцев за имя Христа.

34. Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно,

35. ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному;

36. итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого.

Увещательный характер в заключение этой речи можно наблюдать и у

Матфея, и у Марка, но у Марка и Матфея это увещание гораздо проще и короче (ср. Мк. 13:33 и сл.; Мф. 24:42).

«Объядение» — точнее: «похмелье», как результат вчерашнего опьянения (κραλλάη) в отличие от пьянства (μέθη).

День тот, т.е. день второго пришествия и суда.

Не постиг вас. День этот олицетворяется как схватывающий людей неожиданно.

Как сеть — сеть, которую набрасывают на животных или птиц охотники (ср. Ис. 24:17).

На всякое время. Это выражение правильнее относить к слову «*молитесь*» (δεόμενοι), потому что о всегдашней молитве Господь говорил и выше (Лк. 18:1–7).

Да сподобитесь — это цель и вместе содержание молитвы. Согласно лучшим кодексам здесь читается: чтобы вам иметь силу, быть в состоянии (κατισχύσατε, а не καταξιώθητε).

Избежать всех... Т.е. счастливо миновать все опасности, какие вам будут предстоять, и спасти свою жизнь, т.е. свое положение избранных Божиих (ср. стих 19 и Лк. 18:7).

Предстать пред Сына Человеческого (см. Мк. 13:27). Избранные будут поставлены (σταθῆναι) пред Христом Ангелами и составят вокруг Него избранную свиту (ср. 1 Фес. 4:17). О суде над этими избранными Божиими здесь речи нет.

37. Днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою.

38. И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его.

Здесь дается общее обозрение деятельности Христа в последнее время Его жизни. Господь продолжал днем, не боясь врагов, выступать в храме как учитель, а на ночь удалялся на гору Елеон (ср. Мк. 11:19).

ГЛАВА 22

1–13. Иуда у первосвященников и книжников. Приготовление пасхальной вечери.

— *14–23. Установление Евхаристии и предсказание Христа об измене Иуды.* — *24–30. Спор о первенстве.*

— *31–34. Предсказание об отречении апостола Петра.*

— *35–38. Слово о мече.*

— *39–53. Молитва на горе Елеон и взятие Христа воинами.*

— *54–71. Отречение апостола Петра и осуждение Христа.*

1. Приближался праздник опресноков, называемый Пасхою,

2. и искали первосвященники и книжники, как бы погубить Его, потому что боялись народа.

3. Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искаротом, одного из числа двенадцати,

4. и он пошел, и говорил с первосвященниками и начальниками, как Его предать им.

5. Они обрадовались и согласились дать ему денег;

6. и он обещал, и искал удобного времени, чтобы предать Его им не при народе.

7. Настал же день опресноков, в который надлежало заколать пасхального агнца,

8. и послал Иисус Петра и Иоанна, сказав: пойдите, приготовьте нам есть пасху.

9. Они же сказали Ему: где велишь нам приготовить?

10. Он сказал им: вот, при входе вашем в город, встретится с вами человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним в дом, в который войдет он,

11. и скажите хозяину дома: Учитель говорит тебе: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими?

12. И он покажет вам горницу большую устланную; там приготовьте.

13. Они пошли, и нашли, как сказал им, и приготовили пасху.

О путешествии Иуды к первосвященникам и книжникам евангелист Лука говорит согласно с Марком, опуская только историю помазания (Мк. 14:1–16; ср. Мф. 26:1–16).

Праздник опресноков, называемый Пасхою (стих 1). Евангелист Лука отождествляет оба названия, потому что в самом деле опресноки полагались вкушать уже в день Пасхи.

Боялись народа (стих 2; см. Лк. 19:48; 21:38).

Вошел же сатана в Иуду (стих 3). Трудно сказать, что здесь подразумевает евангелист: действительное ли вхождение сатаны или же только влияние его на душу Иуды. За первое предположение говорит то обстоятельство,

что словом «входить» (εἰσερχεσθαι) у Луки обозначается вхождение бесов в тела (Лк. 8:30, 32 и сл.; 11:26), а за второе — то соображение, что Иуда ничем не показал того, что он одержим сатаной (ср. Ин. 13:27).

С начальниками (стих 4; στρατηγούς), т.е. с начальником левитской храмовой стражи и подчиненными ему стражами-левитами (начальником, или стратегом, назывался, собственно, только глава этих стражей; см. Деян. 4:1; 5:26).

День опресноков (стих 7). Здесь евангелист называет днем опресноков один день Пасхи. Раньше же (стих 1) он подразумевал приближение всего праздничного времени, почему и употребил там выражение «праздник опресноков», означающее все восемь праздничных дней с 14 по 21 нисана.

И послал Иисус... (стих 8 и сл.). Согласно Евангелию от Луки, Господь Сам посылает учеников приготовить пасху, тогда как по Матфею и Марку ученики предложили Ему вопрос, где приготовить пасху. Различие несущественное.

14. И когда настал час, Он возлег, и двенадцать Апостолов с Ним,

15. и сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания,

16. ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием.

17. И, взяв чашу и благодарив, сказал: примите ее и разделите между собою,

18. ибо сказываю вам, что не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие.

19. И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание.

20. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается.

В повествовании об установлении Таинства Евхаристии евангелист Лука отличается от первых двух евангелистов преимущественно со стороны размещения отдельных моментов этого события и в некоторых подробностях повествования. Можно сказать поэтому, что он в этом случае руководствовался не Евангелием Марка, как обычно, и не Евангелием Матфея, а каким-то своим источником.

Возлег (стих 14; см. Мф. 26:20).

Очень желал Я... (стих 15). Господь имел такое желание вкусить эту пасху со Своими учениками потому, что она была последней перед страданиями и смертью Христа, и, кроме того, потому, что на ней должно было совершиться установление Таинства Евхаристии.

Пока она не совершится в Царствии Божием (стих 16). Выражение очень трудное для понимания и различно объясняемое толкователями. Лучше всего видеть здесь указание на то, что в Царствии Божием начнется теснейшее и совершеннейшее общение с

Богом, которое, так сказать, предначинательно совершалось во вкушении пасхального агнца. Идея искупления, содержащаяся в праздновании Пасхи, найдет себе окончательное осуществление только в Царстве Божием, где вместе со Христом будут и апостолы (ср. Мф. 13:11; Лк. 22:30; 14:15).

И, взяв чашу (стих 17). Точнее: «приняв» (δεξάμενος, а на λαβὼν, как в стихе 19). Это была чаша с вином, обычно выпивавшаяся присутствовавшими при совершении пасхальной вечери.

Не буду пить от плода... (стих 18) Это, согласно Марку, сказано после чаши Евхаристической (Мк. 14:25). Точно так же утверждает и евангелист Матфей (Мф. 26:29). Господь таким же образом, по сообщению Луки, устраняет от Себя чашу, не выпив из нее (*разделите между собою*). Так как это было нарушением предания — отец семейства или хозяин вечери обязан был и сам испить вина из пасхальной чаши, — то этот отказ Христа должен был произвести сильное впечатление на апостолов, и они сразу должны были воспрянуть духом в ожидании, что будет делать Христос далее. А далее и последовало установление Таинства Евхаристии.

И, взяв хлеб (стих 19; см. Мф. 26:26). Более близок здесь евангелист Лука к апостолу Павлу, также повествующему об установлении Евхаристии (1 Кор. 11:24 и сл.). Так отсюда взято выражение «*благодарив*» εὐχαριστήσας) и прибавление к выражению «*Тело Мое*», хотя и с некоторым изменением (*которое*

за вас предается, а у Павла — за вас *ломимое*), а также слова: *сие творите в Мое воспоминание*. Впрочем, последние слова евангелист Лука почему-то пропускает при упоминании о «чаше после вечери», тогда как у апостола Павла они повторяются.

Которое за вас предается, т.е. которое отдается для того, чтобы могло совершиться ваше искупление (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδομενον). Ср. Мф. 20:28. Так как Господь здесь употребляет причастие настоящего времени (διδόμενον — *предается*; правильнее — «*предаваемое*»), то из этого можно заключать, что Евхаристия, совершенная Христом, имела жертвенный характер, что уже тут, на вечери, совершалась великая и таинственная жертва предания Самого Себя Христом на смерть.

Сие творите... Что именно? Некоторые толкователи (например, Б. Вейс) понимают это повеление в том смысле, что Господь устанавливает здесь преломление хлеба и разделение его присутствующим на вечери, а может быть, и произнесение слов «*сие есть Тело Мое...*», которыми определяется символический характер действия. Таким образом, речи о «приобщении» здесь будто бы нет, и это тем более нужно признать, что евангелист Лука выпускает слова, имеющиеся у Марка (*приимите*) и у Матфея (*ядите...*). Но Кейль против такого узкого понимания справедливо возражает, что в таком случае остается совершенно непонятным: что же было делать апостолам с разломленным хлебом? Оставить его на столе или унести с собою

домой? Нет, очевидно, Господь имеет здесь в виду главным образом «приобщение» Его Телом... Евангелист же Лука мог пропустить слова «*приимите, ядите*», которые приведены и у апостола Павла, просто ввиду их общеизвестности и для соблюдения краткости, тем более что мысль, ими выражаемая, отчасти заключена уже в словах «*которое за вас предается*».

В Мое воспоминание, т.е. для того, чтобы вспоминать обо Мне. В этих словах находится указание на то, что Евхаристия в каждом отдельном случае ее совершения есть действительная жертва Христова, приносимая за всех людей. Видеть здесь намек только на символический характер Евхаристии (как утверждает, например, тот же Б. Вейс) — совершенно неосновательно и явно противоречит пониманию апостола Павла (1 Кор. 11:27; ср. 10:16).

Также и чашу после вечери (стих 20), т.е. так же, как поступил с хлебом: взяв чашу и благодарив, подал им (см. стих 19). Эти слова евангелист Лука заимствует у апостола Павла буквально (до слов «*сие творите*» — 1 Кор. 11:25), он даже сохранил выражение: *после вечери*, хотя, по его изображению, вечеря еще продолжалась и после этой «чаши». Впрочем, можно понимать и так, что Евхаристическая чаша по Евангелию Луки была уже четвертой чашей и заключила собой пасхальную вечерю (ср. комментарии к Мф. 26:27–29). Прочее, что было, согласно Евангелию Луки, на вечери, уже не относилось собственно к ней.

Сия чаша есть Новый Завет, т.е. эта чаша есть Новый Завет через Мою Кровь, которая содержится в чаше и которая проливается для спасения вас. И здесь западные толкователи видят только символ Крови Христовой, а не действительную Кровь, но против такого понимания говорит то же Послание к Коринфянам (см. выше) и предание Православной Церкви, всегда утверждавшее, что в Таинстве Евхаристии преподаются истинное Тело и истинная Кровь Христа.

Новый Завет, т.е. противоположный Ветхому, Моисееву, Завет благодати и прощения (Рим. 11:27), которые приобретены для людей через смерть Христа.

Которая за вас проливается. По-гречески это выражено в форме причастия (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) и должно быть переведено: «за вас проливаемая». Но к чему относится это определение? К слову «чаша» или к слову «в Крови» («кровь» по-гречески αἷμα — существительное среднего рода, как и слово «чаша» — ποτήριον)? Одни толкователи понимают так, что здесь дано определение к слову «чаша» (например, Евфимий Зигавин). Подобно тому как во время принесения жертвы в ветхозаветном богослужении из чаши возливалось на жертву вино, так и здесь Христос говорит о Своей Крови, которую Он под видом вина выливает на жертвенник. Но такое толкование представляется слишком искусственным и умаляет достоинство «чаши»: ведь вино возливалось на алтарь уже в качестве дополнения

к жертве, а Господь здесь очевидно придает вину или, иначе, Своей Крови такое же значение, как и Телу Своему, предполагаемому под видом хлеба. Поэтому более правильным представляется толкование, соединяющее это определение с выражением «*в Моей Крови*». Если это определение грамматически и не согласовано с определяемым (нужно бы сказать: «*в Крови Моей, проливаемой*» — дательный, а не именительный падеж), но такое несогласование иногда встречается в новозаветных книгах (ср. Иак. 3:8; Откр. 3:12; 8:8; Мк. 12:40) и допущено евангелистом Лукой может быть не случайно, а для того, чтобы выдвинуть на вид этот момент — «*проливание (Крови) за вас*». Конечно, Кровь пролита не за одних апостолов, а за всех людей.

21. И вот, рука предающего Меня со Мною за столом;

22. Впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению, но горе тому человеку, которым Он предается.

23. И они начали спрашивать друг друга, кто бы из них был, который это сделает.

Евангелист Лука, согласно с евангелистом Иоанном (Ин. 13), ясно говорит, что открытие предателя и, следовательно, его удаление с Тайной Вечери последовало уже после установления Таинства Евхаристии. Господь таким образом употребил последнее средство для того, чтобы возратить к Себе изменника-ученика, именно, дал ему вкушать Тела и Крови Своей. Некоторые

толкователи отмечают это как противоречие Евангелия Луки Евангелиям Матфея и Марка, согласно которым открытие предателя последовало до установления Таинства Евхаристии (Мф. 26:21–25; Мк. 14:21). Но если и есть здесь противоречие, то, во-первых, оно могло произойти оттого, что евангелист Лука нашел нужным сначала рассказать о самом важном, что произошло на вечере, — об установлении Евхаристии, а потом уже передать об открытии предателя и о споре учеников между собою, и затем — и это нам представляется особенно важным — об удалении предателя с вечери не говорит ни один из всех трех синоптиков, и в этом пункте противоречия между ними нет, можно даже сказать, что и первые два евангелиста говорят только об открытии предателя Иоанну и, может быть, Петру, а это ведь не препятствовало Иуде продолжать сидеть за трапезой и дальше, что и изображает евангелист Лука...

И вот (πλὴν ἰδοὺ) — это обычный в Евангелии Луки переход к новой мысли (ср. Лк. 6:35): от значения Своей смерти Христос переходит мыслью к тому, как эта смерть наступит для Него, через кого Он ее примет.

Рука... за столом — точнее: «на столе» (ἐπὶ τῆς τραπέζης). Иуда, следовательно, протягивал по столу свою руку, чтобы принять чашу.

Предающего. Здесь есть некоторое соответствие с выражением 19-го стиха. «Предаваемое» (Тело). Тело *предается*, — а вот и «предающий» его.

Впрочем. В древнейших кодексах здесь вместо союза «и» (καὶ) стоит союз «потому что» (ὅτι). Если принять такое чтение, то в первых словах 22-го стиха нужно видеть указание на то, что предание Господа Иудой не есть что-то неожиданное, а согласно с определением Божиим.

Но горе... Тем не менее оно остается свободным поступком предателя, за который этот последний будет наказан.

Спрашивать — точнее: обсуждать, спорить (συζητεῖν). Им хотелось доказать друг другу, что никто из них на такое гнусное дело не пойдет.

24. Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим.

О споре учеников за первенство свидетельствует только евангелист Лука. По изъяснению блаженного Феофилакта, апостолы перешли к спору о первенстве вполне естественно, начав с обсуждения вопроса, кто может явиться предателем Господа. Конечно, апостолы спорили о первенстве в Царстве Небесном (см. Мф. 18:1). Впрочем, некоторые толкователи утверждают, что это был спор о том, кому сидеть ближе к Христу за вечерею, и что сам спор происходил перед тем, как садились за стол. Подробнее об этом см. комментарии к Ин. 13.

25. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются,

26. а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий.

Господь говорит, что и самого спора о первенстве между апостолами не должно бы подниматься. Искать возвышения над другими свойственно царям-язычникам, а апостолы должны стараться только о том, чтобы услужить друг другу (ср. Мф. 20:25 и сл.).

Владеющие ими (οἱ ἐξουσιάζοντες) — это не цари, а особые поставленные царями правители.

Благоделителями (εὐεργέται). Евергетами, как известно, назывались египетские цари ближайшей ко времени Христа эпохи. Этим титулом отмечались особые заслуги этих правителей перед государством.

Кто из вас больше — не «кто хочет быть большим», а «кто на самом деле больший».

Как меньший — не в смысле «ничтожный», а как «более юный по возрасту» (ὁ νεώτερος), юноша всегда обязан услужить старшим (ср. Деян. 5:6, 10).

27. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий.

Господь в пример самоуничижения указывает на Самого Себя, имея, вероятно, при этом в виду совершенное Им пред тем омовение ног ученикам (Ин. 13).

Я посреди вас, т.е. Я не отделяюсь от вас, не ставлю Себя на пьедестал (ср. Мк. 10:45).

Как служащий, т.е. как обыкновенный раб, служащий за столом. Конечно, это выражение только символ самоуничижения Христа в отношении к людям.

28. Но вы пребыли со Мною в напастях Моих,

Впрочем, Господь не отрицает, что апостолы имеют действительные заслуги, которыми они стоят выше других людей. Но эти заслуги их состоят только в том, что они переносили вместе со Христом различные испытания, которым Он подвергался во время Своего смиренного служения человечеству (ср. Евр. 2:18; 4:15).

29. и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство,

И Я завещаваю... Т.е. и Я, со Своей стороны, в награду за вашу верность завещаю или назначаю вам (ср. 2 Пар. 7:18; Быт. 15:18) Царство или господство, владычествование (βασιλείαν без всякого определения), как и Мне Отец Мой предназначил господство. Конечно, то и другое — и владычество Христа и владычество апостолов — будут иметь место в Мессианском Царстве (ср. 1 Кор. 4:8; 2 Тим. 2:12).

30. да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых.

Да ядите и пиете... Это цель, с какой дает апостолам Христос их владычественные права. Они должны вкушать на трапезе Христовой, как

здесь вкушали с Ним. Это указывает на теснейшее общение их со Христом в Мессианском Царстве (ср. Лк. 13:29; Мф. 8:11).

Сядете... (см. Мф. 19:28). Слово «двенадцать» здесь опущено по сравнению с содержащимся в Евангелии Матфея изречением, потому что тут уже Христос мыслит не 12, а 11 апостолов (без Иуды).

31. И сказал Господь: Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу,

Предсказание об отречении апостола Петра евангелист Лука излагает в оригинальной форме, не руководясь ни Евангелием Марка, ни Евангелием Матфея, и затем помещает его не на том месте, какое отведено ему в первых двух Евангелиях, т.е. относит не ко времени по выходе с вечери, а еще ко времени пребывания в горнице, где происходила вечеря. Думать (как еп. Михаил), что Господь не раз повторил изречение об отречении Петра, нет никаких оснований, и потому можно сказать, что евангелист Лука просто нашел нужным согласно плану, какой он имел в уме, поместить это предсказание раньше, чем первые два евангелиста.

Сатана просил... Подобно тому как диавол некогда искушал Иова (Иов. 1–2), он просил разрешения у Бога преследовать разными испытаниями и апостолов, чтобы поколебать их верность Христу. Действие сатаны в этом случае Христос уподобляет действию земледельца, который просеивает посред-

ством решета пшеницу, чтобы отделить ее от плевел.

32. но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих.

Господь особенно и прежде всего молился о Петре, чтобы не оскудела его вера, конечно, молился потому, что Петру, при его горячем, подвижном характере, более чем другим апостолам грозила опасность падения. При этом Господь объявляет Петру и утешение: он хотя на время и отступит от Христа, но потом обратится снова к Нему и станет даже утверждать в вере других братьев своих, т.е., вероятно, иудеев, а не апостолов, как толкуют преимущественно католические экзегеты, видящие здесь основание для католического учения о непогрешимости папства.

33. Он отвечал Ему: Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти.

См. Мф. 26:33, 35.

34. Но Он сказал: говорю тебе, Петр, не пропоет петух сего дня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня.

См. Мф. 26:34.

35. И сказал им: когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем.

Слово о «мече» (стих 36) находится только у одного евангелиста Луки.

Господь спрашивает об их первом путешествии, в которое Он послал их (Лк. 9:1–6). Вопрос Его сам собою предполагает отрицательный ответ со стороны апостолов.

36. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч;

Теперь наступает иное время. Нужно все иметь самим, нельзя рассчитывать на помощь со стороны мира.

А у кого нет. Чего? Естественнее всего прибавить: мешка с деньгами, или просто: денег. Такому человеку в новых обстоятельствах нужно непременно приобрести меч, и для этого, не имея денег, он должен продать свою верхнюю одежду. Словом о «мече» Господь хочет сказать не то, что ученики во время своих миссионерских путешествий должны будут прибегать к защите себя оружием, т.к. Господь неоднократно внушал им, что Сам Бог их будет, когда нужно, защищать (ср. Лк. 21:18 и др.). Нет, Господь хочет этим сказать, что отныне для Его учеников наступают времена крайне тяжелые, против них вооружится весь мир, и им нужно быть готовыми ко всему.

37. ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен. Ибо то, что о Мне, приходит к концу.

Почему ученики должны готовиться к преследованиям со стороны

мира? Потому, что их Господь и Учитель теперь должен быть «причтен к злодеям» (Ис. 53:12), т.е. претерпеть участь преступников. Последователи Его, понятно, также не могут ожидать для себя ничего хорошего (ср. Мф. 10:24 и сл.).

Должно — указание на Божие предопределение (ср. Мф. 26:54).

Ибо то, что о Мне, приходит к концу, т.е. Мое дело кончено, судьба Моя скоро совершится, хотя ученики все еще на верят этому.

38. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно.

Ученики не поняли слова о «мече» и думают, что Христос действительно советует им запастись мечами ввиду угрожающей опасности. У них уже было два меча, которыми они запаслись, вероятно, во время путешествия в Иерусалим, так как им приходилось идти небезопасными местами. Господь, видя, что они Его совершенно не понимают, с грустью говорит «довольно», т.е. прекратим об этом разговор!

39. И, выйдя, пошел по обыкновению на гору Елеонскую, за Ним последовали и ученики Его.

В описании пребывания Христа в Гефсимании евангелист Лука значительно разнится от Марка (Мк. 14:32–42) и Матфея (Мф. 26:36–46), нужно думать, что он здесь следовал неизвестному нам источнику.

Пошел по обыкновению (см. Мф. 26:32). Об «обыкновении» Господа

проводить ночи на горе Елеон см. Лк. 21:37.

40. Придя же на место, сказал им: молитесь, чтобы не впасть в искушение.

Евангелист Лука пропускает здесь рассказ о выделении троих довереннейших учеников Христа, которых Он, согласно первым двум Евангелиям, взял с Собой, и замечание Христа, данное этим ученикам (Мк. 14:38), он относит ко всем ученикам.

41. И Сам отошел от них на вержение камня, и, преклонив колени, молился,

Согласно евангелисту Луке, Господь отошел от учеников на недалекое расстояние (став там, где они остались, можно было до Него добросить камень). Поэтому ученикам было видно, как Христос молился и слышны были даже слова Его молитвы.

Отошел — правильное: был отвлечен от них в силу особого настроения Своего, которое побуждало Его находиться в это время в уединении (глагол *ἀπεσπάρθη* значит «насилованно был отделен»).

42. говоря: Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет.

Согласно первым двум евангелистам, Господь молился трижды. Евангелист Лука обобщает эти три молитвы в одну.

О, если бы Ты благоволил... В греческом тексте мы имеем неокончен-

ную мысль — одно только условие: «если хочешь пронести чашу эту мимо Меня...» (*εἰ βούλει*). Заключение или главного предложения нет. Некоторые толкователи добавляют здесь: «то пронеси!». Но лучше не прибавлять ничего, ясно, что моментально вспыхнувшее в душе Христа желание спасения сейчас, не успев оформиться, отступило назад пред новым более глубоким чувством преданности Отцу (ср. Лк. 19:42): *впрочем не Моя воля...*

43. Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его.

О явлении Ангела, укреплявшего Христа во время молитвы говорит один евангелист Лука¹⁶. Это было, несомненно, внешнее явление, как показывает прибавление: *с небес*. Ангел укреплял духовные силы Христа, о чем, конечно, и молился Отцу Своему Христос, потому что на самом деле душевные муки Его в эти часы были чрезвычайны¹⁷.

¹⁶ Некоторые критики евангельского текста считают стихи 43–44 вставкой, так как их не имеется во многих древних кодексах и, между прочим, в одной из древнейших рукописей — сирско-синаяском переводе Евангелия. Но о существовании этого места знает уже Иустин мученик и другие древние отцы Церкви. В 1901 г. знаменитый Гарнак, разбирая это место, высказался за подлинность этих стихов. Справки о подлинности этого места см. у Тишendorfа в 8-м изд. Нового Завета, с. 694–696.

¹⁷ На вопрос: чем укреплял Христа Ангел, Квандт отвечает: «Прежде всего, уже самим своим появлением. Для Спасителя чрезвычайно утешительно было увидеть около Себя вестника с неба в те минуты, когда ему грозили ►

44. И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю.

Благодаря этому подкреплению Христос в наступившей тяжелой душевной борьбе (ἁγωνία), молился еще горячее (ср. Евр. 5:7 и сл.).

И был пот Его, как капли крови, падающие на землю. Некоторые толкователи (из древних — блж. Феофилакт, Евфимий Зигавин, и большинство новых) относят это сравнение только к величине и густоте капель пота. Но такое явление едва ли заставило евангелиста Луку особенно упомянуть о нем: в этом еще нет ничего необычайного. Лучше толкуют те, которые видят здесь указание на действительное выделение с лица Христа капель крови. За правильность такого понимания говорит и греческое слово, переведенное по-русски выражением «*капли*» — ῥοῖραι. Оно означает не просто *капли* (по-гречески — σταγόν, στάλαγμα, но сгусток свернувшейся жидкости молока или чего другого, и особенно свернувшейся крови. Поэто-

му можно сказать, что душевное напряжение Христа, Его душевные страдания были так сильны, что с лица Его катились капли кровавого пота, такие темные и густые, что их можно было издали видеть при ярком сиянии луны, освещавшей лицо Христа.

45. Встав от молитвы, Он пришел к ученикам, и нашел их спящими от печали

46. и сказал им: что вы спите? встаньте и молитесь, чтобы не впасть в искушение.

Как евангелист Лука сократил рассказ первых двух евангелистов о молитве Христа, так естественно Он упоминает теперь о приходе Христа к спящим ученикам как о единократном, причем увещание, обращенное к ним Христом, представляет собой повторение содержащегося в 40-м стихе.

Спящими от печали. Бывает, что глубокая печаль ввергает человека в сон, это и отмечено у древних классических писателей. Все-таки, несмотря, так сказать, на то, что печаль несколько извиняла учеников, по представлению евангелиста Луки, однако и у него сохранены слова Христа: *вы спите?* Это слова, в которых нельзя не видеть некоторого упрека ученикам за то, что они поддались сну в такое тяжелое для их Учителя время. Ср. Мк. 14:37, где за это уже прямо высказан упрек Симону.

47. Когда Он еще говорил это, появился народ, а впереди его шел один из двенадцати, называемый Иуда, и он подошел к Иисусу,

силы ада. Так царь, изгнанный из своего царства, с отрадой смотрит на пришедшего к нему своего подданного. Затем, Ангел мог приводить Христу на память все пророчества Ветхого Завета, в которых указывалось на то, что Мессия должен пострадать, для того чтобы могла исполниться воля Божия о спасении человечества... Наконец, Ангел мог указывать Христу и на Его будущее вознесение, которое должно было иметь место на той же самой горе, где Христос в настоящий момент пребывал в состоянии крайнего душевного удручения...»

чтобы поцеловать Его. Ибо он такой им дал знак: Кого я поцелую, Тот и есть.

48. *Иисус же сказал ему: Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?*

49. *Бывшие же с Ним, видя, к чему идет дело, сказали Ему: Господи! не ударить ли нам мечом?*

50. *И один из них ударил раба первосвященникова, и отсекал ему правое ухо.*

51. *Тогда Иисус сказал: оставьте, довольно. И, коснувшись уха его, исцелил его.*

52. *Первосвященникам же и начальникам храма и старейшинам, собравшимся против Него, сказал Иисус: как будто на разбойника вышли вы с мечами и колющими, чтобы взять Меня?*

53. *Каждый день бывал Я с вами в храме, и вы не поднимали на Меня рук, но теперь ваше время и власть тьмы.*

История взятия Христа воинами в целом примыкает к повествованию об этом евангелиста Марка (Мк. 14:43–52; ср. Мф. 26:47–56).

Иуда! целованием ли... (стих 48) Этот вопрос по существу сходен с вопросом, сохранившимся в Евангелии Матфея (Мф. 26:50; евангелист Марк совсем опускает обращение Христа к Иуде). Господь указывает Иуде на то ужасное противоречие, какое заключается между его действием внешним — поцелуем, который должен свидетельствовать, кажется, о любви Иуды ко Христу, и внутренней целью прихода

Иуды — намерением предать своего Господа. При этом Господь называет Себя «Сыном Человеческим», т.е. Мессией, показывая этим Иуде крайнюю гнусность его поступка, так как, предавая Мессию, он этим самым идет против заветных чаяний своего народа.

Не ударить ли нам мечом? (стих 49). Этот вопрос сохранен только в Евангелии Луки. Точно так же только один евангелист Лука говорит и об исцелении уха у раба первосвященникова (стих 51). Это сообщение некоторыми критиками считается позднейшей вставкой на том основании, что, собственно говоря, не было времени для разговора Христа с учениками о том, нужно ли прибегнуть к самозащите, и для исцеления раба. Указывают также на то, что в некоторых древних кодексах Евангелия от Луки это место опущено (например, у Маркиона). Но против такого возражения можно указать на то, что, по свидетельству евангелиста Иоанна, взятие Христа воинами совершилось не сразу: воины были сильно испуганы заявлением Христа: *это Я* (Ин. 18:6), и, следовательно, могло найтись достаточно времени для упоминаемых в Евангелии от Луки обстоятельств, случившихся в это время. А что касается отсутствия этого места в некоторых древних кодексах, то это обстоятельство не имеет никакого значения ввиду того, что огромное количество древних кодексов включают в себя это место (см. Тишендорф, 8-е изд.).

Оставьте, довольно (стих 51). Этими словами Господь отвечает на во-

прос «бывших с Ним», т.е. учеников (стих 49), и выражает Свое нежелание, чтобы Его защищали оружием. То, что здесь действительно содержится ответ Господа на вопрос учеников, видно из греческого текста, где вместо «сказал» (стих 51) стоит «отвечая, сказал» (ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν).

Исцелил его, т.е. ухо, может быть, уже совсем отсеченное, будучи представлено на свое место, тотчас же приросло.

Первосвященникам же и начальникам храма и старейшинам (стих 52). О присутствии этих лиц говорит один евангелист Лука. Критика опять считает и эти слова неподлинными, так как будто бы неестественно было самим представителям иудейской иерархии идти с воинами для взятия преступника и так как в Евангелии Иоанна прямо сказано, что Иуда взял только слуг и воинов от первосвященников (Ин. 18:3), следовательно, сами первосвященники в Гефсиманию не ходили. Но все эти соображения не имеют силы. Первосвященники могли стоять сзади, скрываясь за воинами, чтобы в случае нужды ободрить их к действиям. По крайней мере, из дальнейших слов Христа (стих 53) ясно видно, что тут были не только слепые исполнители воли первосвященников, но и сами эти враги Христа.

Но теперь ваше время и власть тьмы (стих 53). Этими словами у евангелиста Луки заменены слова Христа, приводимые евангелистом Марком: *но да сбудутся Писания* (Мк. 14:49). Здесь Господь разъясняет, почему они

не брали прежде во время Его ежедневного пребывания в храме. Этот ночной час ваш как бы так говорит Христос этот час как нельзя лучше благоприятствует вашему намерению, которое боится дневного света, и власть, которой в настоящей час вы действуете, есть власть тьмы, т.е. только благодаря тьме вы осмелились на такой решительный шаг в отношении Меня. Видеть здесь указание на тьму духовную или на власть дьявола — нет оснований...

54. Взяв Его, повели и привели в дом первосвященника. Петр же следовал издали.

55. Когда они развели огонь среди двора и сели вместе, сел и Петр между ними.

56. Одна служанка, увидев его сидящего у огня и всмотревшись в него, сказала: и этот был с Ним.

57. Но он отрекся от Него, сказав женщине: я не знаю Его.

58. Вскоре потом другой, увидев его, сказал: и ты из них. Но Петр сказал этому человеку: нет!

59. Прошло с час времени, еще некто действительно говорил: точно и этот был с Ним, ибо он Галилеянин.

60. Но Петр сказал тому человеку: не знаю, что ты говоришь. И тотчас, когда еще говорил он, запел петух.

61. Тогда Господь, обратившись, взглянул на Петра, и Петр вспомнил слово Господа, как Он сказал ему: прежде нежели пропоет

петух, отречешься от Меня трижды.

62. И, выйдя вон, горько заплакал.

Об отречении апостола Петра евангелист Лука передает согласно с Марком (Мк. 14:54, 66–72; ср. Мф. 26:58, 69–75). Только евангелист Лука передает это как происходившее перед осуждением Христа на суде у первосвященника, тогда как согласно евангелисту Марку это случилось после осуждения. Вероятнее кажется здесь сообщение Луки. Вероятно, что сначала последовало отречение Петра, а потом уже осуждение Христа, так как едва ли такое осуждение могло быть произнесено ранее утра: членам Синедриона нужно было некоторое время для того, чтобы собраться в достаточном числе и чтобы как следует обсудить такое важное дело.

Тогда Господь, обратившись, взглянул на Петра (стих 61). Согласно Евангелию от Луки, Господь находился на дворе первосвященника вместе с Петром, Он ожидал, когда Его поведут в синедрион. Он, по-видимому, сидел спиной к тому месту, где находился Петр, но, конечно, слышал разговор Петра со слугами, и, после того, как пропел петух, Он обратил Свой грустный взор на Петра.

И этот был с Ним (стих 56). У евангелиста Марка сказано: *и ты был с Иисусом Назарянином* (Мк. 14:67). Различие только в употреблении лица: здесь у Луки — третье лицо, а у Марка — второе. Наоборот, второе обращение (стих 58) евангелист Лука пе-

редает как прямое, а Марк (Мк. 14:69) — как косвенное, причем различно обозначены у обоих евангелистов и спрашивавшие лица: у Луки — мужчина, у Марка — женщина.

63. Люди, державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его;

64. и, закрыв Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: пророки, кто ударил Тебя?

65. И много иных хулений производили против Него.

Посмеяние над Христом, согласно Марку, совершалось на суде у первосвященника после произнесения приговора, а здесь оно изображено как дело стражей, которые издевались над Христом, чтобы чем-нибудь занять свое время (ср. Мк. 14:65), и происходило еще на дворе. По всей вероятности, евангелисты Марк и Матфей (Мф. 26:67) говорят о том поругании над Христом, которое действительно имело место уже после произнесения приговора, а евангелист Лука — о предварительном, бывшем на дворе.

66. И как настал день, собрались старейшины народа, первосвященники и книжники, и ввели Его в свой синедрион

Согласно Евангелию от Луки, только после наступления утра собирается синедрион, туда приводят и Христа. Где синедрион собрался — евангелист Лука не говорит.

Старейшины народа (τὸ πρεσβυτέριον), *первосвященники и книжники* — это три составные части сине-

дриона, представляемые, впрочем, как одно целое (артиклъ, поставленный при слове πρεσβυτέριον, относится и к обоим следующим существительным, объединяя их в одно целое). Обстоятельство, что это — существительные различных родов и поставлены в разных числах, не служит препятствием для такого объединения ввиду имеющихся у классических писателей параллелей.

Ввели — правильное: «возвели» (ἀνέγαγον). Синедрион, очевидно, собрался в помещении, которое находилось на втором этаже.

67. и сказали: Ты ли Христос? скажи нам. Он сказал им: если скажу вам, вы не поверите;

68. если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне и не отпустите Меня;

69. отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией.

70. И сказали все: итак, Ты Сын Божий? Он отвечал им: вы говорите, что Я.

71. Они же сказали: какое еще нужно нам свидетельство? ибо мы сами слышали из уст Его.

Ты ли Христос... Правильнее: «если Ты — Мессия, то скажи нам это» (так передает мысль текста славянский и латинский переводы). Первосвященник, очевидно, предполагает, что Христос выдает Себя за Мессию и желает открыто заявить о Своем достоинстве.

Если скажу... Христос отвечает, что Ему нет повода выступить с каки-

ми-либо заявлениями или вопросами. Если Он объявит Себя Мессией, они не поверят, а если Он спросит их, за что они Его задержали или почему не признают Его Мессией, то они, без сомнения, не захотят дать Ему отчет о причинах своего враждебного к Нему отношения. Тем более у них не могло бы появиться желания отпустить Христа — судьбу Его они уже предрешили...

Отныне Сын Человеческий... Все-таки Христос не оставляет без ответа. В этих словах Он ясно заявляет о Своем высоком достоинстве Сына Божия (ср. Мф. 26:64).

И сказали все: итак, Ты Сын Божий? Ответ Христа в таком именно смысле поняли и судьи и потому прямо задали Ему вопрос: признает ли Он Себя Сыном Божиим?

Вы говорите, что Я. Некоторые толкователи (например, Меркс) полагают, что этим ответом Христос не высказал ничего, а показал только, что Он не обязан давать судьям отчета о тайне Своей жизни. Но с таким мнением согласиться нельзя. Ответ этот несомненно имеет характер подтверждения. См. комментарии к Мф. 26:64; Мк. 14:72.

Какое еще нужно нам свидетельство? Ср. Мф. 26:65. Об осуждении Христа за богохульство после обращения к Нему первосвященника, заклинавшего Его, евангелист Лука не сообщает: ему было важно показать, что Христос был осужден только за то, что исповедал Себя Мессией, Сыном Божиим.

ГЛАВА 23

1–12. Христос у Пилата и Ирода.

— 13–25. Осуждение Христа на распятие. — 26–32. Шествие Христа на Голгофу.

— 33–43. Распятие Христа.

— 44–56. Смерть и погребение Христа.

1. И поднялось все множество их, и повели Его к Пилату,

Следующая далее история суда над Христом у Пилата и Ирода почти всецело составлена самостоятельно евангелистом Лукой, только 3-й стих представляет собой повторение 2-го стиха 15-й главы Евангелия Марка.

Поднялось все множество их, т.е. все члены синедриона, только что закончившие с допросом Христа; и повели Его к Пилату (см. Мф. 27:2).

2. и начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем.

Члены Синедриона обвиняют Христа перед Пилатом в притязаниях на достоинство Мессии, которого они представляют, чтобы быть понятными Пилату, как царя.

Развращает наш народ, т.е. прежде всего сбивает его с истинного пути, отдаляя народ от нашего духовного водительства, и в то же время отклоняет народ от подчинения римской власти. Это обвинение, в первой его половине, конечно, было справедливо, потому что Господь действительно учил народ не слушать фарисеев и вообще своих вождей (Мф. 15:14).

Запрещает давать подать кесарю. Это была уже совершенная ложь (ср. Лк. 20:25).

Называя Себя Христом Царем — точнее: «называя Себя Мессиею, царем». Второе слово должно было объяснить Пилату, что такое Мессия. Этим враги Христа думали заставить Пилата тотчас же поступить с Христом как с опасным политическим преступником.

3. Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он сказал ему в ответ: ты говоришь.

Пилат, однако, по внешнему виду и вообще по первому впечатлению, какое произвел на него Христос, понял, что Он вовсе не Тот, за Кого Его выдают обвинители. На вопрос Пилата: *Ты Царь Иудейский?* Христос отвечает неопределенным выражением: *ты говоришь*. Это выражение Пилат, очевидно, понял не как утвердительный ответ, а скорее, как отрицательный, он понял, что Христос вовсе не претендует на царский престол в Иудее. Если бы Пилат принял ответ Христа за согласие с обвинением, то он, конечно, тотчас же должен был начать следствие и суд над Ним, а между тем этого не сделал. Таким образом, выражение «ты говоришь» равносильно выражению: «ты видишь? Суди же сам, царь ли Я?..»¹⁸.

¹⁸ Некоторые критики (например, Меркс, 1905, S. 479) стараются здесь найти доказательство той мысли, что Христос вообще не претендовал на достоинство Мессии, которое Ему было приписано уже в более позднее вре- ►

4. Пилат сказал первосвященникам и народу: я не нахожу никакой вины в этом человеке.

Пилат, поняв в указанном смысле слова Христа, объявляет первосвященникам и народу, что он вовсе не находит никакой вины за Христом. Евангелист Лука здесь замечает уже и о присутствии перед дворцом Пилата «народа».

5. Но они настаивали, говоря, что Он возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места.

Но иудеи все сильнее настаивали или, правильнее, все больше горячились (ἐπίσχυον). Теперь они уже прямо говорят, что Христос возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи и до Иерусалима. Очень может быть, что словом «Иудея» они обозначают всю иудейскую страну, а не только одну Иудейскую область (ср. Лк. 1:5; 7:17).

6. Пилат, услышав о Галилее, спросил: разве Он Галилеянин?

Услышав о Галилее, т.е. услышав, что Христос начал Свою деятельность в Галилее.

мя (ibidem, S. 481). Но они не обращают внимания на то, что Господь не хочет признать Себя в ответе Пилату только царем, а о Мессиианстве Его Пилат и не спрашивал. Притом и о царском-то достоинстве Пилат предлагает Христу вопрос, понимая «царство» чисто в политическом смысле, так что, собственно, Христос здесь не отрицает Своего Царственного достоинства в особом высшем смысле, какое утверждено было за ним еще Ангелом при возвещении о Его рождении (Лк. 1: 32–33).

7. И, узнав, что Он из области Иродовой, послал Его к Ироду, который в эти дни был также в Иерусалиме.

Ирод Антипа управлял Галилеей и Переей (ср. Лк. 3:1), и, посылая к нему Христа, как его поданного (Ирод в это время приехал в Иерусалим справлять праздник Пасхи, так как он исповедовал иудейскую веру), Пилат, вероятно, предполагал, что Ирод заинтересован в деле своего подданного.

8. Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем, и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо,

9. и предлагал Ему многие вопросы, но Он ничего не отвечал ему.

Легкомысленный Ирод, давно уже желавший увидеть Христа, чтобы посмотреть, как Он творит чудеса, предлагал Христу разные вопросы, но Христос не удостоил его никаким ответом, так как Ирод не стоил ответа — вопросы задавались из пустого любопытства.

10. Первосвященники же и книжники стояли и усильно обвиняли Его.

11. Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмевшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату.

12. И сделали в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом.

Хотя первосвященники и здесь выставляли против Христа обвинения, однако и Ирод не нашел основания признать Христа виновным. Только в чувстве оскорбленного самолюбия, так как Христос не пожелал отвечать на его вопросы, он со своими воинами насмеялся над Христом. Он велел облачить Его в блестящую одежду, похожую на ту, что носили обыкновенно цари — не в белую, какую в Риме носили кандидаты на общественные должности, а вообще изукрашенную, может быть, даже в пурпур. Этим он хотел показать Пилату, что такой «царь» не может быть им страшен. Евангелист Лука при этом отмечает, что Ирод и Пилат с этого времени стали друзьями, так как Ирод, по выражению Иустина мученика, послал Иисуса к Пилату на его усмотрение и этим проявил свое расположение о доверии к Пилату («Разговор с Трифоном-иудеем», 103).

Некоторые критики признают весь рассказ о суде над Христом у Ирода позднейшей вставкой, так как не находят возможности объяснить, почему все другие евангелисты вовсе не упоминают об этом суде. Но, собственно говоря, этот рассказ не приносит ничего особенного в течение процесса, который велся о Христе, и прочие евангелисты поэтому могли опустить его.

13. Пилат же, создав первосвященников и начальников и народ,

14. сказал им: вы привели ко мне человека сего, как развращающего народ; и вот, я при вас иссле-

довал и не нашел человека сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его;

15. и Ирод также, ибо я посылал Его к нему; и ничего не найдено в Нем достойного смерти;

16. итак, наказав Его, отпусти.

17. А ему и нужно было для праздника отпустить им одного узника.

18. Но весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву.

19. Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство.

20. Пилат снова возвысил голос, желая отпустить Иисуса.

21. Но они кричали: распни, распни Его!

22. Он в третий раз сказал им: какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его, отпущу.

23. Но они продолжали с великим криком требовать, чтобы Он был распят; и превозмог крик их и первосвященников.

24. И Пилат решил быть по прошению их,

25. и отпустил им посаженного за возмущение и убийство в темницу, которого они просили; а Иисуса предал в их волю.

Об осуждении Христа на распятие евангелист Лука говорит, по существу, то же, что и Марк (Мк. 15:6–15), но с некоторыми изменениями и дополнениями. Так, он сообщает, что Пи-

лат теперь сам созывает членов синедриона и народ, очевидно, для того, чтобы из среды народа могли выступить защитники Христа (стих 13).

Я при вас исследовал (стих 14). Это как будто противоречит показанию евангелиста Иоанна, который говорит, что Пилат допрашивал Христа наедине (Ин. 18:33 и сл.). Но слова евангелиста Луки не означают, что допрос действительно происходил на крыльце дворца перед глазами всего народа. Пилат говорит только, что они сами видели, что допрос был, Пилат увел Христа внутрь дворца на глазах у них.

Ибо я посылал Его к нему (стих 15). Это место читается различно. Textus receptus: «я послал вас к нему». У Тишендорфа (согласно с большинством древних кодексов): «он (Ирод) послал Его (Христа) к нам» (Пилат, по римскому обычаю, как представитель императора, выражается о себе во множественном числе). Лучше, несомненно, последнее чтение, как более удостоверенное и в то же время более ясное. Чтение Textus receptus не может быть принято уже потому, что Пилат не посылал Ироду первосвященников. Наш русский перевод держится, очевидно, редакции, сохранившейся в древних сирийских переводах (ср. Меркс, 1905, с. 486–487).

Не найдено в Нем достойного смерти — точнее: и вот (оказалось по моему и Ирода расследованию), у Него (αὐτοῦ — дательный падеж принадлежности при страдательном глаголе) нет ничего сделанного, что было бы достойно смертной казни.

Итак, наказав Его, отпущу (стих 16). Пилат хочет наказать Христа, чтобы дать некоторое удовлетворение злобе Его врагов. Это наказание не то, о котором говорит евангелист Марк (Мк. 15:15), Марк упоминает о наказании, которое было совершено над Христом уже после осуждения Его на смерть. Пилат, очевидно, начал уже сдаваться, уступать врагам Христа. Согласно исследованию Меркса (1905, с. 488) само это наказание было очень тяжелое, именно, бичевание (употребленное здесь греческое слово *παίδευμα* равносильно еврейскому глаголу «рада», который в Талмуде означает очень жестокое наказание, кончающееся иногда смертью).

А ему и нужно было... (стих 17 и сл.). См. Мф. 27:15 и сл.; Мк. 15:6–15.

26. И когда повели Его, то, захватив некоего Симона Киринеянина, шедшего с поля, возложили на него крест, чтобы нес за Иисусом.

27. И шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем.

28. Иисус же, обратившись к ним, сказал: дочери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших,

29. ибо приходят дни, в которые скажут: блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!

30. тогда начнут говорить горах: падите на нас! и холмам: покройте нас!

31. Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?

32. Вели с Ним на смерть и двух злодеев.

Шествие Христа на Голгофу изображает так обстоятельно один евангелист Лука, только 26-й стих заимствован им у Марка (Мк. 15:21). Евангелист Лука говорит, что за Христом шло немало женщин, которые плакали (ἐκόπτοντο; ср. Лк. 8:52) и рыдали о Нем, считая Его невинной жертвой злобы врагов. Господь, при виде этих знаков сочувствия, сказал им (впрочем, Меркс полагает, что в еврейском языке выражение «дочери Иерусалима» означало не одних женщин, а всех обитателей столицы), что их судьба также будет несчастна, даже еще бедственнее судьбы Христа (потому что Христа после смерти ожидает прославление, а их только мучительная и бесславная смерть). В особенности им тяжело будет смотреть на мучения, которым подвергнутся, очевидно, при разрушении Иерусалима их малые дети. В те дни будут считать счастливыми не имеющих детей и в ужасе будут обращаться к горам и холмам с мольбой, чтобы те поскорее упали на них и покончили их мучительное существование. Почему жители Иерусалима должны ожидать себе такой ужасной судьбы — это объясняет Господь в словах: *ибо если с зеленеющим деревом...* (стих 31). По обычному толкованию (см., например, у еп. Михаила в Толковом Евангелии) здесь Христос под «зеленеющим деревом» имеет

в виду Себя, а под «сухим» — иудеев, которые будут истреблены римлянами. Но с таким толкованием нельзя согласиться, во-первых, потому, что у евангелиста Луки римляне вовсе не являются виновниками смерти Спасителя (в ней виновны только иудеи, которые, можно сказать, заставили Пилата произнести приговор над Христом), а во-вторых, если допустим, что римлян евангелист представляет «неправедным» судьей, осудившим Христа, то ведь это не может служить основанием к тому, чтобы надеяться, что этот «неправедный» судья, осудивший Праведника, отнесется также строго и к врагам Этого Праведника — нечестивым иудеям... Лучше поэтому принять толкование, предлагаемое Мерксом (1905, с. 491). Согласно ему, Господь говорит здесь о том развращении среди господствующих классов иудейского народа, которое повело за собою такую ужасную несправедливость по отношению ко Христу. Но чем дальше, тем это развращение будет больше. Чего же могут ожидать обыкновенные иудеи от таких начальников? Что придется испытать детям этих женщин, когда эти дети подрастут и станут под власть таких жестоких людей, как руководители иудейского народа?

Вели с Ним на смерть и двух злодеев (стих 32; ср. Мк. 15:27).

33. И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его и злодеев, одного по правую, а другого по левую сторону.

34. Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают. И делили одежды Его, бросая жребий.

35. И стоял народ и смотрел. Насмехались же вместе с ними и начальники, говоря: других спасал; пусть спасет Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий.

36. Также и воины ругались над Ним, подходя и поднося Ему уксус

37. и говоря: если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого.

38. И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский.

39. Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас.

40. Другой же, напротив, унижал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же?

41. и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал.

42. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое!

43. И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю.

О распятии Христа евангелист Лука повествует, в сущности, согласно с Марком (Мк. 15:22–32), но имеет и нечто особенное.

Лобное место (см. Мф. 27:33).

Говорил (стих 34) — очевидно, в то время как Его распинали.

Прости им, т.е. не солдатам, бывшим только исполнителями казни, а первосвященникам и начальникам иудейским, истинным виновникам смерти Христовой.

Не знают, что делают. Господь несколько смягчает вину Своих врагов: они, конечно, не знали, что умерщвляют действительного Мессию (ср. 1 Кор. 2:8).

Насмехались же вместе с ними и начальники (стих 35; ἑξουκτῖριζον; ср. Лк. 16:14), т.е. в то время как народ смотрел с любопытством на распятие Христа, начальники даже насмехались над Христом.

Если Он (по-гречески — εἰ οὗτος) — выражение насмешки и презрения: «вот этот».

Избранный Божий (ср. Лк. 9:35).

И воины ругались... (стихи 36–37). Об этом замечает один евангелист Лука, прибавляя, что насмешки свои они, между прочим, выражали в предложении распятому Христу уксуса. Нечто подобное говорит и евангелист Марк (Мк. 15:36). Из всего характера повествования евангелиста Луки о смерти Христа можно выводить заключение, что это были не римские, а иудейские солдаты, по всей вероятности, из числа служивших при храме.

И была над Ним надпись (стих 38). И помещение этой надписи евангелист Лука очевидно понимает как издевательство над Христом.

Один из повешенных... (стих 39). Евангелист Лука здесь обстоятельнее изображает дело, чем первые два евангелиста, согласно которым злословили Господа вообще распятые разбойники (Мк. 15:32; Мф. 27:44).

Если ты Христос... Правильнее: «не Ты ли Мессия? (οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός) Спаси в таком случае Себя и нас».

Или ты не боишься Бога (стих 40), т.е. ужели в тебе нет страха пред Богом — если уже ты не способен и в этот час покаяться, — ведь ты осужден также на смерть, как и Тот, над Кем ты насмехаешься! Говорящий, очевидно, сам каялся в том деле, которое привело его на крест (ср. стих 41).

Помяни меня, Господи (стих 42), т.е. вспомни обо мне (воскреси меня и прими в Свое Мессиянское Царство), когда Ты придешь на землю в Своем царском величии (ср. Мф. 16:28). Покаявшийся разбойник, очевидно, слышал учение Господа о Своем втором пришествии на суд для основания славного Своего Царства, и теперь впечатление от слышанного до того ожило под влиянием мысли о скорой смерти, что он уверовал во Христа как в Мессию. Конечно, при этом ему помогла и благодать Божия, таинственно располагающая сердца людей к вере во Христа.

Ныне же будешь со Мною в раю (стих 43). Вместо далекой награды в будущем земном Своем славном Царстве Господь обещает уверовавшему в Него разбойнику скорейшую награду: ныне же они оба, Христос и разбойник, умрут (иногда распятые оста-

вались живыми по нескольку дней), и оба вместе войдут в рай. Этот рай (ὁ παράδεισος), как можно выводить из притчи о богатом и Лазаре (Лк. 16:23), находился, по верованию иудеев, в «шеоле» и был блаженным местопребыванием праведных душ до дня воскресения. Его не нужно смешивать с «небесный раем», о котором говорит апостол Павел (2 Кор. 12:4) и Апокалипсис (Откр. 2:7)¹⁹. Но представляет ли ответ Христа обещание удовлетворить просьбу разбойника? Некоторые толкователи утверждают, что разбойник получил не то, что просил. Но это неправда. Господь именно дает понять разбойнику, что его просьба будет исполнена, так как если душа разбойника пойдет в рай, то, значит, ему обеспечено этим участие в воскресении праведных и в будущем славном Мессиянском Царстве.

44. Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого:

45. и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по средине.

46. Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух.

¹⁹ Кейль вместе с Шенкелем понимают, впрочем, здесь небесный рай, не находя никаких оснований для предположения и существования временного рая в «шеоле». Но в таком случае становится непонятным выражение «ныне же будешь...». В небесный рай помилованный разбойник не мог попасть в тот же день...

47. Сотник же, видев происшедшее, прославил Бога и сказал: истинно человек этот был праведник.

48. И весь народ, сшедшийся на сие зрелище, видя происшедшее, возвращался, бия себя в грудь.

49. Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это.

50. Тогда некто, именем Иосиф, член совета, человек добрый и правдивый,

51. не участвовавший в совете и в деле их; из Аримафеи, города Иудейского, ожидавший также Царствия Божия,

52. пришел к Пилату и просил тела Иисусова;

53. и, сняв его, обвил плащаницею и положил его в гробе, высеченном в скале, где еще никто не был положен.

54. День тот был пятница, и наступала суббота.

55. Последовали также и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, и смотрели гроб, и как полагалось тело Его;

56. возвратившись же, приготовили благовония и масти; и в субботу остались в покое по заповеди.

О смерти и погребении Христа евангелист Лука говорит согласно, в общем, с Марком (Мк. 15:33–47), впрочем, делает заимствования иногда и из другого ему известного источника.

И померкло солнце (стих 45). Согласно Евангелию Луки, тьма, наступившая около шестого часа, произошла от затмения солнца, которое, очевидно, было чудесным, так как во время полнолуния, — а тогда было именно полнолуние, — обыкновенно солнечных затмений не бывает (Меркс, 1905, с. 504).

Отче! в руки Твои предаю дух Мой (стих 46). Только один евангелист Лука приводит это восклицание Христа, представляющее собой повторение, в несколько измененном виде, слов 30-го псалма (Пс. 30:6). Господь умирает с полным сознанием, и Сам предает Свой дух Богу, так как совершил все Ему порученное дело искупления.

Видев происшедшее (стих 47), т.е. слыша предсмертное восклицание Христа и услышав Его последний вздох, а не увидев раздрание завесы (стих 45), что было и невозможно для него.

Прославил Бога. Прославил самым делом, через свое исповедание (ср. Ин. 9:24). Однако евангелист Лука влагает в уста сотника только исповедание праведности, т.е. невиновности Христа, а не признание Его Сыном Божиим, хотя бы и не в собственном смысле этого слова (ср. Мк. 15:39).

Народ (стих 48), который раньше, будучи возбуждаем первосвященниками, требовал Христу казни (стихи 4–5, 13, 18, 21, 23), теперь обнаруживает раскаяние, бьет себя в грудь (ср. Лк. 8:52), этим признавая себя виновным в распятии Христа (ср. Лк. 18:13).

Причиной такой перемены, происшедшей с народом, было то, что он видел происшедшее, т.е. все, что было при распятии, и, в частности, внезапное потемнение солнца (стих 45)²⁰.

Знавшие Его (стих 49) — это ученики и другие последователи Христа, не ходившие, однако, за Ним, а также и женщины, пришедшие за Ним из Галилеи (ср. Лк. 8:2 и сл.). Они опасались близко подойти ко кресту, чтобы не навлечь на себя каких-либо подозрений (распятых иногда тайно похищали с крестом их родственники и друзья).

Не участвовавший в совете и в деле их (стих 51), т.е. несогласный с решением Синедриона и образом действий членов Синедриона по отношению ко Христу.

И наступала суббота (стих 54). Суббота наступала с вечера пятницы, около шести часов вечера, с заходом солнца. Таким образом, погребение Христа совершено было перед самым наступлением субботы.

Последовали также и женщины (стих 55), конечно, последовали за Иосифом с Голгофы на место погребения Христа.

Возвратившись же, приготовили благовония и масти (стих 56). Соглас-

но Евангелию Марка, они приобрели ароматы позднее (Мк. 16:1). Евангелист Лука здесь точнее определит время этой покупки²¹.

ГЛАВА 24

1–12. Жены-мироносицы при гробе Христа. — 13–35. Явление Христа двум ученикам, шедшим в Эммаус. — 36–49. Явление Христа апостолам в вечер воскресения. — 50–53. Вознесение Христа на небо.

О воскресении Христа см. комментарии к Мф. 28 и Мк. 16. У евангелиста Луки, впрочем, несомненно была своя особая точка зрения, с какой он изображал этот важнейший факт в домостроительстве нашего спасения. Это видно из тех событий, на которых он останавливает внимание своих читателей. Именно, сначала он изображает путешествие жен-мироносиц ко гробу Христа и говорит, что Ангел сообщил им о воскресении Христа и что они в свою очередь передали об этом апостолам и другим ученикам, но не встретили со стороны их доверия к своему рассказу, только Петр поспешно отправился ко гробу и нашел там одни пелены, которыми ранее было окутано тело Христа (стихи 1–12).

²⁰ В некоторых древних сирийских переводах после слова «возвращались» прибавлено: «говоря: горе вам, что случилось ныне по грехам нашим. Ибо приблизилось опустошение Иерусалима». Но, вероятно, эти слова взяты из апокрифического Евангелия Петра, где они приводятся в таком виде: «горе грехам нашим, ибо приблизилось осуждение и гибель Иерусалиму» (Меркс, 1905, S. 505).

²¹ Таким образом, смерть Христа последовала, по нашему счету, около трех часов дня, погребение — около шести часов вечера, путешествие же Иосифа к Пилату имело место между тремя и шестью часами.

Затем он изображает два явления воскресшего Христа в день воскресения: 1) двум ученикам, шедшим в Эммаус (стихи 13–35), и 2) апостолам и другим ученикам, которых Христос убеждал в действительности Своего воскресения и которым разъяснил пророчества о необходимости Его смерти и воскресения, дав при этом обещание снабдить учеников силой Духа Святого для того, чтобы они могли выступить на проповедь Евангелия (стихи 36–49). Затем кратким сообщением о вознесении Христа евангелист Лука заканчивает свое Евангелие (стихи 50–53).

При ближайшем рассмотрении этого повествования оказывается, что евангелист Лука здесь, как и вообще во всем своем Евангелии, ограничивается сообщением важнейших фактов. Не упоминая о закрытии гроба камнем, он тем не менее сообщает (стих 2) о том, что жены *нашли камень уже отваленным от гроба*. Из всех явлений Воскресшего он упоминает только о двух, хотя ему, как видно из 34-го стиха, было известно еще о явлении Воскресшего апостолу Петру. Но зато оба, описываемые евангелистом явления, такого рода, что на них можно обосновать твердую уверенность в истинности воскресения Христа. Это вполне соответствует цели Евангелия от Луки — дать христианам из язычников вообще, и, в частности, Феофилу, твердое основание для веры в сообщенные им учения или проповедь о Христе. Воскресение Христа, как известно (Деян. 17:32; 1 Кор. 15), встречало

себе мало веры в языческом обществе, и потому евангелисту Луке хотелось выставить на вид такие доказательства этого основного факта христианской веры, которые бы языческое общество могло признать действительно убедительными. Такими фактами и являются описанные выше явления Воскресшего Христа. Ученики, — хочет сказать своим рассказом евангелист Лука, — были чрезвычайно осторожны и не поверили женам, возвестившим им о воскресении Христа. Только тогда они оставили свои сомнения, когда им даны были самые действительные удостоверения в воскресении Христа Самим Спасителем — сначала двум только, а потом всем ученикам, собравшимся в Иерусалиме. Затем у евангелиста Луки проходит во всем повествовании о воскресении та мысль, что и страдание, и смерть, и воскресение Христа вполне согласны с бывшими о Нем пророчествами. Об этом говорит и Ангел женам (стих 7), и Сам Христос (стих 25 и сл., 44 и сл.). Таких указаний на исполнение Писания не находим ни у одного из других евангелистов. Очевидно, что Лука хотел дать этим, так сказать, историческое доказательство того, что Христос как ранее свидетельствовал о Себе как об обетованном Спасителе людей, так и в настоящем событии воскресения явился именно таким Спасителем обетованным.

1. В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу, и вместе с ними некоторые другие;

2. но нашли камень отваленным от гроба.

3. И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса.

4. Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих.

5. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми?

6. Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее,

7. сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть.

8. И вспомнили они слова Его;

9. и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим.

10. То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам.

11. И показались им слова их пустыми, и не поверили им.

12. Но Петр, встав, побежал ко гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему.

О путешествии жен ко гробу евангелист Лука передает согласно с Марком (Мк. 16:1–8), но делает некоторые прибавления, а местами и опущения.

Очень рано (стих 1) — точнее: «самым ранним утром» (ὄρθρου βαθέως).

И вместе с ними некоторые другие. У Тишпендорфа, следующего здесь древнейшим кодексам, этого прибавления не имеется.

Два мужа (стих 4). Согласно Евангелию Марка, женам явился один Ангел, и притом в виде юноши, а не мужа. Тем не менее, здесь нет неразрешимого противоречия. Евангелист Марк говорит об одном, потому что, конечно, о воскресении Христа женам сказал один, а не два Ангела. Евангелист же Лука, говоря о двух говоривших Ангелах, желает дать наибольшее удостоверение в истинности возвещения о воскресении Христа, потому что два свидетеля лучше, чем один. Что касается того, что в Евангелии Марка Ангел показался мироносицам «юношей», а в Евангелии Луки Ангелы явились как «мужи», то это различие, собственно, и трудно иногда определить: одному известный человек кажется юношей, а другому — уже мужем. Евангелисты же могли сведения об этом явлении получить от различных мироносиц.

Наклонили лица свои к земле (стих 5). Это свидетельствовало о том, что мироносицы увидели в явившихся им мужах вестников Божиих.

Что вы ищете, т.е. вы напрасно ищете.

Живого, т.е. того, кто жив, а не мертв (ср. стих 23).

Между мертвыми, т.е. в месте, где подобает находиться мертвым, — как будто бы Христос мог остаться

там, где лежать и оставаться мог только обыкновенный умерший!

Вспомните... (стих 6). Евангелист Лука, очевидно, имеет здесь в виду слова Христа, приведенные выше (Лк. 9:22; 18:32 и сл.). У него указание Ангела имеет более общее содержание, чем у Марка.

Сыну Человеческому (стих 7). Так Христос называл Себя только до воскресения (ср. стих 26).

Человеков грешников, т.е. язычников (ср. Лк. 18:32; Гал. 2:15²²). У евангелиста Матфея это выражение имеет более общее значение (Мф. 26:45).

И в третий день воскреснуть... (см. Мф. 16:21).

Возвестили (стих 9). Здесь евангелист Лука согласен с Матфеем (Мф. 28: 8, 10). Евангелист Марк говорит иное (см. комментарии к Мк. 16:8).

То были Магдалина Мария... (стих 10) Имена женщин, которые приводит здесь один евангелист Лука (Матфей и Марк имена этих мироточниц приводят ранее — см. Мк. 15:40, 47; 16:1; 6:3 и параллельные места Евангелия Матфея). При этом, согласно евангелисту Луке, были и другие женщины.

Не поверили им (стих 11; ср. Мк. 16:11).

Петр... побежал (стих 12). Это упоминание о Петре не исключает

возможности того, что с ним пошел и Иоанн (Ин. 20:3; ср. стих 24).

И пошел назад, дивясь сам в себе... Правильнее: «и ушел к себе домой» (πρὸς ἑαυτὸν — «к себе», зависит не от слова «дивясь», а от слова «пошел», — Евфимий Зигавин; ср. Ин. 20:10).

13. В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Эммаус;

14. и разговаривали между собою о всех сих событиях.

О путешествии двух учеников Христовых в Эммаус в день воскресения Христова и явлении им воскресшего Христа повествует один евангелист Лука. Евангелист Марк делает только намек на это явление (Мк. 16: 12–13).

Двое из них — не из апостолов, а вообще из учеников Христовых, пребывающих в Иерусалиме (ср. стих 33), на которых есть намек в 9-м стихе в словах: *и всем прочим*.

Эммаус — у Иосифа Флавия Аммаус (*Иосиф Флавий*. «Иудейская война», VII, 6, 6) — небольшое селение в 60 стадиях (1,5 геогр. мили) от Иерусалима к северо-западу, т.е. в трех часах пути (был еще город Эммаус, или Никополь, в долине Иудейской, но он находился в 176 стадиях от Иерусалима²³. Из двух путешественников

²² Впрочем, Меркс (1905) (на основании сравнения разных древних кодексов и параллельных мест из Евангелия, S. 517–519) находит возможным видеть здесь и указание на иудейских грешников, т.е. на первосвященников.

²³ Гейки говорил: «Дорога к Эммаусу проходила по горам и долинам, становившимся более и более пустынными по мере удаления от Иерусалима. Сам Эммаус находился над ложбиной, через которую протекала речка и ►

известно только имя одного — Клеопы (стих 18). В другом спутнике видели то какого-то неизвестного Аммаона (Амвросий Медиоланский), то Нафанаила (Епифаний), то Петра или Симона Зилота (Ориген, Кирилл) и, наконец, самого Луку (Феофилакт). Но все это одни предположения.

И разговаривали, точнее: «и сами разговаривали» (καὶ αὐτοὶ ὁμιλοῦν). Евангелист, очевидно, хочет сказать, что их рассуждения были иного рода, чем те, какие вел с ними Христос, на пути подошедший к ним.

Сих событий. Каких? Только ли тех, что описаны в начале 25-й главы? Вероятнее всего, что евангелист имеет здесь в виду вообще события страданий и смерти Христа.

15. И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними.

16. Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его.

И Сам Иисус (καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς). Т.е. Сам Иисус лично, о Котором путники только что говорили друг с другом.

Приблизившись — вероятно, нагнав их.

Глаза их были удержаны. Это было особое чудесное действие Божие

(соответственное «открытию» глаз, о котором упомянуто в 31-м стихе). Евангелист Марк объясняет это несколько иначе (Мк. 16:12), но его сообщение можно рассматривать как поясняющее это чудесное божественное действие: глаза учеников *были удержаны* (Лука), потому что Христос явился им в новом виде (Марк)²⁴.

17. Он же сказал им: о чем это вы, идя, рассуждаете между собою, и отчего вы печальны?

18. Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни?

19. И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом;

20. как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его.

21. А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло.

22. Но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба

распространяла там зелень и красоту. Виноградники и масличные деревья, посаженные на террасах по склону горы, и белые и красные цветы миндалин, теперь расцветавших в долинах, делали конец путешествия приятно противоположным его началу» (Гейки. «Жизнь Христа», ч 4-я, с. 276).

²⁴ На вопрос: почему Христос не хотел, чтобы ученики узнали Его сразу, блаженный Феофилакт говорит: «Для того, чтобы они открыли все свои недоумения, обнаружили свою рану и потом уже приняли лекарство», «чтобы научить их из Моисея и пророков...»

23. и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив.

24. И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели.

На вопрос Христа, о чем путники так горячо рассуждают и в чем причина печали, отражающейся на их лицах, они, вероятно, один вслед за другим, взаимно друг друга пополняя, рассказывают Христу о своих несбывшихся надеждах на Мессию. Но сначала (стих 18) только один из них выразил удивление по поводу того, что подошедший к ним незнакомец спрашивает их о том, что должно быть известно всякому бывшему на празднике в Иерусалиме (а незнакомец, по мнению Клеопы, возвращался именно с праздника Пасхи домой). Имя Клеопа сокращено из имени Клеопатр (Κλεοπάτρως). Это совсем не то, что имя Клопас у Ин. 19:25. Там по нашим русскому и славянскому текстам оно обозначено неправильно: Клеопа.

Неужели Ты... не знаешь... (стих 18). Клеопа всецело занят мыслью о судьбе Христа, и потому он удивляется, что незнакомец еще спрашивает, о чем они рассуждают. «Конечно, — как бы говорит Клеопа, — о Христе! О чем же теперь еще можно рассуждать? И вопрос твой как будто бы показывает, что ты и не был в Иерусалиме, иначе ты и не спрашивал бы, о чем мы рассуждаем».

И сказал им: о чем? (стих 19). Ревиль (т. 2, с. 321) ставит в некоторый

укор Христу, что Он «притворялся» незнающим о событиях в Иерусалиме. Но Господь просто давал возможность путникам высказать все свои недоумения, чтобы потом их разрешить. Точно так же и далее, делая вид, что хочет уйти от них, Он этим самым давал им возможность проявить к Нему чувство расположения, которое в них пробудилось.

Который был пророк, точнее: «выступил как пророк» (ἐγένητο). Путники не называют Христа Мессией — очевидно, смерть Христа повлекла за собой падение их надежд на Христа как на Мессию, но, тем не менее, они все же считают Его пророком (название почетное), Который показал себя таким и на делах, т.е. в чудесных знамениях, и на словах, т.е. в учении. И таким Он явил Себя и пред Богом, и пред народом, т.е. казался не только народу пророком, но и был таким в действительности (*пред Богом*, ср. Лк. 1:6).

Для осуждения на смерть (стих 20; см. Лк. 23:24).

И распяли Его, так как это они были истинными виновниками смерти Христовой. Замечательно, что путники не вменяют ответственности за смерть Христа всему иудейскому народу, а считают виновными только представителей народа. И в самом деле, народ в целом, скорее, был на стороне Христа, и только толпа подученных иудеев поддерживала первосвященников в их требованиях, обращенных к Пилату.

А мы надеялись... (стих 21). Путники, как представители низших классов

народа — не иерархии иудейской, — имели надежду на Христа как на Мессию-Царя, восстановителя политического могущества Израиля (ср. Деян. 1:6).

Уже третий день ныне... Очевидно, путники имеют в мыслях предсказание Христа о том, что Он на третий день воскреснет²⁵.

Но и некоторые женщины... (стих 22), т.е.: но хотя наши надежды на Иисуса как на Мессию пали, тем не менее, случилось обстоятельство, которое их снова несколько оживило: некоторые из наших, т.е. принадлежащих к обществу последователей Христа, женщин привели нас в изумление. Они ходили рано утром (в какой день — не сказано) ко гробу Христа и не нашли там Его тела. Сказывали они также нам, что видели и явление Ангелов, возвещающих, что Христос жив. После этого некоторые из наших, т.е. из учеников Христа (следовательно, не только апостол Петр, о котором упомянуто в 12-м стихе), ходили ко гробу и подтвердили, что тела Христова там действительно нет, но, тем не менее, Самого Христа, о Кото-

ром Ангелы возвестили женщинам как о живом, они не видели.

О явлении Самого Христа женщинам (Мф. 28:9–10) путники ничего не говорят (см. комментарии к Мк. 16:6).

25. Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!

26. Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?

27. И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании.

Тогда Он сказал им, точнее: и Он, со Своей стороны, после того как ученики обнаружили такую безутешность, сказал им.

О, несмысленные, т.е. неспособные к уразумению (ἀνόητοι — относится к мыслительной способности), и медлительные сердцем, т.е. неспособные к живым чувствованиям и слабые волею.

Чтобы веровать всему — не только отдельным пунктам, на которых останавливались пророки, а вообще всему изображенному у пророков ходу домостроительства спасения. У них, апостолов, нет такого обширного кругозора, при котором бы можно было дать ясный смысл каждому событию из жизни Христа и, в частности, понять смысл Его смерти.

Не так ли надлежало... Точнее: не это ли (именно что Он перенес) нужно было претерпеть Христу и потом войти в Свою славу (т.е. стать Ца-

²⁵ Греческий текст этого места довольно непонятен. Τρίτην τούτην ἡμέραν ἔχει σήμερον — уже третий день ныне. К чему относится здесь глагол ἔχει? Некоторые относят его к слову αὐτός — Он, но тут получается совершенно нескладное выражение: «Он (Христос) ведет уже третий день». Поэтому лучше на основании исследования Меркса (1906, S. 526–528) читать это место так: καὶ ἰδοὺ τρεῖς ἡμέραι — и вот три дня... В Синайском кодексе глагол ἔχει также опущен. Слово σήμερον — «ныне» опущено и у Тишендорфа.

рем славного Своего Мессианского Царства)?

И начав от Моисея, из всех пророчков изъяснял им (ἀπὸ Μοϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν), т.е. Христос начал Свои разъяснения истории домостроительства человеческого спасения с книг Моисея, а потом, покончив с ними, перешел к книгам пророческим и указывал в них места, относящиеся к Нему как к Мессии и, таким образом, обозрел все мессианские пророчества, находящиеся в Священном Писании. Вероятно, под пророческими книгами здесь евангелист понимает все остальные книги Ветхого Завета после книг Моисеевых, следовательно, и псалмы, пророчества которых Христос не мог здесь не привести, раз Он приводил их и раньше (см., например, Лк. 20:42).

28. И приблизились они к тому селению, в которое шли; и Он показывал им вид, что хочет идти далее.

29. Но они удерживали Его, говоря: останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру. И Он вошел и остался с ними.

30. И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им.

31. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них.

Когда путники приближались к Эммаусу, Христос, вероятно, стал с ними прощаться, показывая таким образом, что Он не остановится в Эм-

маусе. Таким способом Он побуждал путников пригласить Его остаться с ними, если они действительно чувствовали потребность в дальнейшей беседе с Ним. И действительно, они почувствовали, что не могут так скоро с Ним расстаться и стали удерживать Его своими просьбами остаться вместе с ними (у кого-нибудь из этих путников в Эммаусе, вероятно, был свой дом).

И Он вошел — вошел в селение.

Взяв хлеб, благословил... Христос поступает в этом случае не как гость, но как хозяин дома, по Своему обычаю, какого Он держался в кругу учеников (ср. Лк. 9:16). Мнение некоторых отцов Церкви (свт. Иоанн Златоуст, блж. Августин) и католических толкователей, по которому Христос совершил в Эммаусе Евхаристию (причем католики пользуются стихами 30 и 35 для защиты учения о причастии под одним видом) не имеет здесь для себя никакого основания²⁶.

²⁶ То, что Господь «благословил и разделил хлеб», еще не может служить признаком совершения здесь Евхаристии. Во-первых, здесь употреблено выражение εὐλογεῖν, а не εὐχαριστεῖν, как в Лк. 22:19, где сообщается об учреждении Евхаристии, а потом, главное, Господь не предлагает здесь «Своего Тела» и «Своей Крови», тогда как именно это, собственно, и отличало Евхаристию от обыкновенной трапезы. Притом все дело здесь, кажется, ограничилось только благословением и подачей ученикам преломленного хлеба, который ученики, очевидно, даже и не вкусили, так как тогда же, в самый момент принятия хлеба, у них открылись глаза и они узнали Христа, Который сейчас же незаметно исчез.

Тогда открылись у них глаза. Это выражение обозначает вновь появившуюся способность знать прежде недоступное для познания (ср. Быт. 3:5, 7; 21:19).

Но Он стал невидим для них, т.е. неприметно для них удалился (вместо «для них» нужно переводить «от них», так как при первом переводе, который и не соответствует греческому выражению *ἀπ' αὐτῶν*, может быть сделано предположение, что Христос все же оставался в доме, но только был невидим путниками).

32. И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?

33. И, встав в тот же час, возвратились в Иерусалим и нашли вместе одиннадцать Апостолов и бывших с ними,

34. которые говорили, что Господь истинно воскрес и явился Симону.

35. И они рассказывали о происшедшем на пути, и как Он был узнан ими в преломлении хлеба.

Не горело ли в нас сердце наше... Не была ли наша душа в необыкновенно сильном возбуждении (ср. Пс. 38:4; Иер. 20:9)? Путники жалеют о том, что они не догадались раньше, что с ними шел Христос. Они досадуют, как это могло с ними случиться, почему они не обратили внимания на голос своего сердца.

Обрадованные ученики, оставив трапезу, спешат в Иерусалим и идут к

апостолам, которые сообщают им, что Христос действительно воскрес и уже явился Симону (об этом явлении рассказывается только у одного евангелиста Луки да еще у апостола Павла в 1 Кор. 15:5). Путники Эммаусские рассказали, со своей стороны, о бывшем им явлении Христа²⁷.

36. Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал среди них и сказал им: мир вам.

37. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа.

38. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши?

39. Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня.

40. И, сказав это, показал им руки и ноги.

²⁷ Стихи 34–35 Меркс (1905, S. 533 и сл.) считает вставкой, потому что заявление 11-ти, во-первых, несогласно с тем, что сказано в этой главе до сих пор, а во-вторых, несогласно и с тем, что сказано об их душевном состоянии, в каком они находились, увидев Господа (стих 37). Если они уже знали о воскресении Христа, могли ли они испугаться, увидев Его и принять за «дух»? Но что касается внезапного перехода от уверенности в воскресении Христа к страху, то это не представляет психологической невозможности для апостолов, которые еще сами-то и не видели Христа. А с первой половиной главы здесь противоречия нет, потому что здесь изображаются уже совершенно новые обстоятельства, неизвестные Эммаусским путникам.

41. Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища?

42. Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда.

43. И, взяв, ел пред ними.

44. И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах.

45. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний.

46. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день,

47. и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима.

48. Вы же свидетели сему.

49. И Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше.

Это явление, о котором упоминает также евангелист Марк (Мк. 16:14 и сл.), есть то же самое, которое евангелист Иоанн изображает как разделенное на два: первое, бывшее десяти ученикам, без Фомы, и второе, имевшее место 8 дней спустя после первого, бывшее для уверения Фомы. Евангелист Лука соединяет оба эти явления в одно, потому что они одинаковы по свойству и цели.

Сам Иисус стал посреди них (стих 36). Здесь слово *Иисус* в древнейших кодексах не читается. Появление Христа, очевидно, было столь же чудесно по своей внезапности, как и Его исчезновение, о котором сказано в 31-м стихе, и этой неожиданностью появления можно отчасти объяснить испуг, который почувствовали ученики.

Духа (стих 37), т.е. выходца из загробного мира, имеющего только видимость тела (то же, что *призрак* в Мф. 14:26).

Что смущаетесь, т.е. чем вы смущены (τὶ ταραχόμενοι ἐστέ) и для чего такие мысли... т.е. почему в вашей душе появляются такие мысли? (стих 38). Господь высказывает Свое удивление по поводу того, что апостолы не приняли Его тотчас же за Того, Кто Он есть на самом деле.

Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам (стих 39). Прежде всего Господь выводит учеников из смущения тем, что убеждает их в тождестве Своей личности с Тем, Кто был их Учителем и Господом. *Посмотрите*, что (ὅτι — «что» в русском тексте пропущено) *это Я Сам*. Если Он при этом им указывает на руки и ноги Свои, то, очевидно, потому, что на них были знаки от гвоздей, и эти знаки удостоверяли в том, что пред ними стоял действительно их Господь, Который был распят на кресте.

Осяжите Меня... Здесь Господь имеет другую цель. Так как апостолы боялись, что перед ними находился только «дух», то Христос приглашает

их убедиться в противном: у Него есть плоть и кости.

Когда же они от радости еще не верили... (стих 41). Неожиданная радость нередко заставляет человека усомниться в истинности события, послужившего источником радостного возбуждения.

И, взяв, ел пред ними (стих 43). Здесь, как показывает сама цель действия Христа, не может быть и речи о том способе вкушения, какой в Священном Писании приписывается Ангелам (Быт. 18:8), это было действительное, а не кажущееся вкушение. В книге Деяний сказано об апостолах, что они *ели и пили* со Христом *по воскресении Его из мертвых* (Деян. 10:41), следовательно, одинаковым образом вкушали пищу и они, и Христос.

И сказал им (стих 44). Многие толкователи полагают (см. например, у Кейля), что между 43-м и 44-м стихами должен быть промежуток во времени, что в 44-м стихе начинается или рассказ о новом явлении Христа, или же изложение всех речей Христовых, сказанных Им по воскресении. Но нет сомнения, что изображенное до 44-го стиха явление Христа остановилось бы, так сказать, незавершенным, если бы Христос тогда не сообщил апостолам тех разъяснений, какие идут именно с 44-го стиха. Поэтому правильнее будет полагать, что пока евангелист изображает еще явление, имевшее место в вечер воскресения.

Вот то, о чем Я говорил (стих 44), т.е. вот как осуществились Мои сло-

ва, сказанные вам раньше, — слова о том, *что надлежит исполниться...* (ср. Лк. 18:31 и сл.; 22:37).

Еще быв с вами. Теперь Христос уже не находится постоянно с апостолами и прежнее общение их с Ним уже невозможно. Если Христос теперь и является апостолам, то только для того, чтобы убедить их в истинности Своего воскресения.

В законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Под «законом» у иудеев понимались книги Моисеевы, под «пророками» — книги Иисуса Навина, Судей, Царств и в собственном смысле пророческие книги, исключая книгу Даниила, под «псалмами» — вероятно, все остальные канонические книги Ветхого Завета (т.н. «кетувим» — писания), названные здесь «псалмами» потому, что Господь, очевидно, имел в виду, что в книге Псалмов находится о Нем пророчеств более, чем во всех остальных книгах этого последнего, третьего, раздела Библии. (Заметить нужно, что артикль находится только перед выражением νόμος Μωϋσέως — *в законе Моисеевом*, это показывает, что Христос рассматривает все книги как одно целое.)

Тогда отверз им ум к уразумению Писаний (стих 45). По мнению некоторых толкователей (например, еп. Михаила), Господь совершил это посредством чудесного внезапного озарения, а потом и посредством Своего истолкования Писаний в течение сорока дней до вознесения. С последним нельзя согласиться, потому что здесь

идет речь пока только о явлении Христа в вечер воскресения. Первое же предположение не включает в себе ничего невероятного.

Так написано (стих 46), т.е. таким именно способом, на какой Я указывал вам, когда вводил вас в уразумение Писания.

Пострадать Христу, и воскреснуть... Это и следующие выражения (стих 47) представляет собой краткую формулировку ветхозаветных пророчеств о Мессии.

Во имя Его (стих 47), т.е. в силу того, что Он Своею смертью и воскресением осуществил все пророчества о Нем как о Мессии — Спасителе и Искупителе, и могло быть возведено прощение кающимся грешникам (в греческом тексте стоит ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ — «на имени», но лучше читать с Тишендорфом εἰς τὸ ὄνομα — «во имя»).

Начиная с Иерусалима. Иерусалим, как столица теократии, должен быть точкой отправления для проповеди о Христе (ср. Ис. 2:3; 40:9; Деян. 1:8).

Свидетели сему (стих 48), т.е. всему, соделанному Христом, и свидетели Его страданий, смерти и воскресения.

И се, Я пошлю (стих 49) — точнее: «и вот Я посылаю» (настоящее время ἀποστέλλω обозначает событие, которое должно совершиться в самом скором времени).

Обетование Отца Моего на вас, т.е. что обещал Мой Отец через пророков, именно, излияние Святого Духа (Иоил. 2:28 и сл.; Ис. 44:1 сл.; Иез. 36:27; ср. Деян. 2:16 и сл.).

Вы же оставайтесь в городе Иерусалиме. Если 49-й стих соединять с предшествующей речью Христа, то выходит, что апостолы не должны были оставлять Иерусалима до сошествия на них Святого Духа. Так как в таком случае вовсе устраняются явления Христа, бывшие в Галилее, о которых сообщают евангелисты Матфей и Иоанн, то некоторые толкователи видели здесь начало описания последнего явления Христа ученикам, бывшего в день вознесения. Таким образом, между 48-м и 49-м стихами полагают промежуток в 40 дней. Ввиду того, что иного способа соглашения евангельских повествований не находится — другие способы примирения не заслуживают доверия, — остается принять именно такое предположение, что с 49-го стиха начинается описание последнего явления Христа апостолам. Значит, евангелист Лука в своем Евангелии описывает только два явления Христа апостолам: первое — в день воскресения (стихи 36–48) и последнее — в день вознесения (стихи 49–51).

Доколе не облечетесь силою свыше. Образ облечения указывает на снаряжение в путь, может быть, война, надевающего свое вооружение: апостолы — тоже воины Христовы! *Сила свыше* — благодать Святого Духа, которая и есть новая сила, получаемая через Святого Духа (ср. Деян. 1:8; Лк. 1:35).

50. И вывел их вон из города до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их.

51. И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо.

52. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью.

53. И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога. Аминь.

Евангелист Лука заключает свое Евангелие кратким описанием события вознесения Христа на небо. Это событие совершилось в тот день (40-й по воскресении; ср. Деян. 1:3), когда Господь говорил ученикам то, что изложено в самом кратком виде в 49-м стихе (на это указывает частица δέ, в русском тексте — «и», стих 50).

До Вифании, т.е. до того места, где начинается дорога в Вифанию. Это место находится на горе Елеон (ср. Деян. 1:12).

Подняв руки Свои — символическое действие благословения (ср. Лев. 9:22).

Стал отдаляться от них и возноситься на небо (см. Мк. 16:19). Евангелист Лука так кратко говорит о вознесении на небо, вероятно, потому, что

имел уже в виду более обстоятельно изобразить это событие в книге Деяний, что и сделал (Деян. 1:1–12)²⁸.

Поклонились Ему. Здесь «поклонение», очевидно, понимается как религиозное действие: по отношению к возносившемуся Христу оно иным и быть не могло (ср. Ин. 4:23).

С великою радостью. Эта радость объясняется тем, что апостолы теперь уже сами видели, что Христос вознесся на небо. Тут устранялась возможность всяких сомнений и страхов, которые возникали в них по поводу воскресения Христа, которое видеть они не были удостоены.

Всегда в храме. Конечно, здесь разумеется храм Иерусалимский, а не сионская горница (как предполагает еп. Михаил). Даже и после сошествия Святого Духа апостолы, как благочестивые израильтяне, ежедневно посещали храм (Деян. 2:46; 3:1).

²⁸ Тишендорф исключает из текста слова: «и возноситься на небо» и «они поклонились Ему». Но он поступает в этом случае неосновательно, потому что очень многие древние кодексы эти выражения у себя имеют. См. Меркс (1905, S. 544–545).

ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

*или комментарии
на все книги Св. Писания*

Ветхого и Нового Завета

под редакцией
проф. А.П. Лопухина

НОВЫЙ ЗАВЕТ

том I

ЕВАНГЕЛИЕ

ОТ

ИОАННА

ВВЕДЕНИЕ

СВИДЕТЕЛЬСТВО ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОГО ПРЕДАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕТВЕРТОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Убеждение Православной Церкви в том, что писателем четвертого Евангелия был возлюбленный ученик Христа, апостол Иоанн, основано на твердом свидетельстве древнехристианского церковного предания.

Прежде всего, святитель Ириней Лионский в своем «Опровержении гносиса» (около 185 г.), ссылаясь на предание малоазийской Церкви, к которой он принадлежал по своему воспитанию, говорит, что ученик Господа Иоанн написал в Эфесе Евангелие. Он приводит и выдержки из Евангелия от Иоанна для опровержения учения еретиков валентиниан.

В посланиях святого Игнатия Антиохийского есть намеки на то, что ему было известно Евангелие Иоанна. Так, он говорит, что Христос ничего не делал без Отца (к Магн. 7:1; ср. Ин. 5:19), говорит о хлебе жизни, который есть Тело Христово (1 Кор. 10:16; ср. Ин. 6:51), о

Духе, Который знает, куда Он идет и откуда приходит (Филад. 7, 1; ср. Ин. 3:8), об Иисусе как двери (Филад. 9:1; ср. Ин. 10:9).

Иустин мученик, живший в Эфесе прежде, чем поселиться в Риме, не только в своем учении о Логосе примыкает к учению Евангелия Иоанна, но говорит, что его учение основано на «воспоминаниях апостолов», т.е., очевидно, на Евангелиях (Диал. 100, 4 и Апол. 67, 3). Он упоминает о слове Иисуса к Никодиму о возрождении (Апол. 61; ср. Ин. 3:3 и сл.).

Около того же времени (примерно в 60 годах II века) монтанисты формально основывали свое учение о том, что через них говорит Дух Утешитель, на Евангелии Иоанна. Попытка их врагов — алогов — приписать 4-е Евангелие, как послужившее формальной опорой для еретиков, еретику Керинфу не имела никакого успеха и только послужила поводом к тому, чтобы засвидетельствовать веру Церкви в происхождение 4-го Евангелия именно от Иоанна (*Ириней Лионский.*

«Против ересей», III, 11, 1). Точно так же попытка гностиков воспользоваться разными терминами из Евангелия от Иоанна не поколебала в Церкви веру в подлинность этого Евангелия.

В эпоху Марка Аврелия (161–180 гг.) и в малоазийской Церкви и вне ее 4-е Евангелие всеми признается произведением апостола Иоанна. Так акты Карпа и Папилы, Феофил Антиохийский, Мелитон, Аполлинарий Иерапольский, Татиан, Афинагор (древнелатинские и сирийские переводы уже имеют Евангелие от Иоанна) — все, очевидно, хорошо знакомы с Евангелием от Иоанна. Святитель Климент Александрийский говорит даже и о поводе, по которому Иоанн написал свое Евангелие (*Евсевий*. «Церковная история», VI, 14, 7). О происхождении Евангелия от Иоанна свидетельствует и Мураториев Фрагмент (см. «Аналекта», изд. Прейшпена, 1910, с. 27).

Таким образом, Евангелие от Иоанна существовало в Малой Азии, несомненно, с начала II века и было читаемо, а примерно около половины II века оно нашло себе доступ и в остальные области, где жили христиане, и стяжало себе уважение как произведение апостола Иоанна. При таком положении дела нисколько не удивительно, что во многих произведениях мужей апостольских и апологетов мы еще не встречаем цитат из Евангелия от Иоанна или намеков на его существование. Но уже тот факт, что ученик еретика Валентина (пришедшего около 140 г. в Рим), Гераклеон, написал комментарий на Евангелие от Иоанна, свидетельствует о том, что Еванге-

лие от Иоанна появилось много ранее второй половины II века, так как, несомненно, писать толкование на произведение, только недавно появившееся, было бы довольно странно. Наконец, свидетельства таких столпов христианской науки, как Ориген (III в.), Евсевий Кесарийский и блаженный Иероним (IV в.), о подлинности Евангелия от Иоанна ясно говорят за то, что в церковном предании о происхождении четвертого Евангелия не может заключаться ничего не основательного.

АПОСТОЛ ИОАНН БОГОСЛОВ

Откуда был родом апостол Иоанн, об этом нельзя сказать ничего определенного. Об отце его, Зеведе, известно только то, что он со своими сыновьями Иаковом и Иоанном жил в Капернауме и занимался рыболовным промыслом в довольно широких размерах, на что указывает то обстоятельство, что у него были работники (Мк. 1:20). Более выдающуюся личностью является жена Зеведея, Саломия, которая принадлежала к тем женщинам, какие сопровождали Христа Спасителя и из своих средств приобретали что требовалось на содержание довольно большого кружка учеников Христовых, составлявших почти постоянную Его свиту (Лк. 8:1–3; Мк. 15:41). Она разделяла честолюбивые желания ее сыновей и просила Христа об исполнении их мечтаний (Мф. 20:20). Она издала присутствовала при снятии с креста Спасителя (Мф. 27:55 и сл.) и участво-

вала в покупке ароматов для помазания тела погребенного Христа (Мк. 16: 1; ср. Лк. 23:56).

Семья Зеведея находилась, по преданию, в родстве с семейством Пресвятой Девы: Саломия и Пресвятая Дева были родные сестры, — и это предание находится в полном соответствии с тем фактом, что Спаситель, в то время как Ему предстояло с минуты на минуту предать Дух Свой Отцу, висая на кресте, поручил Пресвятую Деву попечению Иоанна (см. комментарии к Ин. 19:25). Этим родством можно объяснить и то, почему именно из всех учеников Иаков и Иоанн заявили претензию на первые места в Царстве Христовом (Мф. 20:21). Но если Иаков и Иоанн приходились племянниками Пресвятой Деве, то они, значит, были в родстве и с Иоанном Крестителем (ср. Лк. 1: 36), проповедь которого и должна была поэтому их особенно заинтересовать. Все эти семьи были проникнуты одним благочестивым, подлинно израильским настроением. Об этом говорит, между прочим, и то, что все имена, которые носили члены этих семей, настоящие еврейские без примеси греческих или латинских прозвищ.

Из того, что Иаков везде называется прежде Иоанна, можно с уверенностью заключать, что Иоанн был моложе Иакова, а предание называет его и самым младшим среди апостолов. Не более 20-ти лет было Иоанну, когда Христос призвал его следовать за Собой, и предание о том, что он дожил до царствования императора Траяна (цар. 98–117 гг.), не включает в себе

невероятности: Иоанну тогда было около 90 лет. Вскоре после призвания к следованию за Собой Христос призвал Иоанна к особому, апостольскому служению, и Иоанн стал одним из числа 12 апостолов Христовых. В силу своей особой любви и преданности Христу Иоанн сделался одним из наиболее близких и доверенных учеников Христа и даже наиболее любимым. Он удостоился присутствовать при важнейших событиях из жизни Спасителя, например при Его Преображении, при молении Христа в Гефсимании и др. В противоположность апостолу Петру Иоанн жил более внутренней, созерцательной жизнью, чем внешней, практически деятельной. Он более наблюдает, чем действует, он чаще погружается в свой внутренний мир, обсуждая в своем уме величайшие события, которых он призван был стать свидетелем. Душа его более витает в горнем мире, почему ему издревле в церковной иконописи усвоился символ орла (Баженков, с. 8–10). Но иногда Иоанн проявлял и пылкость души, даже крайнюю раздражительность: это было тогда, когда он вступался за честь своего Учителя (Лк. 9:54; Мк. 9:38–40). Пламенное желание быть ближе ко Христу сказалось и в просьбе Иоанна предоставить ему вместе с братом первые должности в славном Царстве Христовом, для чего Иоанн готов был пойти со Христом и на страдания (Мф. 20:20–28). За такую способность к неожиданным порывам Христос назвал Иоанна и Иакова «сынами грома» (Мк. 3:17), предсказывая вместе с этим, что проповедь

обоих братьев будет неотразимо, как гром, действовать на души слушателей.

По вознесении Христа на небо, апостол Иоанн вместе с апостолом Петром выступает как один из представителей христианской Церкви в Иерусалиме (Деян. 3:1 и сл.; 2:4; 8:14–25). На апостольском соборе в Иерусалиме зимой 51–52 года Иоанн вместе с Петром и предстоятелем Иерусалимской Церкви, Иаковом, признает за апостолом Павлом право проповедовать Евангелие язычникам, не обязывая их в то же время к соблюдению закона Моисеева (Гал. 2:9). Уже в то время, следовательно, значение апостола Иоанна было велико. Но как оно должно было возрасти, когда скончались Петр, Павел и Иаков!

Поселившись в Эфесе, Иоанн еще целых 30 лет занимал положение руководителя всех церквей Азии, и из окружавших его других учеников Христовых он пользовался исключительным почтением со стороны верующих. Предание сообщает нам некоторые подробности о деятельности апостола Иоанна в этот период его пребывания в Эфесе. Так, известно из предания, что он ежегодно праздновал христианскую Пасху в одно время с иудейской Пасхой и перед Пасхой соблюдал пост. Затем он однажды ушел из общественной бани, увидев там еретика Керинфа. «Убежим, — сказал он пришедшим с ним, — чтобы не обрушилась баня, ведь в ней находится Керинф, враг истины». Насколько велика была в нем любовь и сострадание к людям, об этом свидетельствует рассказ о юноше, которого

Иоанн обратил ко Христу и который в его отсутствие вступил в шайку разбойников. Иоанн, по сказанию святителя Климента Александрийского, сам отправился к разбойникам и, встретив юношу, умолил его вернуться на добрый путь. В самые последние часы своей жизни Иоанн, будучи уже не в состоянии говорить длинные речи, только повторял: «Детки, любите друг друга!» И когда слушатели спросили его, почему он повторяет все одно и то же, *апостол любви* — такое прозвище утвердилось за Иоанном — отвечал: «Потому, что это заповедь Господня, и если бы ее только исполнить — этого было бы достаточно». Таким образом, воля, не допускающая никакого компромисса между святым Богом и грешным миром, преданность Христу, любовь к истине, соединенная с состраданием к несчастным братьям, — вот основные черты характера Иоанна Богослова, какие запечатлелись в христианском предании.

Свою преданность Христу Иоанн, по преданию, засвидетельствовал и страданиями. Так, при Нероне (цар. 54–68 гг.) он был в оковах приведен в Рим и здесь его сначала заставили выпить чашу с ядом, а потом, когда яд не подействовал, бросили в котел с кипящим маслом, от чего, впрочем, апостол также не пострадал. Во время своего пребывания в Эфесе Иоанн должен был по повелению императора Домициана (цар. 81–96 гг.) отправиться на жительство на о. Патмос, находящийся в 40 географических милях к юго-западу от Эфеса. Здесь ему в таинственных

видениях были открыты будущие судьбы Церкви Христовой, которые он и изобразил в своем Апокалипсисе. На о. Патмос апостол оставался до смерти императора Домициана (96 г.), когда по повелению императора Нервы (цар. 96–98 гг.) он был возвращен в Эфес.

Скончался Иоанн, вероятно, на 7-м году царствования императора Траяна (105 г. от Р.Х.), достигнув столетнего возраста.

ПОВОД И ЦЕЛЬ НАПИСАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

По свидетельству Мураториева канона, Иоанн написал свое Евангелие по просьбе малоазийских епископов, желавших получить от него наставления в вере и благочестии. Климент Александрийский прибавляет к этому, что сам Иоанн заметил некоторую неполноту в сказаниях о Христе, содержащихся в первых трех Евангелиях, которые говорят почти только о «телесном», т.е. о внешних событиях из жизни Христа, и потому сам написал «Евангелие духовное». Евсевий Кесарийский, со своей стороны, прибавляет, что Иоанн, просмотрев и одоблив три первые Евангелия, нашел все-таки в них недостаточно сведений о начале деятельности Христа. Блаженный Иероним говорит, что поводом к написанию Евангелия послужило появление ересей, отрицавших пришествие Христа во плоти.

Таким образом, на основании сказанного можно сделать заключение, что

Иоанн при написании своего Евангелия, с одной стороны, хотел восполнить пробелы, замеченные им в первых трех Евангелиях, а с другой стороны, дать верующим (прежде всего христианам из греков¹) в руки оружие для борьбы с появившимися ересями. Что касается самого евангелиста, то он определяет цель своего Евангелия так: *Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Ин. 20:31). Ясно, что Иоанн писал свое Евангелие для того, чтобы дать христианам опору для их веры во Христа именно как в Сына Божия, потому что только с такой верой можно достигнуть спасения или, как выражается Иоанн, иметь в себе жизнь. И все содержание Евангелия Иоанна вполне соответствует этому, высказанному его писателем, намерению. В самом деле, Евангелие Иоанна начинается с обращения ко Христу самого Иоанна и заканчивается исповеданием веры апостола Фомы (глава 21 составляет прибавление к Евангелию, сделанное позже). Иоанн хочет на протяжении всего своего Евангелия изобразить тот процесс, каким он сам и его соапостолы пришли к вере в Иисуса Христа как Сына Божия, чтобы и читатель Евангелия, следя за деяниями Христа, постепенно уразумел, что Христос есть Сын Божий... Читатели Евангелия уже имели эту веру, но она была ослабляема в них различными

¹ Это доказывается тем, что в Евангелии нередко дается объяснение еврейских слов и обычаев (например, Ин. 11:38-42; 4:9; 5:28 и др.).

лжеучениями, искажавшими понятие о воплощении Сына Божия. При этом Иоанн мог иметь в виду выяснение продолжительности общественного служения Христа роду человеческому: по первым трем Евангелиям выходило, что эта деятельность продолжалась один год с небольшим, а Иоанн разъясняет, что она длилась три с лишним года².

ПЛАН И СОДЕРЖАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

У евангелиста Иоанна сообразно той цели, какую он поставил себе при написании Евангелия, существовал, несомненно, и свой особенный план повествования, не похожий на общее первым трем Евангелиям традиционное изложение истории Христа. Иоанн не просто по порядку сообщает события евангельской истории и речи Христа, а делает из них выбор, преимущественно перед остальными Евангелиями, выдвигая на первое место все то, что свидетельствовало о божественном достоинстве Христа, которое в его время подвергалось сомнениям. События из жизни Христа сообщаются у Иоанна в известном освещении, и все направлены к выяснению основного положения христианской веры — Божества Иисуса Христа.

В прологе к Евангелию (Ин. 1:1–18) Иоанн прежде всего говорит о божест-

венном достоинстве Христа и об отношении к Нему людей, из которых одни не поверили Ему, а другие приняли Его. Эта мысль о различном отношении людей к воплотившемуся Слову, мысль о борьбе между верой и неверием, проходит через все Евангелие Иоанна.

Само повествование о деятельности Христа начинается с Его выступления перед учениками Иоанна Крестителя, который перед этим троекратно засвидетельствовал, что Иисус есть Мессия и Сын Божий. Христос является первым Своим ученикам Свое всеведение (Ин. 1:19–51), а потом — всемогущество (Ин. 2:1–11) и затем через некоторое время в Иерусалиме выступает как владыка храма, т.е. Мессия (Ин. 2:12–22). Официальные представители иудейства сразу показывают свое недоброжелательное отношение ко Христу, которое со временем должно выродиться в открытое преследование Христа, простой же народ, по-видимому, чувствует к явившемуся Свету влечение, питаемое, впрочем, чудесами, которые совершил в этот раз в Иерусалиме Христос (Ин. 2:23–25). Примером носителя такой веры является фарисей Никодим, перед которым Христос раскрыл величие Своего лица и Своей миссии (Ин. 3:1–21). Ввиду такого отношения ко Христу со стороны иудеев Иоанн Креститель снова и в последний раз уже засвидетельствовал Его высокое достоинство перед своими учениками, угрожая неверующим во Христа гневом Божиим (Ин. 3:22–36). После этого, проведя в Иудее око-

² Точно определить время и место написания Евангелия от Иоанна не представляется возможности. Вероятно только, что Евангелие написано в Эфесе, в конце I века.

ло восьми месяцев, Христос удаляется на время в Галилею, причем по дороге, в самарийской области, обращает к вере население целого самарянского городка (Ин. 4:1–44). В Галилее Он встречает довольно радушный прием, так как галилеяне были свидетелями тех чудес, какие Христос совершил в Иерусалиме на празднике Пасхи. Христос, однако, такую веру объявляет недостаточной (Ин. 4:45–54). Впрочем, согласно Иоанну, Христос во время Своего пребывания в Галилее, продолжавшегося, по-видимому, около семи-восьми месяцев — до праздника Куцей (праздник иудейский в Ин. 5:1), жил в кругу Своего семейства, не выходя с проповедью Евангелия. Он хочет, очевидно, прежде всего возвестить Евангелие в Иудее и для этого идет в Иерусалим на праздник Куцей. Здесь по поводу совершенного Им исцеления в субботу представители иудейства начинают обвинять Его в нарушении закона Моисеева, а когда Христос в оправдание Своего поступка указал им на Свои особые права как Сына Божия, равного с Богом Отцом, то ненависть к Нему иудеев выразилась в задуманных ими мерах устранить Христа, которые, однако, на этот раз не были приведены в исполнение ввиду сильного впечатления, несомненно, произведенного сказанной здесь Христом в защиту Своего Мессиянского достоинства речью (Ин. 5:1–47). С этого места у Иоанна и начинается изображение той борьбы, какую повели против Христа официальные представители иудейства, — борьбы, закончившейся

решением иудейских властей «взять Христа» (Ин. 11:57).

Не принятый вторично в Иудее, Христос снова удалился в Галилею и стал совершать чудотворения, конечно, проповедуя при этом Евангелие Царства Божия. Но и здесь учение Христа о Себе как о таком Мессии, Который пришел не восстанавливать земное Иудейское царство, а основать новое Царство — духовное, и сообщить людям жизнь вечную, вооружает против Него галилеян, и около Него остаются только немногие ученики, именно 12 апостолов, веру которых выражает апостол Петр (Ин. 6:1–71). Проведя в этот раз в Галилее и Пасху, и Пятидесятницу ввиду того, что в Иудее враги только и ждали случая схватить и умертвить Его, Христос только в праздник Куцей снова пошел в Иерусалим — это уже третье путешествие туда — и здесь опять выступил перед иудеями с утверждением Своего божественного посланничества и происхождения. Иудеи снова восстают на Христа. Но Христос, тем не менее, в последний день праздника Куцей смело заявляет о Своем высоком достоинстве — о том, что Он есть податель истинной воды жизни, и посланные Синедрионом слуги не могут исполнить данное им поручение — захватить Христа (Ин. 7).

Затем, после прощения жены-грешницы (Ин. 8:1–11), Христос обличает неверие в Него иудеев. Он называет Себя Светом мира, а их, врагов Своих, чадами диавола — древнего человекоубийцы. Когда же Он в конце речи указал на предвечное Свое бытие, то

иудеи хотели побить Его как богохульника камнями, и Христос скрылся из храма, где происходило препирательство Его с иудеями (Ин. 8). После этого Христос исцелил в субботу слепорожденного, и это еще более усилило в иудеях ненависть к Иисусу (Ин. 9). Тем не менее, Христос смело называет фарисеев наемниками, которым не дорого благополучие народа, а Себя — истинным Пастырем, Который жизнь Свою полагает за паству Свою. Эта речь в одних возбуждает отрицательное к ней отношение, в других — некоторое сочувствие (Ин. 10:1–21).

Через три месяца после этого, в праздник обновления храма, между Христом и иудеями снова происходит столкновение и Христос удаляется в Перею, куда многие иудеи, уверовавшие в Него, также идут за Ним (Ин. 10: 22–42). Чудо воскрешения Лазаря, свидетельствовавшее о Христе как дарующем воскресение и жизнь, в одних возбуждает веру во Христа, в других врагах Христа — новый взрыв ненависти ко Христу. Тогда-то синадрион принимает окончательное решение умертвить Христа и объявляет, чтобы тот, кому известно о местопребывании Христа, немедленно донес об этом синадрию (Ин. 11:57). По прошествии трех с лишком месяцев, которые Христос провел не в Иудее, Он снова явился в Иудею и поблизости от Иерусалима, в Вифании, присутствовал на дружеской вечере, а через день после этого торжественно вступил в Иерусалим как Мессия. Народ с восторгом встретил Его, а пришедшие на

праздник прозелиты-греки выразили желание побеседовать с Ним. Все это побудило Христа возвестить вслух всех Его окружавших, что Он скоро предаст Себя на смерть для истинного блага всех людей. Иоанн заключает этот раздел своего Евангелия заявлением, что, хотя большинство иудеев не уверовало во Христа, несмотря на все Его чудеса, однако среди них были и верующие (Ин. 12: 37–43).

Изобразив разрыв, происшедший между Христом и иудейским народом, евангелист рисует теперь отношение к апостолам. На последней, Тайной Вечери Христос омыл Своим ученикам ноги, как простой слуга, показывая этим Свою любовь к ним и вместе научая их самих смирению (Ин. 13). Затем, чтобы укрепить в них веру, Он говорит о Своем предстоящем отхождении к Богу Отцу, об их будущем положении в мире и о предстоящем впоследствии свидании Своем с ними. Апостолы прерывают Его речь вопросами и возражениями, но Он постоянно наводит их на мысль о том, что все, что скоро случится, будет полезно и для Него, и для них (Ин. 14–16). Чтобы окончательно успокоить тревогу апостолов, Христос в присутствии их молится Своему Отцу о том, чтобы Он принял их под Свою защиту, говоря при этом, что дело, для которого послан был Христос, теперь уже совершено и что, следовательно, апостолам останется только возвещать об этом всему миру (Ин. 17).

Последний раздел своего Евангелия Иоанн посвящает изображению исто-

рии страдания, смерти и воскресения Иисуса Христа. Тут идет речь о взятии Христа воинами в Гефсимании и об отречении Петра, о суде над Христом у духовной и светской власти, о распятии и смерти Христа, о прободении бока Христа копьем воина, о погребении тела Христова Иосифом и Никодимом (Ин. 18–19) и, наконец, о явлении Христа Марии Магдалине, десяти ученикам и потом Фоме вместе с другими учениками спустя неделю по воскресении (Ин. 20:1–29). К Евангелию присоединено заключение, в котором указана цель написания Евангелия — укрепление веры во Христа в читателях Евангелия (Ин. 20:30–31).

Евангелие Иоанна имеет в себе еще эпилог, в котором изображается явление Христа семи ученикам при море Тивериадском, когда последовало восстановление апостола Петра в его апостольском достоинстве. При этом Христос предрекает Петру его судьбу и судьбу Иоанна (Ин. 21).

Таким образом, Иоанн развил в своем Евангелии ту мысль, что воплотившийся Сын Божий Единородный, Господь Иисус Христос, был отвергнут Своим народом, среди которого Он родился, но тем не менее уверовавшим в Него ученикам дал благодать и истину, и возможность стать чадами Божиими. Это содержание Евангелия удобно разделяется на такие отделы.

Пролог (Ин. 1:1–18).

Первый отдел: Свидетельство о Христе Иоанна Крестителя — до первого проявления величия Христа (Ин. 1:19 — 2:11).

Второй отдел: Начало общественного служения Христа (Ин. 2:12 — 4:54).

Третий отдел: Иисус — Податель вечной жизни, в борьбе с иудейством (Ин. 5:1 — 11:57).

Четвертый отдел: Из последней недели перед Пасхой (Ин. 12).

Пятый отдел: Иисус в кругу учеников накануне Своих страданий (Ин. 13–17).

Шестой отдел: Прославление Иисуса через смерть и воскресение (Ин. 18–20).

Эпилог (Ин. 21).

ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ПОДЛИННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ИОАННА

Из сказанного о построении и содержании Евангелия Иоанна можно видеть, что это Евангелие включает в себе очень много такого, что отличает его от первых трех Евангелий, называемых по сходству данного в них изображения лица и деятельности Иисуса Христа, синоптическими. Так, жизнь Христа у Иоанна начинается на небе...

Историю рождения и детства Христа, с которой нас знакомят евангелисты Матфей и Лука, Иоанн обходит молчанием. В величественном прологе Евангелия Иоанн, этот орел между евангелистами, которому в церковной иконописи усвоен этот символ, смелым полетом уносит нас прямо в бесконечность. Затем он быстро спускается на землю, но и здесь в воплотившемся Слове дает видеть нам знаки божественности Слова. Затем в Евангелии Иоанна

выступает Иоанн Креститель. Но это не проповедник покаяния и суда, каким мы знаем его из синоптических Евангелий, а свидетель о Христе, как Агнце Божиим, Который берет на Себя грехи мира (Ин. 1:29). О крещении и искушении Христа евангелист Иоанн не говорит ничего. На возвращение Христа от Иоанна Крестителя с первыми Своими учениками в Галилею евангелист смотрит как на начало проповеди о пришествии Царства Небесного. В Евангелии Иоанна хронологические и географические рамки деятельности совсем не те, что у синоптиков. Галилейской деятельности Христа Иоанн касается только в ее высшем пункте — истории чудесного насыщения пяти тысяч и беседы о хлебе небесном. Затем только уже в изображении последних дней жизни Христа Иоанн сходится с синоптиками. Главным местом деятельности Христа, согласно Евангелию Иоанна, является Иерусалим и Иудея.

Еще более Иоанн отличается от синоптических евангелистов в изображении Христа как Учителя. У последних Христос выступает, как народный проповедник как учитель нравственности, излагающий перед простыми обитателями галилейских городов и деревень в наиболее доступной для них форме учение о Царстве Божиим. Как благодетель народа ходит Он по Галилее, исцеляя всякую болезнь в людях, окружающих Его целыми толпами. У Иоанна же Господь выступает или перед отдельными лицами, такими, как Никодим, самарянка, или в кругу Своих учени-

ков, или же, наконец, перед священниками, книжниками и другими осведомленными в деле религиозного познания иудеями, выступает с речами о божественном достоинстве Своей личности. При этом язык Его речей становится несколько загадочным, и мы нередко встречаем здесь аллегории. Чудеса в Евангелии Иоанна также имеют характер знамений, т.е. служат для разъяснения основных положений учения Христа о Своем Божестве.

Уже более ста лет прошло с тех пор, как немецкий рационализм направил свои удары на Евангелие Иоанна, чтобы доказать его неподлинность. Однако лишь со времени Штрауса началось настоящее преследование этого величайшего свидетельства о Божественности Господа нашего Иисуса Христа. Под влиянием философии Гегеля, не допускавшей возможности осуществления абсолютной идеи в отдельной личности, Штраус объявил Иоаннова Христа мифом, а все Евангелие тенденциозным вымыслом. Вслед за ним глава новой Тюбингенской школы Ф.Х. Баур отнес происхождение 4-го Евангелия ко второй половине II века, когда, как он считает, началось примирение между двумя противоположными направлениями апостольского века — петринизмом и павлинизмом. Иоанново Евангелие, согласно Бауру, и явилось памятником примирения между обоими этими направлениями. Оно имело целью примирить разные споры, происходившие в то время (около 170 г.) в Церкви: монтанизм, гностицизм, учение о Логосе, пасхаль-

ные споры и т.д., и для этого использовало материал, содержащийся в трех первых Евангелиях, поставив все в зависимость от одной идеи Логоса. Этот взгляд Баура хотели развить и обосновать его ученики — Швеглер, Кестлин, Целлер и др., но, во всяком случае, из их усилий ничего не вышло, как признает даже такой либеральный критик, как Гарнак. Первохристианская Церковь вовсе не была ареной борьбы между петринизмом и павлинизмом, как показала новейшая церковно-историческая наука. Однако новейшие представители новотюбингенской школы Г.И. Гольцман, Гильгенфельд, Фолькмар, Крейенбюль (его сочинение на французском языке: «4-е Евангелие», т. I, 1901 г. и т. II, 1903 г.) все-таки отрицают подлинность Евангелия Иоанна и достоверность содержащихся в нем сведений, причем большинство из них приписывают влиянию гностицизма. Томá приписывает происхождение Евангелия влиянию филонизма, Макс Мюллер — влиянию греческой философии³.

Так как новотюбингенская школа все-таки не могла не считаться с теми свидетельствами о подлинности Евангелия от Иоанна, какие восходят к самым первым десятилетиям II века по Р.Х., то она попыталась объяснить происхождение таких свиде-

тельств чем-то вроде самогипноза тех древних церковных писателей, у которых находятся означенные свидетельства. Просто писатель, как, например, святой Ириней, прочитал надпись: «Евангелие от Иоанна» — и сейчас же у него утвердилось в памяти, что это действительно Евангелие, принадлежащее возлюбленному ученику Христову... Но большая часть критиков стала защищать то положение, что под «Иоанном», автором 4-го Евангелия, вся древняя Церковь разумела «пресвитера Иоанна», о существовании которого упоминает Евсевий Кесарийский. Так думают, например, Буссе, Гарнак. Иные (Юлихер) считают автором 4-го Евангелия какого-то ученика Иоанна Богослова. Но так как довольно трудно допустить, чтобы в конце I века в Малой Азии находилось два Иоанна — апостол и пресвитер, — пользовавшиеся одинаково огромным авторитетом, то некоторые критики стали отрицать пребывание апостола Иоанна в Малой Азии (Лютценбергер, Кейм, Шварц, Шмидель).

Не находя возможным найти заместителя апостолу Иоанну, современная критика, однако, согласно утверждает, что 4-е Евангелие не могло произойти от апостола Иоанна. Посмотрим же, насколько основательны те возражения, какие для опровержения общецерковного убеждения в подлинности 4-го Евангелия высказывает современная критика. При разборе возражений критиков против подлинности Евангелия Иоанна нам по необходимости

³ Образец критического отношения к Евангелию Иоанна представляет собой переведенная на русский язык в 1910 г. книжка О.П. Флейдера — «Возникновение христианства», с. 154–166.

придется говорить и о достоверности сообщаемых в 4-м Евангелии сведений, потому что в подтверждение своего взгляда на происхождение 4-го Евангелия не от Иоанна критика указывает на недостоверность различных приводимых в Евангелии Иоанна фактов и на общую невероятность того представления, какое на основании этого Евангелия создается о лице и деятельности Спасителя⁴.

Кейм, а за ним и многие другие критики, указывает на то, что согласно Евангелию Иоанна Христос «не родился, не крестился, не испытывал ни внутренней борьбы, ни душевных страданий. Он от начала знал все, сиял чистой божественной славой. Такой Христос не соответствует условиям человеческой природы». Но все это неверно: Христос, согласно Иоанну, стал плотью (Ин. 1:14) и имел Матерь (Ин. 2:1), а на принятие Им крещения есть ясное указание в речи Иоанна Крестителя (Ин. 1:29–34). О том, что Христос испытывал внутреннюю борьбу, ясно сказано в Ин. 12:27, а о Его душевных страданиях свидетельствуют пролитые Им при гробе Лазаря слезы (Ин. 11:33–35). Что же касается предведения, которое Христос обнаруживает в Евангелии Иоанна, то оно вполне согласно с нашей верой во Христа, как в Богочеловека.

Далее критики указывают на то, что 4-е Евангелие будто бы не признает

никакой постепенности в развитии веры апостолов: первоначально призванные апостолы с первого же дня своего знакомства со Христом становятся вполне уверенными в Его мессианском достоинстве (Ин. 1). Но критики забывают, что ученики вполне уверовали во Христа только после первого знамения в Кане (Ин. 2:11). И сами они говорят, что уверовали в Божественное происхождение Христа только тогда, когда Христос многое сказал им о Себе в прощальной беседе (Ин. 16:30).

Затем, если Иоанн говорит о том, что Христос ходил в Иерусалим из Галилеи несколько раз, тогда как, согласно синоптикам, по-видимому, выходит, что Он посетил Иерусалим только однажды в Пасху страданий, то мы должны сказать по поводу этого, что, во-первых, и из синоптических Евангелий можно заключать, что Христос не один раз был в Иерусалиме (см. Лк. 10:30), а во-вторых, правильное всего, конечно, обозначает хронологическую последовательность событий именно евангелист Иоанн, который писал свое Евангелие уже после синоптических и, естественно, должен был прийти к мысли о необходимости пополнить недостаточную хронологию синоптиков и подробно изобразить деятельность Христа в Иерусалиме, которая была известна ему, конечно, гораздо лучше, чем кому-либо из синоптиков, двое из которых даже не принадлежали к лику 12-ти. Даже и апостол Матфей не мог знать всех обстоятельств деятельности Христа в Иерусалиме, потому что, во-первых, он был призван срав-

⁴ Доказательства неповрежденности Евангелия будут даны в своем месте, при объяснении текста Евангелия.

нительно поздно (Ин. 3:24; ср. Мф. 9:9), а во-вторых, потому, что Христос ходил в Иерусалим иногда тайно (Ин. 7:10), без сопровождения всей толпы учеников. Иоанн же, несомненно, удостоен был чести повсюду сопровождать Христа.

Но более всего сомнений относительно достоверности возбуждается речами Христа, которые приводит евангелист Иоанн. Христос у Иоанна, по мнению критиков, говорит не как практический народный учитель, а как тонкий метафизик. Речи Его могли быть «сочинены» только позднейшим «писателем», нашедшимся под влиянием воззрений александрийской философии. Напротив, речи Христа у синоптиков наивны, просты и естественны. Поэтому 4-е Евангелие — не апостольского происхождения. По поводу такого заявления критики прежде всего нужно сказать, что оно чересчур преувеличивает различие между речами Христа у синоптиков и Его речами у Иоанна. Можно указать десятка три изречений, которые в одинаковом виде приводятся и синоптиками, и Иоанном (см. Ин. 2:29 и Мф. 26:61; Ин. 3:18 и Мк. 16:16; Ин. 5:8 и Лк. 5:21). А затем речи Христа, приводимые Иоанном, и должны были отличаться от тех, которые приведены у синоптиков, так как Иоанн поставил себе целью познакомить своих читателей с деятельностью Христа в Иудее и Иерусалиме — этом центре раввинского просвещения, где Христос имел перед Собой совершенно другой круг слушателей, чем в Галилее. Понятно, что

галилейские речи Христа, приводимые синоптиками, не могли быть посвящены таким возвышенным учениям, какие составляют предмет речей Христа, сказанных в Иудее. Притом у Иоанна приведено несколько речей Христа, сказанных Им в кругу Его ближайших учеников, которые, конечно, были гораздо более, чем простой народ, способны к уразумению тайн Царства Божия.

Нужно при этом принять во внимание и то обстоятельство, что апостол Иоанн по своей натуре был преимущественно склонен к тому, чтобы интересоваться тайнами Царствия Божия и высоким достоинством лица Господа Иисуса Христа. Никто не был в состоянии усвоить в такой полноте и ясности учение Христа о Самом Себе, как именно Иоанн, которого поэтому Христос и любил более, чем других Своих учеников.

Некоторые критики утверждают, что все речи Христа у Иоанна представляют собой не что иное, как только раскрытие идей, содержащихся в прологе Евангелия и, значит, сочинены самим Иоанном. На это нужно сказать, что, скорее, сам пролог можно назвать выводом, который сделал Иоанн из всех речей Христа, приводимых у Иоанна. Об этом говорит, например, то обстоятельство, что коренное понятие пролога *Логос* не встречается в речах Христа с тем значением, какое оно имеет в прологе.

Что касается того, будто только один Иоанн приводит речи Христа, в которых содержится Его учение о Своем божественном достоинстве, то и это

обстоятельство не может иметь особого значения, как доказательство противоречия, будто бы существующего между синоптиками и Иоанном в учении о лице Господа Иисуса Христа. Ведь и у синоптиков есть изречения Христа, в которых делается ясное указание на Его божественное достоинство (см. Мф. 20:18; 28:19; 16:16 и др.). А кроме того, все обстоятельства рождения Христова и многочисленные чудеса Христа, сообщаемые у синоптиков, ясно свидетельствуют о Его божественном достоинстве.

Указывают еще как на доказательства мысли о «сочиненности» речей Христа у Иоанна на их монотонность в отношении к содержанию. Так, беседа с Никодимом изображает духовную природу Царства Божия, а беседа с самарянкой — всеобщий характер этого Царства и т.д. Если же и есть некоторое однообразие во внешнем построении речей и в способе доказательства мыслей, то это объясняется тем, что речи Христа у Иоанна имеют назначением своим разъяснить тайны Царствия Божия иудеям, а не жителям Галилеи и потому, естественно, принимают однообразный характер.

Говорят, что речи, приводимые Иоанном, не стоят в связи с описываемыми в Евангелии Иоанна событиями. Но такое утверждение совершенно не отвечает действительности: именно у Иоанна каждая речь Христа имеет для себя твердую опору в предшествующих событиях, можно даже сказать — вызывается ими. Такова, например, беседа о хлебе небесном, сказанная Хрис-

том по поводу насыщения народа хлебом земным (Ин. 6).

Далее возражают: «Как мог Иоанн до глубокой старости запомнить такие обширные, трудные по содержанию и темные речи Христа?» Но когда человек все свое внимание обращает на что-либо одно, то понятно, что это «одно» он обозревает уже во всех подробностях и запечатлевает твердо-натвердо в своей памяти. Об Иоанне же известно, что в кругу учеников Христа и в Церкви апостольской он не имел особого активного значения и являлся скорее молчаливым спутником апостола Петра, чем самостоятельным деятелем. Вся пылкость своей натуры, — а он действительно имел такую натуру (Мк. 9), — все способности своего выдающегося ума и сердца он обратил на воспроизведение в своем сознании и памяти величайшей личности Богочеловека. Отсюда становится понятным, как мог он впоследствии воспроизвести в своем Евангелии такие обширные и глубокие по содержанию речи Христа. К тому же древние евреи вообще были способны запоминать весьма продолжительные беседы и повторять их с буквальной точностью. Наконец, почему не предположить, что Иоанн мог сам для себя записывать отдельные беседы Христа и потом воспользоваться записанным?

Спрашивают: «Откуда Иоанн, простой рыбак из Галилеи, мог получить такое философское образование, какое обнаруживает он в своем Евангелии? Не естественнее ли предположить, что 4-е Евангелие написано каким-либо

гностиком или христианином из греков, воспитавшимся на изучении классической литературы?»

На этот вопрос нужно ответить следующее. Во-первых, у Иоанна нет той строгой последовательности и того логического построения воззрений, какими отличаются греческие философские системы. Вместо диалектики и логического анализа, у Иоанна преобладает характерный для систематического мышления синтез, напоминающий скорее восточное религиозно-богословское созерцание, чем греческую философию (проф. Муретов. Подлинность бесед Господа в 4-м Евангелии. Прав. обзор, 1881. сент., с. 65 и сл.). Можно сказать поэтому, что Иоанн пишет как образованный иудей, а вопрос, откуда он мог получить такое иудейское образование, разрешается достаточно удовлетворительно тем соображением, что отец Иоанна был человек довольно зажиточный (у него были свои работники) и потому оба его сына, Иаков и Иоанн, могли получить хорошее по тому времени образование в какой-либо из раввинских школ в Иерусалиме.

Смущает некоторых критиков еще то сходство, какое замечается как в содержании, так и в стиле речей Христа в 4-м Евангелии и в 1-м Послании Иоанна. Представляется, как будто Иоанн сам сочинил речи Господа... На это нужно сказать, что Иоанн, вступив в число учеников Христа в самой ранней юности, естественно, усвоил Его идеи и саму манеру их выражения. Затем, речи Христа у Иоанна не представляют собой дословного воспроиз-

ведения всего сказанного Христом в том или другом случае, а только сокращенную передачу действительно сказанного Христом. Притом Иоанн должен был передавать речи Христа, произнесенные на арамейском языке, по-гречески, а это заставляло его самого отыскивать более соответствующие смыслу речи Христа обороты и выражения, так что естественно получалась в речах Христа та окраска, какая была характерна для речи самого Иоанна. Наконец, между Евангелием Иоанна и его 1-м Посланием существует и несомненное различие, именно, между речью самого Иоанна и речами Господа. Так, о спасении людей Кровью Христа нередко говорится в 1-м Послании Иоанна и умалчивается в Евангелии. Что касается формы изложения мыслей, то в 1-м Послании мы встречаем везде краткие отрывочные наставления и сентенции, а в Евангелии — целые большие речи.

Ввиду всего сказанного, в противоположность утверждениям критики остается только согласиться с теми положениями, какие высказаны папой Пием X в его «Силлабусе» от 3 июля 1907 года, где Папа признает ересь утверждение модернистов, будто бы Евангелие Иоанна — не история в собственном смысле этого слова, а мистические рассуждения о жизни Христа, и что оно является не подлинным свидетельством апостола Иоанна о жизни Христа, а отражением тех воззрений на личность Христа, какие существовали в христианской Церкви к концу I века по Р.Х.

САМОСВИДЕТЕЛЬСТВО ЧЕТВЕРТОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Автор Евангелия ясно обозначает себя как иудея. Ему известны все иудейские обычаи и воззрения, в особенности взгляды тогдашнего иудейства на Мессию. Притом обо всем, совершавшемся в то время в Палестине, он говорит как очевидец. Если же он как бы отделяет себя от иудеев (например, он говорит «праздник иудеев», а не «наш праздник»), то это объясняется тем, что 4-е Евангелие написано, несомненно, уже тогда, когда христиане совершенно отделились от иудеев. Кроме того, Евангелие написано именно для христиан из язычников, почему автор и не мог говорить об иудеях как о «своем» народе. Географическое положение Палестины того времени очерчено также в высшей степени точно и обстоятельно. Этого нельзя никак ожидать от писателя, жившего, например, во II веке.

Как свидетель событий, имевших место в жизни Христа, автор 4-го Евангелия показывает себя далее в особой хронологической точности, с которой он описывает время совершения этих событий. Он обозначает не только праздники, по которым Христос ходил в Иерусалим, — это важно для определения продолжительности общественного служения Христа⁵, но даже дни

и недели до и после того или другого события и, наконец, иногда часы событий. С точностью также говорит он о числе лиц и предметов, о которых идет речь.

Те подробности, какие сообщает автор о разных обстоятельствах жизни Христа, также дают основание заклю-

здесь призывает Своих первых учеников (Ин. 1). Затем Он отправляется в Галилею, где и живет до Пасхи (Ин. 2:1-11). На Пасху Он приходит в Иерусалим, это — первая Пасха во время Его общественного служения (Ин. 2:12 – 3:21). Затем Христос после этой Пасхи, вероятно, в апреле, уходит из Иерусалима и пребывает в иудейской земле до конца декабря (Ин. 3:22 – 4:1). К январю Христос приходит через Самарию в Галилею (Ин. 4:43-54) и здесь живет довольно долго: весь конец зимы и лето. На Пасху же (намек на нее сделан в Ин. 4:35) — вторую Пасху в течение Его общественной деятельности — Он, по-видимому, в Иерусалим не ходил. Только на праздник Кушей (Ин. 5:1) Он является снова в Иерусалим, где пробыл, вероятно, очень недолго. Затем Он проводит несколько месяцев Галилее (Ин. 6:1). На Пасху этого года (Ин. 6:4) Христос опять не ходил в Иерусалим, это — третья Пасха Его общественного служения. На празднике же Кушей Он выступает в Иерусалиме (Ин. 7–10:21), затем месяца два проводит в Перее и в декабре, к празднику обновления храма, снова приходит в Иерусалим (Ин. 10:22). Потом Христос скоро опять уходит в Перее, откуда на краткое время является в Вифанию (Ин. 11). Из Вифании до четвертой Пасхи Он пребывает в Ефраиме, откуда и приходит на последнюю Пасху, четвертую, в Иерусалим, для того чтобы здесь умереть от рук врагов. Таким образом, Иоанн упоминает о четырех праздниках Пасхи, в кругу которых и заключена история общественного служения Иисуса Христа, продолжавшаяся, очевидно, три с лишним года.

⁵ Хронология жизни Иисуса Христа по Евангелию Иоанна имеет такой вид. После принятия крещения от Иоанна Христос некоторое время пребывает близ Иордана и

чать, что автор был очевидцем всего, что он описывает. Притом черты, которыми автор характеризует тогдашних деятелей, так метки, что их мог указать только очевидец, притом хорошо понимавший различия, существовавшие между тогдашними иудейскими партиями.

То, что автор Евангелия был апостол из числа 12-ти, ясно видно из тех воспоминаний, какие он сообщает о многих обстоятельствах внутренней жизни кружка 12-ти. Он хорошо знает все сомнения, какие волновали учеников Христа, все их беседы между собой и со своим Учителем. При этом он называет апостолов не теми именами, под которыми они стали известны впоследствии в Церкви, а теми, которые они носили в своем дружеском кругу (например, Варфоломея он называет Нафанаилом).

Замечательно еще отношение автора к синоптикам. Он смело исправляет показания последних во многих пунктах как очевидец, имеющий к тому же более высокий авторитет, чем они: только такой писатель мог говорить так смело, не боясь осуждения чьей бы то ни было стороны. Притом это, несомненно, был апостол из числа ближайших ко Христу, так как он знает многое, что не было открыто другим апостолам (см. Ин. 6:15; 7:1).

Кто же был этот ученик? Он не называет себя по имени и, однако, обозначает себя как любимого ученика Господа (Ин. 13:23; 21:7, 20–24). Это не апостол Петр, потому что Петр везде в

4-м Евангелии называется по имени и прямо отличается от неназванного ученика. Из ближайших учеников остаются затем двое — Иаков и Иоанн, сыновья Зеведея. Но об Иакове известно, что он не оставлял иудейской страны и сравнительно рано претерпел мученическую смерть (в 41 г.). Между тем Евангелие, несомненно, написано после синоптических Евангелий и, вероятно, в конце I века. Только одного Иоанна и можно признать этим ближайшим ко Христу апостолом, который написал 4-е Евангелие. Называя себя «другим учеником», он прибавляет всегда к этому выражению определенный артикль (ὁ μαθητής), ясно говоря этим, что его все знали и не могли смешать с кем-либо другим. По своему смирению он не называет также по имени и матери своей, Саломии, и брата Иоакова (Ин. 19:25; 21:2). Так мог поступить только апостол Иоанн, ибо всякий другой писатель непременно упомянул бы поименно хотя одного из сынов Зеведея. Возражают: «Но евангелист Матфей нашел же возможным упомянуть свое имя в своем Евангелии» (Мф. 9:9)? Да, но в Евангелии Матфея личность писателя совершенно исчезает в объективном изображении событий евангельской истории, тогда как 4-е Евангелие имеет ярко выраженный субъективный характер, и писатель этого Евангелия, сознавая это, хотел оставить в тени свое собственное имя, которое уже и без того всякому напрашивалось на память.

ЯЗЫК И ИЗЛОЖЕНИЕ ЧЕТВЕРТОГО ЕВАНГЕЛИЯ

И язык, и изложение 4-го Евангелия ясно свидетельствуют о том, что писатель Евангелия был палестинский иудей, а не грек и что он жил в конце I века. В Евангелии прежде всего встречаются прямые и косвенные ссылки на места священных книг Ветхого Завета (это можно видеть и в русском издания Евангелия с параллельными местами). Притом ему известен не только перевод Семидесяти, но и еврейский текст ветхозаветных книг (ср. Ин. 19:37 и Зах. 12:10 по еврейскому тексту). Затем, «особая пластичность и образность речи, составляющие отличную черту еврейского гения, расположение членов предложения и простая их конструкция, бросающаяся в глаза подробность изложения, доходящая до тавтологии и повторений, речь краткая, отрывистая, параллелизм членов и целых предложений и антитезы, недостаток греческих частиц в соединении предложений» и многое другое ясно свидетельствуют, что Евангелие написано евреем, а не греком (*Баженов. «Характеристика четвертого Евангелия», с. 374*).

Член Венской академии наук Д.Г. Мюллер (D.H. Müller) в своем реферате «*Das Johannes-Evangelium im Lichte der Strophentheorie*» (Wien, 1909) делает даже, и очень удачно, попытку разделить важнейшие речи Христа, содержащиеся в Евангелии Иоанна, на строфы и в заключение высказывает следующее: «По оконча-

нии своего труда о Нагорной беседе, я исследовал также Евангелие Иоанна, которое по содержанию и стилю так отличается от синоптических Евангелий, но к своему немалому удивлению нашел, что законы строфики господствуют и здесь в такой же степени, как в речах пророков, в Нагорной беседе и в Коране». Не свидетельствует ли этот факт о том, что писателем Евангелия был настоящий иудей, воспитанный на изучении пророков Ветхого Завета? Еврейский колорит в 4-м Евангелии настолько силен, что всякий, знающий еврейский язык и имеющий возможность прочитать Евангелие Иоанна в еврейском переводе, непременно подумает, что он читает подлинник, а не перевод. Видно, что писатель Евангелия мыслил по-еврейски, а выражался по-гречески. Но так именно и должен был писать апостол Иоанн, который с детства привык мыслить и говорить на еврейском языке, греческий же изучил уже в зрелом возрасте.

Греческий язык Евангелия, несомненно, был оригинальным, а не переводным: и свидетельства отцов Церкви, и отсутствие доказательств у тех критиков, которые почему-то хотят утверждать, что Евангелие Иоанна первоначально написано на еврейском языке, — все это вполне достаточно для того, чтобы быть уверенным в оригинальности греческого языка 4-го Евангелия. Хотя автор Евангелия имеет в своем словаре немного терминов и выражений греческого языка, но зато эти термины и выражения так полноценны, как полноценна крупная золотая

монета, которой рассчитываются обыкновенно крупные хозяева. Со стороны своего состава язык 4-го Евангелия имеет общий всему κοινή διάλεκτος характер. Местами здесь встречаются еврейские, латинские слова и некоторые, свойственные только этому Евангелию, термины. Наконец, некоторые слова у Иоанна употребляются в особом, не свойственном другим новозаветным писаниям, смысле (например, λόγος, ἀγάπη, ἰουδαῖοι, ζῶη и др., значение которых будет указано при объяснении текста Евангелия). В отношении этимологических и синтаксических правил язык 4-го Евангелия в общем не отличается от правил κοινή διάλεκτος, хотя и здесь имеются некоторые особенности (например, употребление артикля, сочинение сказуемого во множественном числе с подлежащим единственного числа и др.).

В стилистическом отношении Евангелие Иоанна отличается простотой построения фраз, приближающейся к простоте обыкновенной речи. Здесь мы везде встречаем краткие отрывочные предложения, связываемые немногими частицами. Но эти краткие выражения часто производят необыкновенно сильное впечатление (особенно в прологе). Для придания особой силы известному выражению Иоанн ставит его в начале фразы, причем иногда даже не соблюдена последовательность в строе речи (например, Ин. 7: 38). Поражает также читателя Евангелия Иоанна чрезвычайное изобилие диалогов, в которых раскрывается та или другая мысль. Что касается того

обстоятельства, что в Евангелии Иоанна в противоположность синоптическим не встречается притч, то это явление можно объяснить тем, что Иоанн не считал нужным повторять те притчи, которые сообщены уже в синоптических Евангелиях. Зато у него есть нечто, напоминающее эти притчи, — это именно аллегории и разные образы (например, образные выражения в беседе с Никодимом и с самарянкой или, например, настоящая аллегория о добром пастыре и двери во двор овчий). Кроме того, притч Христос, вероятно, и не употреблял в Своих беседах с образованными иудеями, а именно эти беседы главным образом и приводит в своем Евангелии Иоанн. Форма притчи не подходила и к содержанию речей Христовых, сказанных в Иудее: в этих речах Христос говорил о Своем божественном достоинстве, а для этого форма образов и притч была совершенно неподходящей — догматы неудобно заключать в притчи. Ученики Христовы также могли понимать учение Христа и без притчей.

КОММЕНТАРИИ К ЕВАНГЕЛИЮ ИОАННА И ДРУГИЕ СОЧИНЕНИЯ, ИМЕЮЩИЕ СВОИМ ПРЕДМЕТОМ ЭТО ЕВАНГЕЛИЕ

Из древних трудов, посвященных изучению Евангелия Иоанна, первым по времени является труд валентиниана Гераклеона (150–180 гг.), отрывки которого сохранились у Оригена (есть и особое издание Броока). Затем следует очень обстоятельный комментарий

самого Оригена, сохранившийся, однако, не в полном виде (изд. Прейше-на, 1903). Далее идут 88 бесед на Евангелие Иоанна, принадлежащие святителю Иоанну Златоусту (на русском языке в переводе С.-Петербургской Духовной Академии, 1902). Толкование Федора Мопсуетского на греческом языке сохранилось только в отрывках, но теперь уже явился латинский перевод сирийского текста этого труда, почти воспроизводящий все в полном виде. Толкование святителя Кирилла Александрийского издано в 1910 году при Московской Духовной Академии. Затем идут 124 беседы на Евангелие Иоанна, принадлежащие блаженному Августину (на латинском языке). Наконец, заслуживает внимания толкование на Евангелие от Иоанна, принадлежащее блаженному Феофилакту (перевод при Казанской Духовной Академии).

Из новых толкований западных богословов заслуживают внимание труды: Толюка (1857), Мейера (1902), Лютардта (1876), Годе (1903 г.), Кейля (1881), Весткота (1882), Шанца (1885), Кнабенбауера (1906), Шлаттера (1902), Луази (1903), Хейтмюллера (у И. Вейса в «Новозаветных Писаниях», 1907), Цана (1908), Гольцмана (1908).

Из наиболее выдающихся произведений западных ученых т.н. критического направления Евангелию Иоанна посвящены труды: Бретшнейдера, Вейссе, Швеглера, Бруно, Бауера, Баура, Гильгенфельда, Кейма, Тома, Якобсена, О. Гольцмана, Вендта, Крейенбю-

ля, И. Ревилля, Грилля, Вреде, Скотта, Велльгаузена и др. Последним по времени крупным сочинением критического направления является труд: *Spitta. Das Johannes evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*. Göttingen, 1910.

В апологическом направлении о Евангелии Иоанна писали: Блэк, Штир, Вейс, Эдершпейм («Жизнь Иисуса Мессии», первый том которой переведен на русский язык), Шастан, Дельф, П. Эвальд, Несген, Клюге, Камерлинк, Шлаттер, Стантон, Дрюммонд, Сандей, Смит, Барт, Гебель, Лепен.⁶ Но и этими трудами нужно пользоваться с осмотрительностью...

В русской богословской литературе существует немало изъяснений на Евангелие Иоанна и отдельных статей и брошюр, относящихся к изучению этого Евангелия. В 1874 году вышло первым изданием сочинение архимандрита (впоследствии епископа) Михаила (Лузина) под заглавием: «Евангелие от Иоанна на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями». В 1887 году появился «Опыт изучения Евангелия святого Иоанна Богослова» Георгия Властова, в двух томах. В 1903 г. вышло популярное объяснение на Евангелие Иоанна, составленное архиепископом Никанором (Каменским), а в 1906 г. — «Толкование Евангелия», составленное Б.И. Гладковым, в котором объясняется попу-

⁶ Последним по времени является труд Lepin'a. *La valeur historique du VI-e Evangile* 2 vol. Paris, 1910, 8 fran.

лярно и Евангелие Иоанна. Есть еще также популярные объяснения на Евангелие Иоанна: Евсевия, архиепископа Могилевского (в виде бесед на воскресные и праздничные дни), протоиереев Михайловского, Бухарева и некоторые другие. Наиболее полезным пособием для ознакомления с тем, что было написано о Евангелии Иоанна до 1893 года, является «Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению, четвероевангелия» М. Барсова. Последующую литературу до 1904 года по изучению Евангелия Иоанна указывает проф. Богда-

шевский в Православно-Богословской Энциклопедии, т. VI, с. 836–837 и отчасти проф. Сагарда (там же, с. 822). Из новейшей русской литературы по изучению Евангелия Иоанна заслуживают особого внимания диссертации: И. Баженова «Характеристика четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия», 1907; Д. Знаменского «Учение святого апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о лице Иисуса Христа», 1907; проф. Богословский «Общественное служение Господа Иисуса Христа», 1908, ч. 1-я.



ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

ГЛАВА 1

*1–18. Пролог к Евангелию.
— 19–28. Свидетельство Иоанна
Крестителя о Христе перед
иудеями. — 29–36. Свидетельство
Иоанна Крестителя перед своими
учениками. — 37–51. Первые
последователи Христа.*

Евангелие Иоанна начинается величественным вступлением, или прологом, в котором говорится о том, как Единородный Сын Божий открылся в мире. Вступление это удобно делится на три строфы, содержание которых таково.

Строфа первая (стихи 1–5): Слово, Которое было в начале у Бога и Само было Бог и через Которое был сотворен мир, было жизнью и светом для людей, и тьма не могла погасить этот свет.

Строфа вторая (стихи 6–13): Иоанн был послан от Бога, чтобы свидетельствовать о Слове как об истинном свете, но когда Слово явилось к своим, свои Его не приняли. Нашлось, впрочем, немного таковых, которые при-

няли Слово, и вот этим людям была дана Словом власть стать чадами Божиими.

Строфа третья (стихи 14–18): Слово стало плотью в Иисусе Христе и обитало с людьми, которые видели Его величие как Единородного от Отца, полного благодати и истины, так что верующие в Него получили от Него в изобилии благодать. Через Него, Который выше Иоанна Крестителя и законодателя Моисея, возведена благодать и истина невидимого Бога.

Основная мысль пролога высказана в 14-м стихе: *И Слово стало плотью, и обитало с нами*. Все предшествующее и последующее служит характеристике Божественного Лица, Которое в Иисусе Христе стало человеком и открыло людям благодать и истину невидимого Бога. Из пролога мы сначала узнаем, что Слово существовало у Бога еще до сотворения мира и что сам мир Ему обязан своим происхождением. Узнаем также, что, в частности, для человечества Слово было светом и жизнью еще до Своего воплощения.

Затем евангелист, чтобы подготовить внимание своих читателей к следующему далее краткому известию о воплощении Слова, упоминает о послании Богом Иоанна Крестителя как свидетеля о пришествии Слова к Своему народу и об отношении иудейского народа к явившемуся слову. Таким образом, евангелист вполне логично подходит далее к изображению самого воплощения Слова и величия принесенных Им с Собою благ.

Замечательно, что все содержание пролога состоит в исторических фактах, а не в рассуждениях. Мы чувствуем, что евангелист дает нам не какое-либо философское построение, а краткую историю воплотившегося Слова. Поэтому и речь пролога напоминает собой речь историка.

По замечанию Кейля, правильное понимание всего пролога зависит от объяснения термина *Логос*, переведенного у нас в Библии выражением «Слово». Греческое существительное *ὁ λόγος* имеет различные значения в классическом греческом языке. Оно может означать:

а) высказывание и сказанное;

б) рассуждение, обдумывание и способность рассуждать, т.е. разум или рассудок.

Есть и еще немало значений этого слова, но все они имеют свою основу в указанных двух главных значениях термина *ὁ λόγος*. Что касается второго значения рассматриваемого термина (б), то хотя есть толкователи, настаивающие на необходимости принять термин *Логос* в смысле «разума», мы

не можем этого допустить. Главное препятствие к этому допущению состоит в том, что в новозаветном греческом языке термин *ὁ λόγος* нигде не употребляется как означающий «разум» или «рассудок», а обозначает только «действие» или «результат деятельности разума»: отчет, расчет и т.д. (См. Preuschen E. Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrige nurchristlichen Literatur. Giessen 1910, столб. 668, 669.) Но никто из беспристрастных читателей пролога не скажет, что есть хотя бы малейшее основание к тому, чтобы в прологе термин *Логос* истолковать в смысле «деятельности» или «результата деятельности разума»: этому ясно противоречит все, что сказано в 14-м и следующих стихах о воплощении *Логоса*⁷.

Теперь относительно первого (а), главного значения термина *Логос* нужно сказать, что и на основании филологического прямого смысла этого

⁷ Граф Л.Н. Толстой в своем труде «Соединение, перевод и исследование четырех евангелий» (СПб, 1906) находит, однако, самым естественным передать смысл выражения «Логос» русским выражением «разумение», к которому, на основании 1 Ин. 1:1, присоединяет еще прибавление «жизни» (т. I, с. 15 – 20). Но все, что Толстой говорит в подтверждение своего перевода, представляет совершенно в превратном свете всё содержание пролога, и, можно сказать, здесь у Толстого получается какая-то оргия аллегоризации, напоминающая собой те в высшей степени произвольные толкования Священного Писания, какие встречаются у старых еврейских раввинов...

термина, и на основании всего учения Евангелия Иоанна о Лице Господа Иисуса Христа, это значение — «Слово» — является единственно приемлемым в настоящем случае. Но понимая так это наименование в приложении ко Христу, нужно помнить, что евангелист, конечно, назвал Христа «Словом» не в простом (грамматическом) значении этого термина, понимал «Слово» не как простое сочетание звуков голоса, а в смысле высшем (логическом), как выражение наиболее глубокого существа Божия. Подобно тому как в слове Самого Христа открывалась Его внутренняя сущность, так и в Вечном Слове — Логосе — всегда открывалось внутреннее существо Божества. Бог есть Дух, а где Дух, там и Слово, следовательно, «Слово» было всегда с Богом. Существование Логоса само в себе «отнюдь не обусловлено тем, что Он есть Откровение Бога Отца миру, т.е. отнюдь не обусловлено бытием мира, наоборот, бытие мира находится в зависимости от того, что Логос становится для мира откровением Бога Отца, — но необходимо должно быть мыслимо как данное в самом бытии Бога Отца» (Знаменский, с. 9).

Отцы Церкви большей частью объясняли значение наименования Христа «Словом» при помощи сравнения Христа — Слова со «словом» человеческим. Они говорили, что как мысль и слово отличаются друг от друга, так и «Слово» — Христос был всегда отдельным от Отца Лицом. Затем они указывали, что слово рождается мыслью и рождается притом не через отсечение

или истечение, а так, что мысль или ум остается в своем собственном составе, так и Христос есть Сын Божий, от рождения Которого в существе Отца не произошло никакого изменения. Далее, отцы Церкви, принимая во внимание, что слово, будучи отлично от мысли по образу бытия, остается всегда единым с мыслью по содержанию или сущности бытия, выводили отсюда, что Сын един по существу с Богом Отцом и в силу этого единства по существу ни на одну минуту не разлучается с Отцом. Таким образом, рассматривая термин «Слово» как обозначение Сына Божия, отцы Церкви находили в этом термине указание на вечность Сына Божия, на Его личность и на единосущие с Отцом, а также на Его бесстрастное рождение от Отца. Но кроме того, имея в виду, что этот термин может означать и слово произнесенное, а не только существующее в мысли (внутреннее), отцы Церкви понимали этот термин в приложении ко Христу и как обозначение того, что Сын являет миру Отца, что Он есть откровение Отца миру. Первое понимание может быть названо метафизическим, а второе — историческим.

Среди новейших богословов критического направления утвердилось воззрение, будто бы термин Логос у Иоанна имеет только значение так называемого «исторического предиката», а вовсе не определяет по существу Лицо Христа Спасителя. Евангелист будто бы хотел этим термином сказать, что Христос есть откровение Божие миру. Так, по мнению Цана, Логос есть имя,

принадлежащее не Кому другому, как только историческому Христу, это — такой же предикат или определение Христа, каковы и далее следующие в прологе определения «свет», «истина» и «жизнь». Христос до воплощения не был Логосом, а стал таковым только по воплощении. К этому взгляду Цана приближается мнение Лютардта, согласно которому Христос назван у Иоанна Логосом в том лишь смысле, что в Нем нашла себе завершение вся совокупность божественных откровений. Наконец, по воззрению Гоффмана, у Иоанна под Логосом следует понимать апостольское слово или проповедь о Христе. Из русских ученых на сторону этих исследователей стал кн. С.Н. Трубецкой, в своей диссертации о Логосе (Москва, 1900).

Но против такого понимания рассматриваемого термина у Иоанна говорит в высшей степени ясное указание самого евангелиста, находящееся в 14-м стихе пролога: *И Слово стало плотью*. То, что в известное время приняло плоть, очевидно должно было существовать и ранее этого времени, без плоти. Ясно, что евангелист верил в предсуществование Христа как Сына Божия, как Вечного Слова Божия. Затем против такого узкого понимания немецких экзегетов громко вопиет все содержание Евангелия Иоанна. В речах Господа, которые приводит Иоанн, везде выступает уверенность в вечном существовании Христа, в Его единственности Отцу. Но ведь именно эти же идеи входят и в содержание рассматриваемого понятия «Слова», или Ло-

госа. И к чему бы евангелист стал придавать такую торжественность своему прологу, если бы в нем шла речь о Христе только как об Откровении невидимого Бога? Ведь такие откровения имели место в истории домостроительства нашего спасения и в Ветхом Завете (например, явления Ангела Иеговы), а между тем Иоанн своим прологом хочет открыть, так сказать, совершенно новую эру в истории спасения...

Нужно еще заметить, что когда мы настаиваем на том, что у Иоанна термин Логос означает «Слово», а не «разум», то мы этим не отрицаем того, что Слово вместе с тем есть и Высший Разум. И человеческое слово не существует вне отношения к мысли, выражением которой оно служит. Точно так же все новозаветные свидетельства о Сыне Божием как Истине и Источнике всякой истины, не оставляют сомнения в том, что Слово Божие есть вместе и абсолютный «Разум Божий» (см. у Знаменского, с. 175).

О том, откуда Иоанн взял это определение — Логос, см. ниже, в объяснении 18-го стиха пролога.

1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

В начале было Слово. Этими словами евангелист обозначает вечность Слова. Уже выражение «*в начале*» (ἐν ἀρχῇ) ясно указывает на то, что бытие Логоса совершенно изъято от подчинения времени, как форме всякого тварного бытия, что Логос существовал «прежде всего мыслимого и прежде веков»

(свт. Иоанн Златоуст)⁸. Еще сильнее эта мысль о вечности Слова выражена присоединением к выражению «в начале» глагола «было» (- ἦν). Глагол «быть» (εἶναι), во-первых, является обозначением бытия личного и самостоятельного, в противоположность глаголу «стать» (γίνεσθαι), который обозначает появление чего-либо в известное время. Во-вторых, глагол «быть» употреблен здесь в прошедшем несовершенном времени, которое указывает на то, что Логос был уже в то время, когда тварному бытию еще только полагалось начало.

И Слово было у Бога. Здесь евангелист говорит, что Логос был самостоятельной личностью. На это ясно указывает употребленное им выражение «было к Богу» — так лучше и точнее будет перевести греческое выражение πρὸς τὸν Θεόν. Иоанн хочет сказать этим, что Логос стоял в известном взаимоотношении к Богу Отцу как отдельная самостоятельная личность. Он не разделен от Бога Отца (что выходило бы, если бы при слове τὸν Θεόν стоял предлог παρὰ — «близ»), но и не сливается с Ним (что обозначалось бы предлогом ἐν — «в»), а пребывает в

личном и внутреннем отношении к Отцу — нераздельном и неслиянном. И в таком отношении Логос пребывал к Отцу всегда, как показывает опять здесь взятый в прошедшем несовершенном времени глагол «быть». Что касается того вопроса, почему здесь Иоанн называет Бога Отца просто Богом, то на этот вопрос можно отвечать так: слово «Бог» вообще употребляется для обозначения Бога Отца в Новом Завете, а потом Иоанн (как говорит Луази) и не мог еще употребить здесь слова «Отец», так как еще не сказал о Слове как о «Сыне».

И Слово было Бог. Этими словами Иоанн обозначает божество Слова. Слово не только божественно (θεός), но есть истинный Бог. Так как в греческом тексте слово «Бог» (θεός) употреблено о Слове без артикля, между тем как о Боге Отце оно употребляется здесь же с артиклем, то некоторые богословы (в древности, например, Ориген) видели в этом указание на то, что Слово ниже по достоинству, чем Бог Отец. Но против правильности такого заключения говорит то обстоятельство, что в Новом Завете выражение Θεός без артикля иногда употребляется и о Боге Отце (Рим. 1:7; Флп. 2:13). А потом в настоящем случае выражение Θεός вместе с глаголом ἦν составляет сказуемое к выражению ὁ λόγος и по общему правилу должно стоять без артикля.

2. Оно было в начале у Бога.

Оно было в начале у Бога. Для того чтобы кто-нибудь не счел Божество

⁸ Ср. 1 Ин. 1:1. Там употреблено выражение ἀπ' ἀρχῆς, имеющее тот же смысл, что и выражение ἐν ἀρχῇ. Но последнее более оттеняет отличие Логоса от тварных существ не только по времени, но и по характеру бытия... Сравнивать же (как Годе) выражение ἐν ἀρχῇ у Иоанна с выражением ἐν ἀρχῇ у Моисея (Быт. 1:1) — нельзя, потому что у Моисея указано на начальный момент тварного бытия...

Логоса меньшим, чем Божество Отца, евангелист говорит, что Он *в начале*, т.е. прежде всякого времени, или, иначе говоря, вечно стоял в отношении к Отцу как совершенно самостоятельная личность, ничем по природе не отличающаяся от Бога Отца. Так евангелист обобщает все, что сказал о Слове в 1-м стихе. Вместе с тем этот стих служит переходом к следующему далее изображению откровения Логоса в мире.

3. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

Все произошло чрез Него, и без Него ничто не начало быть, что произошло. Здесь сначала положительно, а потом отрицательно высказывается мысль о том, что Логос открылся в мире прежде всего как Творец его. Он сотворил все (πάντα), т.е. всякое тварное существо, без всякого ограничения. Но некоторые, как древние, так и новые, богословы усматривали в выражении «чрез Него» умаление достоинства Логоса, находя, что это выражение указывает в Логосе только орудие, которым воспользовался Бог для сотворения мира, а не Первопричину. Такое рассуждение, однако, не может быть признано основательным, так как в Новом Завете предлог «чрез» (διά) иногда употребляется и о деятельности Бога Отца в отношении к миру (Рим. 11: 36; 1 Кор. 1:9). Евангелист же хотел, очевидно, этим выражением отметить различие, существующее между Отцом и Сыном, не желая, «чтобы кто-ни-

будь стал почитать Сына нерожденным» (свт. Иоанн Златоуст), т.е. и лично не отличающимся от Отца. Нужно заметить, что евангелист о происхождении всего сотворенного употребляет глагол, который означает «начать существовать» (ὑἱεσθαι) и, следовательно, признает Логос не только устроителем мира из готовой материи, но и в прямом смысле Творцом мира из ничего⁹.

4. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. Жизнь, которая была в Логосе, — это жизнь в самом обширном значении этого слова (почему в греческом тексте стоит слово ζωή — «жизнь», без артикля). Все области бытия почерпали в Логосе силы, необходимые всякому сотворенному существу для раскрытия своих способностей. Логос, можно сказать, и Сам был «жизнью», т.е. Существом Божественным, ибо жизнь находится в Боге.

В частности, в отношении к людям это оживляющее действие Логоса

⁹ В некоторых кодексах слова 3-го стиха «что произошло» (ὃ γέγονεν) относятся к 4-му стиху. Но с таким чтением мы не можем согласиться, так как при нем не получается из 4-го стиха достаточно ясной мысли... В самом деле, если мы будем читать 4-й стих так: «что произошло, то в Нем было жизнью», т.е. в Нем имело источник своей жизни, то такая мысль окажется несоединимой со следующим выражением: и жизнь была свет человеков, ибо здесь речь идет о жизни тварной, которая не могла быть названа «светом для людей» (Кейль, с. 75 прим.).

проявлялось в просвещении людей: эта жизнь (здесь слово ζωή поставлено уже с артиклем как понятие, известное из первой половины стиха) давала человечеству свет истинного боговедения и направляла людей на путь богоугодной жизни: жизнь была светом для людей. Как без материального света в мире не была бы возможна никакая жизнь, так и без просвещающего действия Логоса не было бы возможно людям сделать хотя бы несколько шагов вперед по пути к нравственному самоусовершенствованию. Логос просвещал как избранный народ Божий прямыми откровениями и богоявлениями, так и лучших людей из мира языческого, свидетельствуя об истине в их разуме и совести.

5. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. Так как последнее положение предыдущего стиха могло показаться читателям не согласным с действительностью: положение мира языческого, да и иудейского, представлялось им как состояние крайнего нравственного падения и ожесточения во грехе, и потому евангелист считает нужным заверить их в том, что свет — Логос, действительно, всегда светил и продолжает светить (φαίνε, настоящее время для обозначения постоянства деятельности) даже во мраке человеческого неведения и всякого развращения (тьма — σκοτία и означает состояние падения и противления воле Божией, ср. Ин. 12:35; Еф. 5:8).

Тьма не объяла его. Смысл русского перевода такой: тьме не удалось заглушить, потушить действие в людях Логоса. В таком смысле толковали это выражение многие древние отцы и учителя Церкви, а равно и многие из новейших экзегетов. И такое толкование представляется совершенно правильным, если мы обратим внимание на параллельное место в Евангелии Иоанна: *ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма* (Ин. 12:35). Здесь поставлен тот же глагол (καταλαβάνειν) для обозначения понятия «объять», и нет решительно никакого основания толковать этот глагол иначе, чем толкует наш русский перевод¹⁰. Некоторые (например, Знаменский, с. 46–47) опасаются, что при таком переводе придется признать, что Иоанн допускал мысль «о какой-нибудь борьбе между самыми началами света и тьмы и, следовательно, мыслил их реально сущностями. Между тем реальностью в метафизическом смысле могут обладать только личные носители известного принципа, а не сам принцип».

Но такие рассуждения не отличаются основательностью. Идея борьбы между светом и тьмой, можно сказать, основная идея мирозерцания Иоанна и проходит решительно во всех его писаниях. Притом Иоанн, конечно, говоря о старании тьмы потушить свет, мыслил о личностях, в которых свет или тьма находили себе наиболее сильное выражение. Таким образом,

¹⁰ Годэ переводит: тьма не приняла света, какой шел от Логоса.

принимая старый перевод, мы рисуем себе величественную и ужасную картину борьбы всех темных сил против божественного просвещающего действия Логоса, борьбы, которая велась в течение нескольких тысячелетий и которая окончилась для тьмы крайне неудачно: божественный маяк по-прежнему светит всем плывущим по опасному морю жизни и удерживает их корабль от опасных скал.

6. Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн.

До сих пор Иоанн говорил о Логосе в Его состоянии до воплощения. Теперь ему нужно приступить к изображению Его деятельности во плоти человеческой или, что то же, приступить к своему евангельскому повествованию. Он и делает это, начиная с того же, с чего начал свое Евангелие Марк, именно, со свидетельства о Христе пророка и предтечи Иоанна.

Был, точнее: «выступил» или «появился» (ἐγένετο — ср. Мк. 1:4), человек, посланный от Бога. Евангелист имеет здесь, конечно, в виду, что о пришествии Иоанна Предтечи решение Божие было высказано еще в книге пророка Малахии (Мал. 3:1 по еврейской Библии). Евангелист называет и имя этого посланника Божия, как бы желая показать, что и в имени Иоанна (с еврейского — «благодать Божия») предуказана его великая миссия.

7. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о

Свете, дабы все уверовали чрез него.

Цель выступления Иоанна состояла в том, чтобы быть свидетелем и именно *свидетельствовать о Свете*, т.е. о Логосе или Христе (ср. стих 5), убеждать всех пойти к этому Свету, как к действительному свету жизни. Через его свидетельство все — и иудеи, и язычники — должны были уверовать во Христа как в Спасителя мира (ср. Ин. 20:31).

8. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете.

Так как многие смотрели на Иоанна как на Христа (ср. стих 20), то евангелист с особенным ударением говорит еще раз, что Иоанн не был «светом», т.е. Христом, или Мессией, а пришел только свидетельствовать о Свете, или Мессии.

9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир.

Был Свет истинный. Большинство древних толкователей видели указание на состояние Логоса до воплощения и переводят это выражение так: «существовал от века (ἦν) Свет истинный». Таким образом, здесь находят противоположение вечного бытия Логоса временному и преходящему существованию Предтечи. Многие новые толкователи, наоборот, видят в рассматриваемом выражении указание на то, что Логос, истинный Свет, уже пришел на землю, когда о Нем

начал свидетельствовать Предтеча. Перевод нашему месту они дают такой: «Свет истинный уже пришел» или, по другому переводу, «уже выступал из состояния сокрытости» (в котором прошла Его жизнь до 30-летнего возраста). При таком переводе греческому глаголу ἦν придается значение не самостоятельного сказуемого, а простой связки, относящейся к последнему выражению стиха ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

Наши толкователи (в том числе и Знаменский) держатся первого мнения, находя второе сочетание выражений «слишком искусственным». Но нам кажется, что при втором толковании мы избегаем перерыва в течении мыслей, который необходимо получается при допущении первого перевода. В самом деле, если здесь находить указание на существование Света до воплощения, то это будет значить, что евангелист без нужды снова возвратился к своему рассуждению о Логосе, которое он уже окончил, когда начал говорить о выступлении Предтечи (стих 6). Между тем при втором переводе вполне сохраняется последовательность мыслей: пришел Иоанн; он был послан для того, чтобы свидетельствовать о Свете истинном; этот Свет истинный уже появился в то время в мире, и потому-то Иоанн и захотел о Нем свидетельствовать.

Далее, если в выражении ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον видеть приложение к выражению τὸν ἄνθρωπον, то это выражение будет совершенно лишним, оно ничего не прибавит к понятию «чело-

век» (ὁ ἄνθρωπος). Наконец, если некоторым кажется неестественным такое разделение глагольной связки ἦν от сказуемого ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, то сомневающимся можно указать и на другие подобные сочетания в Евангелии Иоанна (Ин. 1:28; 11:1; 18:18). И у синоптиков подобным же выражением ἐρχόμενος обозначается Мессия, т.е. Логос в состоянии воплощения (Мф. 11:3; Лк. 7:19).

В каком смысле евангелист назвал Христа «истинным Светом»? Слово ἀληθινός — *истинный*, может означать: действительный, достоверный, искренний, верный себе, справедливый, но здесь наиболее подходящим является особое значение этого прилагательного: вполне осуществляющий идею, лежащую в основе бытия того или другого предмета, вполне отвечающий своему наименованию. Так и мы употребляем это выражение, когда говорим: истинная свобода, истинный герой. Если о Боге Иоанн говорит, что Он есть Θεός ἀληθινός, то этим он хочет указать на то, что Он есть единый, Кому принадлежит это наименование «Бог». (ср. Ин. 17:3; 1 Ин. 5:20). Когда же он употребляет о Боге прилагательное ἀληθής, то указывает этим на истинность обетований Божиих, на верность Бога Своим словам (Ин. 3:33). Таким образом, называя здесь Христа истинным Светом (ἀληθινόν), Иоанн хочет сказать этим, что всякий другой свет — будет ли то свет чувственный, свет для глаз наших или же свет духовный, который старались распространять в мире некоторые лучшие представители че-

ловечества, даже посланные от Бога, как Иоанн Предтеча, — не мог сколько-нибудь приблизиться по достоинству ко Христу, единственно отвечающему тому понятию, какое мы имеем о свете.

10. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.

Отождествляя в своем представлении Логос, Который тут назван также Светом и жизнью, и Человека — Иисуса, Иоанн говорит здесь и далее о свете как о человеке (*Его* — αὐτόν не познал: αὐτόν — мужской род). Мессия был уже в мире, когда Иоанн Креститель начал свидетельствовать о Нем, был и после, когда этот богопосланный свидетель уже замолк навсегда, и естественно было думать, что созданный некогда Им мир признает в Нем своего Творца. Но этого, к удивлению, не случилось: мир Его не узнал и не принял. О причине такого странного явления евангелист не говорит.

11. Пришел к своим, и свои Его не приняли.

Еще более загадочным явилось отношение к Мессии — воплотившемуся Логосу — того народа, о котором Мессия бы мог сказать: «Это народ Мой» (ср. Ис. 51:4). Иудеи, эти самые ближайшие к Мессии люди, не приняли Его (παρέλαβον — указывает на то, что они должны бы принять Христа на постоянное пребывание к себе, ср. Ин. 14:3).

12. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими,

Однако нашлись люди как из иудеев, так и из язычников (выражение ὅσοι, по-русски — *тем, которые*, обозначает верующих без различия происхождения), которые приняли Его за Того, кем Он Себя объявлял. Этих принявших Христа евангелист называет верующими в Его *имя*, т.е. в Его силу как Сына Божия (ср. Ин. 20:31). Принявшим Его Христос дал *власть* (ἐξουσίαν), т.е. не только право, но и способность, силу становиться чадами Божиими (русский перевод здесь неправильно употребляет глагол «быть»; стоящий здесь глагол γένεσθαι значит именно «делаться», «становиться»). Таким образом, действительными чадами Божиими христиане становятся постепенно, путем усиленной борьбы с остатками греховных наклонностей. *Называться* же чадами Божиими они могут всегда (1 Ин. 3:1).

13. которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

Здесь евангелист точнее определяет, что значит быть чадом Божиим. Быть чадом Божиим — значит быть в несравненно более близком общении с Богом, чем в каком пребывают дети со своими родителями. Духовное рождение от Бога дает человеку, конечно, и несравненно большие силы для жизни, чем обыкновенные родители передают своим детям, сами будучи слабыми (на это указывают выражения

«плоть» и «муж», ср. Ис. 40:6; Иов. 4:17).

Здесь нельзя не отметить попытки установить новое чтение этого стиха, сделанной Цаном. Находя непонятным то обстоятельство, что евангелист здесь так подробно объясняет, что значит родиться от Бога, Цан предполагает, что в первоначальном виде этот стих читался так: Который (ὃς вместо οἱ) ни от крови, ни от хотения мужа, но от Бога родился (ἐγεννήθη вместо ἐγεννήθησαν). Таким образом, согласно Цану, здесь речь идет о бессеменном рождении Христа — мысль, так ясно выраженная у святых Матфея и Луки. Цан находит и подтверждение своему чтению в некоторых сочинениях святых отцов. Он утверждает даже, что предполагаемое им чтение было господствующим на Западе со II до IV века. Но как ни удачным кажется такое исправление текста, тем не менее, согласное свидетельство всех древних кодексов Нового Завета лишает нас возможности принять чтение Цана.

14. И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

Здесь начинается третья часть пролога, в которой евангелист точнее определяет пришествие Логоса как воплощение и изображает полноту спасения, которое принес с Собой воплотившийся Логос.

И слово стало плотью. Продолжая речь о Логосе и Его появлении в

мире, евангелист говорит, что Логос стал плотью, т.е. человеком (выражение «плоть» обычно в Священном Писании обозначает человека в полном смысле этого слова — с телом и душой; ср. Быт. 6:13; Ис. 40:5 и др.). При этом, однако, евангелист не делает ни малейшего намека на то, чтобы с воплощением Своим Слово потерпело какое-нибудь умаление в Своей Божеской природе. Умаление касалось только «формы» существования, а не «сущности». Логос как был, так и остался Богом со всеми божескими свойствами, и божеская и человеческая природы в Нем пребывали неслиянно и нераздельно.

И обитало с нами. Принявший человеческую плоть Логос «обитал», т.е. жил и обращался среди апостолов, к которым причисляет себя и евангелист. Говоря, что Логос «обитал» (ἐσκήνωσε) с апостолами, евангелист хочет сказать, что таким образом исполнилось обещание Бога пребывать с людьми (Иез. 37:27; 43:9 и др.).

И мы видели славу Его. Точнее: мы созерцали, смотрели с удивлением, благоговением (ἐθεοσώμεθα) на славу Его, т.е. воплотившегося Логоса. Слава Его открывалась, главным образом, в Его чудесах, например в Преображении, которое видеть удостоились только три апостола и в числе их Иоанн, а также в учении и даже в самом уничижении Его.

Славу, как Единородного от Отца, т.е. такую славу, какую Он должен был иметь как Единственный Сын Божий, имеющий несравненно боль-

шую часть, чем другие чада Божии, ставшие такими по благодати. Выражение «от Отца» (παρὰ πατρός) не может относиться к слову «Единородный» (тогда вместо предлога παρὰ был бы поставлен предлог ἐκ). Это выражение определяет собою «славу», которую имел Логос: слава эта получена Им от Отца.

Полное благодати и истины. Эти слова должны стоять в самом конце стиха, как в греческом и славянском текстах. В греческом тексте слово «полное» (πλήρης) не согласовано с ближайшим существительным «славу», а также не согласовано и с местоимением «Его». Тем не менее, естественнее всего относить это выражение к местоимению «Его», да и с грамматической стороны такое согласование не представится удивительным, так как у греков (около времени Р. Х.) слово πλήρης часто употреблялось как несклоняемое (Гольцман, с. 45). Таким образом, Логос здесь назван «полным благодати», т.е. божественной любви и милосердия к людям, «и истины», которая проявилась и в Его учении и жизни, в которой не было ничего только кажущегося, но все было действительным, так что слово было всегда согласно с делом.

15. Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.

Иоанн свидетельствует о Нем...
Свои воспоминания о проявлениях

славы воплотившегося Логоса евангелист прерывает приведением свидетельства о Христе, которое дано было Предтечей. Очень вероятно, что среди тех, для кого он предназначал свое Евангелие, было немало людей, которые весьма почитали Крестителя и для которых его свидетельство о Христе имело большое значение. Евангелист как бы и теперь слышит громкий голос Крестителя (глагол κέκραυεν имеет здесь значение настоящего времени), потому что он, хочет сказать евангелист, был вполне убежден в божественном величии Христа.

Сей был Тот... Словом «Сей» Креститель указывал своим ученикам на подошедшего к ним Иисуса Христа (ср. стих 29) и отождествлял Его с тем Лицом, о Котором он раньше еще говорил им те слова, которые теперь здесь повторяет: *Идущий за мною и т.д.*

Идущий за мною стал впереди меня. Этими словами Креститель хочет сказать, что Христос сначала шествовал позади его, а потом, и именно теперь, идет уже впереди его, так сказать, перегнал Крестителя. На чем в настоящий раз основал свое представление об Иисусе Креститель — этого не видно: о каких-либо успехах Иисуса тогда еще не могло быть речи (ср. Ин. 3:26–36). Но Креститель такое упреждение его Иисусом признает вполне естественным ввиду того, что Тот был прежде его. Последние слова явно имеют значение определения вечности Христа. Креститель, несомненно, в состоянии пророческого восхищения

объявляет своим ученикам великую тайну предсуществования Христа. Христос был, т.е. существовал ранее, чем Креститель, хотя родился позже его. Он существовал, следовательно, в ином мире (ср. Ин. 8:58). Эта мысль о вечном бытии Христа выражается в греческом тексте употреблением положительной степени *πρώτος μου* вместо сравнительной *πρότερός μου*, которой здесь было бы естественно ожидать.

16. И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать,

И от полноты Его все мы приняли. Здесь евангелист опять продолжает свою речь о Христе. Теперь уже, однако, он ссылается не только на то, что созерцали одни апостолы (ср. стих 14), а говорит о том, что все верующие во Христа приняли *от полноты*, т.е. от чрезвычайного изобилия духовных благ, какие мог даровать Христос, как полный благодати и истины. Что, собственно, приняли апостолы и другие верующие — евангелист не говорит, спеша скорее указать на самый высший из даров — *благодать* (*χάρις* *ἀντὶ χάριτος*). Некоторые (например, проф. Муретов) выражение «*благодать на благодать*» заменяют выражением «*благодать за благодать*», полагая, что евангелист здесь имеет в виду, что Христос за нашу благодать, т.е. любовь к людям, отвечает со Своей стороны благодатью или любовью (Дух. Чт. 1903 г., с. 670). Но с таким переводом мы не можем согласиться потому, что любовь верующих ко

Христу едва ли можно ставить на один уровень с любовью Христа к верующим (ср. Рим. 4:4; 11:6). Кроме того, для обозначения отношения верующего ко Христу слово «благодать» не употребляется в Новом Завете. Правильнее будет видеть здесь указание на замену одних даров благодати другими, все высшими и высшими (*ἀντὶ* здесь значит «вместо»). Христос при самом призвании учеников обещал им, что они удостоятся видеть от Него большее, чем то, что только что увидели (стих 50). Вслед за этим скоро начало исполняться это обещание (Ин. 2:11) и, наконец, верующие получили от Христа высший дар благодати — Духа Святого.

17. ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.

Мысль о получении верующими благодати от Христа евангелист подтверждает здесь указанием на то, что от Христа действительно произошли, явились, благодать и истина. А насколько эти дары важны, видно из того, что самый выдающийся человек Ветхого Завета — Моисей дал людям от Бога только закон. Этот закон предъявлял человеку только требования, но не давал сил для исполнения этих требований, так как не мог уничтожить в них наследственную склонность ко греху. Притом Моисей был только слугой, пассивным орудием в руках Иеговы, как показывает употребленное о нем выражение: *закон дан чрез Моисея*, тогда как о Новом

Завете сказано, что он произошел (ἐγένετο) через Христа как от своего владыки (блж. Феофилакт).

**18. Бога не видел никто никогда;
Единородный Сын, сущий в не-
дре Отчем, Он явил.**

Против такого превозношения Христа перед Моисеем иудеи могли сказать: «А ведь Моисей был удостоен видеть Бога!» (ср. Числ. 12:8). На это предполагаемое возражение евангелист замечает, что Бога на самом деле никто из людей, даже и Моисей, не видал: люди иногда удостоивались видеть славу Божию под какими-либо покровами, но никто не созерцал этой славы в неприкосновенном виде (ср. Исх. 33:20), и евангелист признает это возможным для верующих только в будущей жизни (1 Ин. 3:2; ср. 1 Кор. 13:12). Только Единородный Сын, вечно — и до воплощения и по воплощении — пребывающий в недрах Отца, — Он видел и видит Бога в Его величии и потому в известное определенное время явил Его миру, т.е., с одной стороны, явил людям Бога как любящего их Отца и раскрыл Свое отношение к Богу, с другой же стороны, Он осуществлял в Своей деятельности намерения Бога относительно спасения людей и через это, конечно, еще больше разъяснял их.

Нужно заметить, что во многих древнейших кодексах Нового Завета вместо выражения «Единородный Сын» стоит выражение «Единородный Бог». Но разница чтений не изменяет существа дела: как из того, так и из друго-

го чтения ясно видно, что евангелист хотел выразить мысль о Божестве Христа. Что же касается нашего чтения, которое взято из Александрийского кодекса, то оно более отвечает контексту речи и слово «Сын» лучше всего согласуется с выражением «Единородный».

Откуда Иоанн Богослов заимствовал свое учение о Логосе? Наиболее принято на Западе приписывать происхождение учения Иоанна о Логосе влиянию иудео-александрийской философии, в которой также существовало представление о Логосе как посреднике между миром и Богом. Главным выразителем такого представления новейшие ученые считают александрийского иудея Филона (умер в 41 г. по Р. Х.). Но с таким предположением мы согласиться не можем, потому что Логос Филона совсем не то, что Логос Иоанна. Согласно Филону, Логос есть не что иное, как мировая душа, действующий в материи мировой разум, а у Иоанна Логос есть личность, живое историческое лицо Христа. Филон называет Логоса вторым Богом, совокупностью божественных сил и разумом Божиим. Можно даже сказать, что у Филона Сам Бог в идеальном отношении Его к миру есть Логос, тогда как у Иоанна Логос нигде не отождествляется с Богом Отцом и стоит в вечно личном отношении к Богу Отцу. Затем, согласно Филону, Логос не есть творец мира из ничего, а только мир-образователь, слуга Божий, а у Иоанна — это Творец мира, истинный Бог. По представлению Филона, Логос не

вечен — он существо сотворенное, а по учению Иоанна — вечен. Цель, которую имеет, согласно Филону, Логос — примирение мира с Богом — не может быть достигнута, так как мир, в силу своей неизбежной связи с материей, которая есть зло, не может приблизиться к Богу. Поэтому-то Филон даже и помыслить не мог о том, чтобы Логос принял плоть человека, тогда как идея Боговоплощения составляет сущность учения Иоанна о Логосе. Таким образом, можно говорить разве только о внешнем сходстве между учением о Логосе Иоанна и Филона, внутренний же смысл, по-видимому, общих Иоанну и Филону тезисов совершенно различен у того и другого. Даже и форма учения у того и другого различны: у Филона она научно-диалектическая, а у Иоанна наглядная и простая.

Другие экзегеты полагают, что Иоанн в своем учении о Логосе опирается на древнеиудейское учение о «Мемра» — высшем существе, в котором открывается Бог и через которое Он входит в общение с иудейским народом и с другими людьми. Это существо — личное, почти то же, что Ангел Иеговы, но, во всяком случае, не Бог и даже не Мессия. Из этого ясно, что между Логосом Иоанна и «Мемра» нет даже и внешнего сходства, почему некоторые экзегеты прямо обратились к Ветхому Завету для того, чтобы отыскать источник Иоаннова учения о Логосе. Здесь они находят уже прямой, по их мнению, прецедент учению Иоанна в тех местах, где изображает-

ся личность и деятельность Ангела Иеговы. Этот Ангел действительно поступает и говорит как Сам Бог (Быт. 16:7, 13; 22:11–15) и называется даже Господом (Мал. 3:1). Но тем не менее Ангел Господень нигде не назван творцом мира и он все-таки — только посредник между Богом и избранным народом.

Наконец, некоторые из экзегетов усматривают зависимость Иоаннова учения о Логосе от учения некоторых ветхозаветных книг о творческом слове Господнем (Пс. 36:6) и о Премудрости Божией (Притч. 3:19). Но против такого предположения говорит то обстоятельство, что в указываемых защитниками такого мнения местах черта ипостасной особенности Божественного слова слишком мало выступает на вид. Это приходится сказать даже и о главной опоре такого мнения — о месте из книги Премудрости Соломона (Прем. 18:15–16).

Ввиду неудовлетворительности всяких предположений о заимствовании Иоанном его учения о Логосе из какого-либо иудейского или тем более из языческого источника¹¹ вполне справедливо заключить, что он усвоил это учение из непосредственного откровения, которого удостоился в своих частых беседах со Христом. Он и сам свидетельствует, что получил истину из полноты воплотившегося

¹¹ Гольцман (с. 37) находит возможным сопоставить учение о Логосе Иоанна Бого-слова с учением греческого философа Гераклита.

Логоса. «Только сам воплотившийся Логос Своей жизнью, делами и учением мог сообщить апостолам ключ к уразумению тайн ветхозаветной логики. Только Христом открытая идея Логоса дала им возможность правильного понимания ветхозаветных следов идеи Логоса» (проф. М. Муретов в «Православном обозрении», 1882 г. т. 2, с. 721). Само же наименование «Логос» также могло быть получено Иоанном в непосредственном откровении, бывшем ему на о. Патмосе (Откр. 19:11–13).

19. И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты?

И вот свидетельство Иоанна. В стихах 6–8 и 15 евангелист уже сказал о том, что Иоанн свидетельствовал о Христе. Теперь он говорит о том, как он свидетельствовал о Христе перед иудеями (стихи 19–28), народом и учениками (стихи 29–34) и, наконец, только перед двумя своими учениками (стихи 35–36).

Иудеи. Это слово здесь обозначает иудейский народ или собственно представительство всего иудейского народа — великий иудейский Синод в Иерусалиме. В самом деле, только председатель Синода — первосвященник мог послать к Иоанну священников и левитов как официальную депутацию, которая должна была учинить допрос Иоанну. Левиты были присоединены к священникам как сопровождающая их стража, они исполняли

при Синоде полицейские обязанности (ср. Ин. 7:32, 45 и сл.; 18:3, 12 и др.). Так как путь из Иерусалима в Иерихон и, следовательно, к Иордану, где крестил Иоанн, был небезопасен (Лк. 10:30), то священникам было не лишним захватить с собой стражу. Но, кроме этого, стража была взята с целью придать посольству строго официальный характер.

Кто ты? Вопрос этот предполагает собою, что об Иоанне в то время ходили слухи, в которых слишком преувеличивалось его значение. Как видно из Евангелия Луки, на Иоанна в народе стал устанавливаться взгляд как на Мессию (Лк. 3:15).

20. Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос.

Иоанн понял предложенный ему вопрос именно в том смысле, что вопрошавшие ничего бы не имели против того, если бы он признал себя Мессией. Поэтому-то он с особенной силой отрицается от достоинства Мессии: *он объявил, и не отрекся*, — сообщает евангелист. Но едва ли можно думать, что священники признали бы в Иоанне действительного Мессию. Им, конечно, было известно, что Мессия должен родиться в потомстве Давида, а не Аарона, от которого происходил Креститель. Более вероятным является предположение Златоуста и других древних толкователей, что священники, выпытав у Иоанна признание в том, что он Мессия, арестовали бы его за присвоение не принадлежащего ему достоинства.

21. И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет.

Второй вопрос иудеев задан был Иоанну ввиду того, что иудеи ожидали перед пришествием Мессии Илию пророка (Мал. 4:5). Так как Иоанн по своей пламенной ревности о Боге напоминал собой Илию (ср. Мф. 11:14), то иудеи и спрашивают его, не есть ли он пришедший с неба Илия? Иоанн таким Илией не был, хотя и был послан *в духе и силе Илии* (Лк. 1:17), почему и дал отрицательный ответ на вопрос священников и левитов. Точно так же ответил Иоанн и на третий вопрос иудейской депутации, не пророк ли он. Иудеи предложили ему этот вопрос потому, что ожидали, что перед пришествием Мессии явится пророк Иеремия или какой-либо другой из великих ветхозаветных пророков (ср. Мф. 16:14). Понятно, что на такой вопрос Иоанн мог ответить только отрицательно.

22. Сказали ему: кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас: что ты скажешь о себе самом?

23. Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия.

Когда депутация потребовала от Крестителя окончательного ответа о его личности, Иоанн ответил им, что он тот голос пустынный, который, согласно пророчеству Исаии (Ис. 40:3), должен призывать людей приготовить путь идущему Господу. Объясне-

ния к этим словам см. в комментариях к Мф. 3:3.

24. А посланные были из фарисеев;

По обычному толкованию, здесь продолжается беседа посланных от синедриона с Крестителем. Но с таким толкованием нельзя согласиться по следующим причинам:

1) странно было бы, если бы евангелист, дав уже описание депутации, теперь только указал на то, что она вся состояла из фарисеев;

2) невероятно, чтобы синедрион, в котором принадлежавшие к саддукейской партии (о партиях иудейских см. комментарии к Мф. 3:7 и сл.) архиереи занимали главенствующее положение (Деян. 5:17), доверили бы расследование по делу Иоанна фарисеям, которые расходились с саддукеями во взглядах на Мессию;

3) маловероятно, чтобы между священниками и левитами было много фарисеев, которые группировались почти всегда только около раввинов;

4) тогда как последний вопрос депутации от синедриона свидетельствует о полном равнодушии ее к делу Иоанна (см. стих 22), эти фарисеи весьма заинтересованы крещением, которое совершал Иоанн;

5) согласно лучшим кодексам, слово ἀπεσταλμένοι стоит без артикля οἱ, в силу чего нельзя это место переводить как в русском: *а посланные были из фарисеев*, но следует перевести так: «и были посланы фарисеи», или же: «и были (еще) посланы некоторые из фарисеев».

Таким образом, здесь евангелист передает о частном запросе, сделанном Крестителю фарисеями, также явившимися по поручению своей партии из Иерусалима. Запрос этот воспоследовал тогда, когда официальная депутация только что удалилась, о чем, однако, евангелист не счел нужным упомянуть, как не упоминает он, например, об уходе от Христа Никодима (Ин. 3:21).

25. И они спросили его: что же ты крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк?

Фарисеи желают знать о значении крещения Иоаннова. Он, очевидно, приглашает этим крещением всех к чему-то новому — в чем же состоит это новое? Находится ли деятельность Крестителя в каком-нибудь отношении к Царству Мессии, которого тогда все ожидали? Такой смысл вопроса фарисеев.

26. Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете.

Иоанн отвечает фарисеям, что его крещение не имеет того значения, какое должно было иметь крещение, которое, по представлению фарисеев, будет совершать Мессия или кто-либо из пророков. Он, Иоанн, крестит только в воде, — очевидно противопоставляя в мысли своему крещению то крещение Духом Святым, которое будет совершать Мессия (Мф. 3:11). Нет, как бы говорит Иоанн, не на меня вы должны устремить все свое внимание, а на

Того, Кто уже находится среди вас неведомо для вас, т.е., конечно, на Мессию, Которого вы ждете.

27. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его.

См. стих 15.

Развязать ремень — см. Мф. 3:11.

28. Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн.

Вместо названия «Вифавара» (место переправы) в большинстве древних кодексов стоит название «Вифания». Под этой Вифанией следует понимать местечко по ту, т.е. по восточную сторону Иордана (в русском тексте неточно — *при Иордане*). Цан отождествляет его с Ветоним, упоминаемым в книге Иисуса Навина (Нав. 13:26). Это место находится в 10 километрах от Иордана. Здесь, вероятно, имел свое пребывание Креститель, когда около него собралось немало учеников, которые не могли все время в зной и холод находиться в пустыне, без приюта. Отсюда Креститель мог ходить ежедневно к Иордану и там проповедовать.

29. На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

На другое утро после беседы с депутацией от синедриона и с фарисеями Иоанн, вероятно, на том же самом месте у реки Иордан, увидев подходившего

к нему Иисуса, засвидетельствовал о Нем вслух при всех его окружавших как об Агнце, вземлющем грех мира. Зачем в это время Иисус шел к Иоанну — неизвестно. Креститель назвал Христа Агнцем (ὁ ἀμνός) Божиим в том смысле, что Его Сам Бог избрал и приготовил для заклания в жертву за грехи людей, подобно тому как евреи при выходе из Египта готовили агнцев, кровь которых должна была спасти их дома́ от грозного суда Божия (Исх. 12:7). Бог давно уже избрал Этого Агнца (Откр. 13:8; 1 Пет. 1:20) и теперь давал Его людям — всем людям без исключения. Едва ли можно видеть в словах Крестителя отношение к изображенному пророком Исаией Страдальцу (Ис. 53), как полагают некоторые древние и новые экзегеты. В этой же главе книги Исаии Мессия назван не прямо Агнцем, а только сравнивается с ним и является несущим не грехи наши, а болезни и скорби.

Который берет на Себя грех мира — точнее: уносит грех мира с Собой¹². Креститель не указывает времени, когда Этот Агнец унесет на Себе грехи мира. Настоящее время глагола ἄρω означает, так сказать, не ограниченное известным временем действие: Христос «каждый день берет на Себя грехи наши, одни — через Крещение, другие — через покаяние» (блж. Феофилакт).

30. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня.

Повторяя свое свидетельство о превосхождении Христа перед ним, Крестителем, Иоанн называет Христа «мужем», вероятно, имея в виду, что Он есть истинный Муж или Жених Церкви, тогда как сам Иоанн только друг жениха (ср. Ин. 3:29).

31. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю.

32. И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем.

33. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым.

34. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий.

Окружавшие Крестителя слушатели могли спросить себя: почему он с такой уверенностью говорит о явившемся Христе? Откуда ему известна та задача, которая лежит на Христе? Иоанн, понимая естественность такого недоумения, говорит, что и он также раньше не знал Христа, т.е. не был осведомлен относительно Его высокого предназначения, но Бог и послал его совершать крещение для того, чтобы он явил, указал народу Мессию, предварительно сам узнав Его. А узнал

¹² Можно также перевести: «уничтожает, подавляет», как в 1 Цар. 25:28 по переводу Семидесяти (Ffine Theologie d. N. Testam. 1910, с. 683).

Креститель Мессию по особому признаку, указанному ему в откровении Богом. Этот признак — нисшествие и пребывание над головой Мессии Духа, Который должен был в виде голубя сойти с неба. Иоанн увидел такое знамение над главой Христа и понял, что Он именно и есть Мессия.

Таким образом, из этих слов Крестителя с ясностью видно, что Иоанн сначала не знал, что Христос есть тот Мессия, которого тогда все ожидали. Очень вероятно, что он и вообще не знал Христа, так как всю жизнь провел в отдаленной от Назарета иудейской пустыне, где доселе пребывал Христос. Только после данного ему откровения и особенно после крещения Христова Иоанн стал свидетельствовать о Христе как о Сыне Божиим (согласно некоторым кодексам как об «избранном Бога», но последнее чтение Тишендорф и другие критики отвергают). То, что Креститель, говоря о Христе как о Сыне Божиим, разумел здесь единство Христа как Сына с Богом Отцом по существу, а не только по благодати, на Нем почившей, с ясностью видно из того, что Креститель неоднократно признавал вечное бытие Христа (см. стихи 15, 27, 30).

Объяснение выражений: *Духа, как голубя*, и: *крестящий Духом Святым*, см. в комментариях к Мф. 3:11, 16.

35. На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его.

36. И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий.

37. Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом.

Здесь содержится третье свидетельство Крестителя о Христе, которое было произнесено на другой день после того, как Креститель свидетельствовал о Христе перед народом и своими учениками. Перед двумя своими учениками, которые на этот раз были с Иоанном, Креститель кратко повторяет сказанное им накануне о Христе, когда Христос проходил мимо того места, где стоял Иоанн. Иоанн «вперил свой взор» в Иисуса (ἐμβλέψας, по-русски неточно — *увидев*), Который в это время в некотором отдалении ходил, как бы осматривая местность (περιπατοῦντι, по-русски неточно — *идущего*). Двое учеников, слышавших в этот раз свидетельство Иоанна, были: Андрей (см. стих 40) и, конечно, Иоанн Богослов, который обычно не называет себя по имени из чувства смирения (ср. Ин. 13:23; 18:15 и др.). Повторение свидетельства о Христе произвело на них такое впечатление, что они пошли за Христом.

38. Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, — что значит: учитель, — где живешь?

39. Говорит им: пойдите и увидите. Они пошли и увидели, где Он живет; и пробыли у Него день тот. Было около десятого часа.

40. Один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших

за Ним, был Андрей, брат Симона Петра.

Оба ученика молча шли за Иисусом, не смея сами начать с Ним беседу. Тогда Он, обернувшись к ним, начинает разговор вопросом: *что вам надобно?* Ученики, желая поговорить со Христом обо всем, что их особенно интересовало, спрашивают у Него, где Он имеет пребывание (μένειν значит не «жить в своем доме», а «пребывать как гость в чужом доме», особенно же «останавливаться на ночлег»; ср. Суд. 19:9; Мф. 10:11). Можно полагать, что таким местопребыванием для Христа в то время служило какое-либо селение на западной стороне Иордана, где вообще было больше поселений, чем на восточном берегу.

Было около 10-го часа, когда двое учеников пришли в дом, где пребывал Иисус. Так как Иоанн, несомненно, считает по еврейскому счислению, которое в его время было общим для всего Востока (ср. Ин. 19:14), то десятый час, очевидно, равнялся нашему четвертому часу пополудни. Ученики, следовательно, пробыли у Христа и весь остаток того дня и всю ночь. По крайней мере, евангелист ничего не сообщает о том, чтобы они к ночи удалились (Иоанн Златоуст, Феодорит и Кирилл, а также и Августин). Так как первым учеником Христа назван точно по имени Андрей, то Церковь издревле усвоила ему наименование «Первозванного».

41. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему:

мы нашли Мессию, что значит: Христос;

42. и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр).

Удалившись из дома, где пребывал Иисус, Андрей первый случайно встретил своего брата, Симона, который, по-видимому, шел к Иордану, чтобы послушать Крестителя. Андрей с радостью сообщает брату, это явился тот Мессия, Которого иудеи так долго ожидали. Прибавка, что Андрей нашел своего брата *первый*, заставляет предположить, что и другой ученик несколько позже нашел своего брата, Иакова. Когда Андрей привел своего брата к Иисусу, то Христос устремил на Петра пристальный взор (здесь опять стоит тот же глагол, что и в стихе 36) и сказал ему, что знает, кто он (вместо «*Ионин*» почти все западные кодексы читают «*Иоаннов*», см. например, у Тишендорфа). При этом Христос предвозвещает Петру, что он будет со временем — время в точности не обозначено — «называться», т.е. согласно употреблению глагола «называться» в еврейском языке, станет человеком в высшей степени твердым и энергичным (ср. Быт. 32:28). Таково, действительно, значение греческого слова πέτρος, которым передано данное Христом Петру арамейское имя *Кифа* (точнее, «Кейфа», соответствующее древнееврейскому слову «кеф» — скала, камень), и таковым со временем стал

Петр среди верующих. Христос, стало быть, в настоящем случае не менял Симону имени и не повелевал переменить его со временем: Он этим предсказывал Симону только великое будущее. Поэтому-то Симон, из благоговения к Господу приняв новое имя Петр, не оставил и прежнего, называясь до конца жизни своей Симоном Петром (2 Пет. 1:1).

43. На другой день Иисус восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: иди за Мною.

Отсюда и до конца главы идет речь о призвании Филиппа и Нафанаила. Филиппа Христос призывает следовать за Собой только двумя словами *ἀκολούθει μοι* (следуй за Мною, т.е. будь Моим учеником, — ср. Мф. 9:9; Мк. 2:14). Нужно, однако, помнить, что призвание Филиппа, как и других учеников, в этот раз не было еще призванием их к постоянному следованию за Христом или тем более призванием к апостольскому служению. Ученики после того первого призвания еще уходили домой и временами занимались своими делами (ср. Мф. 4:18). Нужно было пройти некоторому времени, для того чтобы ученики Христа оказались способными стать Его постоянными спутниками и взять на себя тяжелое бремя апостольского служения.

44. Филипп же был из Вифсаиды, из одного города с Андреем и Петром.

Упомянув, что Филипп происходил родом из того же города, Вифсаиды, откуда происходили Андрей и

Петр, евангелист этим, конечно, хочет сказать, что Андрей с братом рассказали своему земляку Филиппу о Христе, почему тот и не обнаружил никакого недоумения, когда Христос призвал его следовать за Собою. Вифсаида, место рождения Андрея и Петра (жили они не в Вифсаиде, а в Капернауме, см. Мк. 1:29 и сл.), был город на северо-восточном берегу Геннисаретского моря, обустроенный тетрархом Филиппом и названный им в честь дочери Августа Юлией. При городе этом, ближе к морю находилось селение, также называвшееся Вифсаидой («дом ловли»; о Вифсаиде см. тж. комментарий к Мк. 6:45), и Филипп происходил собственно из селения, которое евангелист отождествляет с городом как его пригород.

45. Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета.

Нафанаил (богодарованный) имел другое имя — Варфоломей (см. Мф. 10:3).

Моисей в законе и пророки (см. Лк. 24:27).

Сына Иосифова. Так Филипп называет Христа, потому что ему еще не была известна тайна происхождения Христа.

46. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри.

Назарет (см. Мф. 2:23) пользовался, очевидно, у галилеян недоброй

славой, если Нафанаил так нехорошо отзывался о нем. Поэтому-то Нафанаилу и представляется невероятным, чтобы из такого города, пользующегося незавидной репутацией, пришел Мессия.

47. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства.

Когда по приглашению Филиппа Нафанаил пошел ко Христу, Христос сказал о нем ученикам Своим, что Нафанаил — настоящий израильтянин, без всякой фальши. Есть израильтяне, которые не по заслугам носят на себе священное имя Израиля, которые в душе полны всякими пороками (ср. Мф. 23:25), но Нафанаил не таков.

48. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя.

Нафанаил, услышав добрый отзыв, сделанный о нем Христом, удивленно спрашивает Христа, почему Он знает его, знает его характер? В ответ на это Христос указывает на Свое сверхъестественное ведение, напоминая Нафанаилу о каком-то случае из его жизни, о котором знал только один Нафанаил. Но этот случай, по-видимому, был такого рода, что в нем высказалось истинно израильское достоинство Нафанаила.

49. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев.

Все сомнения Нафанаила после этого исчезли, и он выразил свою твердую веру во Христа как в Сына Божия и Царя Израилева. Впрочем, некоторые экзегеты толкуют название «Сын Божий», употребленное Нафанаилом, в смысле обозначения Мессиианского достоинства Христа — не более, считая его синонимом следующего названия «Царь Израилев». Возможно в пользу такого толкования говорит то обстоятельство, что Нафанаил еще не знал о происхождении Христа от Бога и впоследствии (см. например, прощальную беседу Христа с учениками) не обнаруживал достаточной уверенности в Божестве Христа. Но не может быть никакого сомнения, что здесь Нафанаил употребил название «Сын Божий» в собственном смысле этого слова. Если бы он под Сыном Божиим разумел Мессию, то должен был наперед поставить более обычное имя Мессии — *Царь Израилев*. При этом он называет Христа Сыном Божиим в особом, исключительном смысле, как свидетельствует об этом поставленный перед словом υἱός артикль ὁ. Для него теперь стало вполне понятно, что раньше говорил о Христе Иоанн Креститель (стих 34). Наконец, в том, что Христос есть Существо высшей, божественной природы, Нафанаил мог убедиться, припомнив слова 2-го псалма, где Бог изображается *днесь*, т.е. вечно рождающим Сына, чем Сын отличается от всех людей (Пс. 2:7).

50. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего.

За такую готовность веровать Христос обещает Нафанаилу и, конечно, вместе с ним другим ученикам явить еще бóльшие чудеса. Вместе с этим Христос принимает, очевидно, Нафанаила в число своих последователей.

51. И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.

Картина будущего, которую рисует здесь Христос, несомненно, имеет отношение к картине сновидения Иакова (Быт. 28:12). Как там, так и здесь Ангелы являются сначала «восходящими», а потом уже «нисходящими». Нет никакого сомнения в том, что Христос и сам евангелист, приводящий эти слова Христа об Ангелах, признавали, что Ангелы действительно являются исполнителями повелений Божиих, относящихся к людям (ср. Пс. 102: 20 и сл.; Евр. 1:7, 14). Но какое же время имел в виду Христос, когда предсказывал о том, что Его ученики увидят отверстое небо и сходящих и восходящих Ангелов? Мы не видим из дальнейшего повествования Иоанна, чтобы ученики Христовы когда-нибудь видели Ангелов. А Христос говорит, что они *отныне* (ἀπ' ἄρτι) нужно, по контексту речи, признать подлинным выражением, хотя его во многих ко-

дексах и не имеется) будут видеть этих Ангелов. Очевидно, это восхождение и нисхождение Ангелов нужно понимать в переносном смысле, и само видение Ангелов учениками должно было совершаться в духе. Господь благоволил этими чудными словами выразить, что отныне впредь Он будет средоточием свободного общения и непрерывного единения между Богом и человеком, что в Нем будет место сретения и примирения между небом и землей. Между небом и землей установятся отныне непрерывные связи через этих блаженных духов, называемых Ангелами (Тренч).

По мнению Цана, «Сыном Человеческим» здесь называет Себя Христос в том же смысле, в каком это название употребляется Им в речах, содержащихся в синоптических Евангелиях, а оно там, по мнению того же ученого, обозначает истинное человечество Христа, показывает в Нем идеальнейшего человека (см. Мф. 8:20; 12:32 и особенно 16:13). Но с таким толкованием нельзя согласиться. Господь здесь, в 51-м стихе, очевидно, отождествляет Себя (Сына Человеческого) с Иеговой, Который явился во сне Иакову, восседая наверху лестницы, по которой к Нему восходили Ангелы. То, что Он имел основание для этого, видно из 31-й главы книги Бытия, где сказано, что Иакову в Вефиле явился не Бог, а Ангел Бога (Быт. 31:11–13). Ангела же Бога и Иеговы следует понимать как Единородного Сына Божия, Который являлся патриархам Ветхого Завета. Итак, Христос предсказывает здесь,

что Ангелы как в Ветхом Завете служили Ему (видение Иакова), так и теперь в Новом Завете будут служить Ему, как Мессии или, что то же, Сыну Человеческому (ср. Дан. 7:13–14), конечно, в деле устройства Им среди людей Своего мессианского Царства. «Видишь ли, — говорит святой Иоанн Златоуст, — как Христос мало-помалу возводит Нафанаила от земли и внушает не представлять Его себе простым человеком?.. Такими словами Господь внушал признать Его Владыкою и Ангелов. Как к истинному Сыну Царя, ко Христу восходили и нисходили эти царские служители, как то: во время страданий, во время воскресения и вознесения, и еще прежде того они приходили и служили Ему — когда благовествовали о Его рождении, когда восклицали: *слава в вышних Богу и на земли мир*, когда приходили к Марии, к Иосифу».

Таким образом, не простого человека означает здесь у Иоанна термин «Сын Человеческий», а Мессию, воплотившегося Единородного Сына Божия, примиряющего небо с землей. (О значении этого термина у Иоанна будет сказано еще в объяснении следующих глав, см. Ин. 3:13; 5:27 и др.)

ГЛАВА 2

1–12. Чудо на браке в Кане Галилейской. — 13–25. Христос в Иерусалиме. Очищение храма.

1. На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там.

2. Был также зван Иисус и ученики Его на брак.

Шел третий день после того дня, в который Христос призвал Филиппа (Ин. 1:43). Этот день Христос уже проводил в Кане Галилейской, куда Он пришел, вероятно, потому, что Его Пречистая Матерь отправилась туда ранее Его — на брак в знакомое семейство. Сначала Он, можно думать, пришел в Назарет, где жил со Своей Матерью, а потом, не найдя Ее, отправился с учениками в Кану. Здесь и Он и ученики Его, — вероятно, все пятеро — были также приглашены на брак. Но где находилась Кана? В Галилее известна была только одна Кана — небольшой город, находившийся в полутора часах пути к северо-востоку от Назарета. Предположение Робинзона, что существовала еще Кана, в четырех часах от Назарета к северу, не имеет для себя сколько-нибудь достаточных оснований.

3. И как не доставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них.

4. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой.

5. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте.

Брачные торжества продолжались у евреев до семи дней (Быт. 29:27; Суд. 14:12–15). Поэтому к приходу Христа с учениками, когда уже прошло несколько дней в пиршествах, оказался недостаток в вине — хозяева, по-ви-

димому, не были богаты. Пресвятая Дева, вероятно, уже услышавшая от учеников Христа о тех речах, какие о Ее Сыне держал Иоанн Креститель, и о том обещании чудес, какое Он два дня тому назад дал Своим ученикам, сочла возможным обратиться ко Христу с указанием на затруднительное положение хозяев. Она могла иметь в виду и то обстоятельство, что ученики Христа своим присутствием на пиршестве нарушили расчеты хозяев. Как бы то ни было, однако несомненно, что Она ожидала от Христа чуда (свт. Иоанн Златоуст, блж. Феофилакт).

Христос на эту просьбу Матери отвечает такими словами: *Что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой.* По-видимому, в первой половине ответа заключается некоторый упрек Пресвятой Деве за то, что Она хочет побудить Его начать совершение чудес. Некоторые видят тон упрека даже в том, что Пресвятую Деву Христос называет здесь просто «женой» или женщиной, а не «матерью». И на самом деле, из того, что Христос говорит далее о Своем «часе», с несомненностью можно заключить, что Христос Своим вопросом хотел сказать, что отныне Она должна оставить на Него прежний земной материнский взгляд, в силу какого Она прежде считала Себя в полном праве предъявлять Христу требования как мать сыну. «Земное родство, какой бы ни отличилось близостью, не имело решающего значения в Его Божественной деятельности. Как при Его первом явлении в храме, так и теперь, при первом яв-

нии Его славы, перст, указывающий на Его час, не принадлежал и не мог принадлежать Его Матери, а исключительно Его Отцу Небесному» (Эдершейм). Все-таки упрека в нашем смысле этого слова вопрос Христа не заключает. Здесь Христос только дает разъяснение Своей Матери относительно того, каковы должны быть впредь их взаимные отношения. И слово «жена» (γυνή) не заключает в себе чего-либо обидного в приложении к матери, т.е. в обращении сына к матери. Мы видим, что так назвал Свою Мать Христос в то время, когда, с любовью смотря на Нее перед смертью, указывал на Иоанна как на Ее защитника в будущем (Ин. 19:26). Наконец, во второй половине ответа: *еще не пришел час Мой*, никак нельзя видеть отказа на просьбу Матери. Христос говорит только, что еще не пришел час совершить чудо. Отсюда видно, что Он хотел исполнить просьбу Матери, но только в тот момент, какой указан Ему Его Отцом Небесным. И Сама Пресвятая Дева в таком именно смысле поняла слова Христа, как это видно из того, что Она сказала слугам, чтобы те исполнили все, что Он им прикажет.

6. Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры.

7. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха.

8. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли.

По иудейскому обычаю, при трапезе полагалось мыть руки и посуду (ср. Мф. 15:2; 23:25). Поэтому для свадебной трапезы вода была заготовлена в большом количестве. Этой водой Христос повелел слугам наполнить шесть каменных сосудов, вместимостью в две или три меры (под мерою здесь, вероятно, понимается обычная мера жидкостей — бат, равнявшийся приблизительно четырем ведрам). Такие сосуды, вмещавшие в себе до десяти ведер воды, стояли, конечно, на дворе, а не в доме. Таким образом, в шести сосудах находилось до 60 ведер воды, которую Христос и превратил в вино. В таких масштабах совершено было чудо для того, чтобы кто-нибудь не стал потом объяснять его естественным образом. Но почему Христос не произвел вина без воды? Это Он сделал для того, «чтобы сами черпавшие воду были свидетелями чуда, и чтобы оно нисколько не казалось призраком» (свт. Иоанн Златоуст).

9. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха

10. и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе.

Вино отведал распорядитель пира и нашел его очень хорошим, о чем и

заявил жениху. Такое свидетельство подтверждает, что вода в сосудах действительно обратилась в вино. В самом деле, со стороны распорядителя здесь не могло быть никакого самовнушения, потому что он, очевидно, не знал о том, что сделали слуги по приказанию Христа. Притом распорядитель, конечно, не позволял себе неумеренности в употреблении вина и, следовательно, был вполне способен определить действительное качество поданного ему слугами вина. Таким образом Христос, повелевая нести вино распорядителю, этим самым хотел устранить всякий повод к тому, чтобы кто-либо усомнился, действительно ли в сосудах было вино. Впрочем, и гости были в достаточной степени способны оценить поданное им вино. Думать так заставляет, во-первых, то соображение, что Христос и Пресвятая Дева не остались бы в доме, где были нетрезвые люди, и, во-вторых, то, что хозяева были люди небогатые и не имели слишком много вина, так что «упиться» было нечем. Выражение распорядителя: *когда напьются*, имеет тот смысл, что иногда не совсем гостеприимные хозяева подают дурное вино, это бывает тогда, когда гости уже неспособны достаточно оценить вкус вина. Но распорядитель не говорит, чтобы в настоящем случае было у хозяина подобное соображение и чтобы гости были нетрезвы.

Евангелист обрывает речь о беседе распорядителя с женихом и ни слова не говорит о впечатлении, какое произведено было чудом на всех гостей.

Ему важно было это чудо постольку, поскольку оно служило к укреплению веры учеников Христа.

11. Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.

Так положил Иисус начало чудесам... По наиболее авторитетным кодексам, этому месту надо дать такой перевод: «это (τοῦτον) сделал Иисус как начало (ἀρχήν) знамений (τῶν σημείων)». Евангелист рассматривает чудеса Христа как знамения, удостоверяющие Его Божественное достоинство и Мессианское призвание. В таком смысле и апостол Павел писал о себе Коринфянам: *признаки* (точнее — «знамения») *Апостола* (во мне) *оказались перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами* (2 Кор. 12: 12). Хотя Христос три дня тому назад дал Своим ученикам доказательства Своего чудесного ведения (Ин. 1:42–48), но в том случае Он показал Себя только провидцем, а такие бывали и прежде Него. Чудо же в Кане было первым из Его дел, о которых Он Сам говорил, что таких дел не совершал никто до Него (Ин. 15:24).

Смысл этого знамения и его важность указана в словах: *и явил славу Свою*. О какой славе здесь речь? Никакой иной славы здесь нельзя понимать, кроме божественной славы воплотившегося Логоса, которую созерцали апостолы (Ин. 1:14). И в дальнейших словах евангелиста: *и уверовали в Него ученики Его*, прямо указано дейст-

вие этого проявления славы воплотившегося Логоса. Ученики Христа постепенно приходили к вере в Него. Сначала их вера находилась в зачаточном состоянии — это было в то время, пока они пребывали с Иоанном Крестителем. Затем эта вера стала уже больше, когда они приблизились ко Христу (Ин. 1:50), а после проявления Его славы на браке в Кане они достигли такой степени веры, что евангелист нашел возможным сказать о них, что они *уверовали* во Христа, т.е. убедились, что Он — Мессия, и притом Мессия не только в том ограниченном смысле, какого ожидали иудеи, но и существо, стоящее выше обыкновенных посланников Божиих.

Может быть, замечание о том, что ученики *уверовали*, евангелист сделал ввиду того впечатления, какое, конечно, оказало на учеников пребывание Христа на веселом брачном пиршестве. Будучи воспитаны в строгой школе Иоанна Крестителя, который приучил их поститься (Мф. 9:14), они могли прийти в некоторое недоумение по поводу того отношения к радостям человеческой жизни, которое проявил их новый Учитель, и Сам принявший участие в пиршестве и их приведший сюда. Но теперь, когда Христос Свое право поступать иначе, чем Иоанн, подтвердил чудом, всякие сомнения учеников должны были исчезнуть и их вера окрепла. И впечатление от чуда в Кане, произведенное на учеников, должно было быть особенно сильно потому, что их прежний учитель не сотворил ни одного чуда (Ин. 10:41).

12. После сего пришел Он в Капернаум, Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его; и там пробыли немного дней.

После чуда в Кане Христос отправился в Капернаум с Матерью, братьями Своими (о братьях Христа см. комментарии к Мф. 1:25) и учениками. Объяснением того, почему Христос пошел в Капернаум, служит то обстоятельство, что трое из пяти учеников Христа жили в этом городе, именно, Петр, Андрей и Иоанн (Мк. 1:19, 29). Они могли продолжать здесь занятия рыболовством, не переставая пребывать в общении с Христом. Может быть, и два других ученика, Филипп и Нафанаил, нашли здесь для себя работу. Но что означало пришествие в Капернаум Матери и братьев Христа? Вероятнее всего то предположение, что вся семья Иисуса Христа решила покинуть Назарет. И действительно, из синоптических Евангелий видно, что скоро Капернаум стал постоянным местопребыванием Христа и Его семьи (Мф. 9:1; Мк. 2:1; Мф. 12:46). В Назарете же остались только сестры Христа, очевидно, уже выданные замуж (Мф. 13:56).

О *Капернауме* см. комментарии к Мф. 4:13.

Пришел — точнее: «сошел». Дорога из Каны в Капернаум шла под гору.

13. Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим

В Капернауме Христос ничем, очевидно, не заявлял о Себе: Свою об-

щественную деятельность Он должен был начать в столице иудейства и именно в храме, согласно пророчеству Малахии: *Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете* (Мал. 3:1).

По случаю приближения праздника Пасхи Христос отправился или, точнее, поднялся (ἀνέβη) к Иерусалиму, который всякому израильтянину представлялся стоящим на самом высшем пункте Палестины (ср. Мф. 20:17). С Ним были в этот раз и ученики Его (стих 17), а может быть, Мать и братья.

14. и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег.

По обычаю богомольцев, Христос тотчас же по прибытии в Иерусалим посетил храм. Здесь, конечно, главным образом, во внешнем дворе, служившим местом, где позволено было молиться язычникам, а отчасти и в храмовых галереях, Он нашел людей, которые продавали богомольцам жертвенных животных или заняты были разменом денег, так как к Пасхе каждый еврей обязан был внести подать на храм (дидрахму, см. Мф. 17:24) и непременно древнееврейской монетой, которая и предлагалась богомольцам менялами. Монета, которую требовалось вносить в храмовую сокровищницу, была полусикль (на наши деньги 40 коп., что соответствует восьми граммам серебра).

15. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул.

Эта торговля и обмен денег нарушали всякое молитвенное настроение пришедших помолиться. В особенности было это тяжело для тех благочестивых язычников, которые не имели права входить во внутренний двор, где молились израильтяне, и которые, таким образом, должны были слышать блеяние и мычание животных и крики торговцев и покупателей (торговцы, нужно заметить, запрашивали за животных часто втридорога, и покупатели, естественно, поднимали с ними спор). Христос не мог потерпеть такого оскорбления храма. Он сделал из валявшихся около животных обрывков веревок бич и выгнал с храмового двора торговцев вместе с их скотом. Еще строже поступил Он с менялами, рассыпав их деньги и опрокинув столы.

16. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли.

Более мягко Христос отнесся к продавцам голубей, повелев им убрать клетки с птицами (ταῦτα — «сие», а не ταῦτας — «сих» или голубей). Этих продавцов Он удостоил и разъяснения, почему Он выступил на защиту храма. Он сказал им: *дома Отца Моего не делайте домом торговли*. Христос считает Себя обязанным всту-

пить за честь дома Своего Отца, очевидно, потому, что считает только Себя истинным Сыном Божиим, Сыном единственным, Который и может распоряжаться в доме Отца.

17. При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по дому Твоем снедает Меня.

Никто из торговцев и менял не изъявил протеста против действий Христа. Одни из них могли увидеть в Нем зилота — из тех зилотов, которые по смерти своего вождя, Иуды Галилеянина, оставались верными его девизу: мечом восстанавливать Царство Божие (Деян. 5:37; *Иосиф Флавий*. «Иудейская война», II 8, 1). Другие же, вероятно, осознали, что до сих пор поступали неправильно, вторгаясь в храм со своими товарами и устраивая здесь нечто вроде базара. Что же касается до учеников Христовых, то они усмотрели в поступке Христа, в Его ревности о доме Божием исполнение пророческих слов Псалмопевца, который, говоря, что его снедает ревность о доме Божием, этим самым предсказал то, с какой ревностью о славе Божией будет проходить Свое служение Мессия. Но так как в цитируемом у евангелиста 68-м псалме речь идет о тех страданиях, какие терпит Псалмопевец за свою преданность Иегове (Пс. 68:10), то ученики Христовы, вспоминая приводимое место из псалма, конечно, должны были вместе с тем подумать и о той опасности, на какую шел их Учитель, выступая так смело против тех злоупотреблений, которым,

очевидно покровительствовали священники. Эти священники, замечает Эдершейм, были, конечно, не простыми священниками, приходившими в известное время для служения в храм, а постоянными должностными лицами из священников, жившими в Иерусалиме вождями священства и особенно из первосвященнической фамилии, которые должны были постоянно пользоваться выгодами. От этой торговли торговцы должны были платить известный процент со своей прибыли должностным лицам в храме, и из Талмуда видно, что рынок при храме принадлежал сыновьям первосвященника Анны.

18. На это Иудеи сказали: каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?

Иудеи, т.е. начальствующие лица в иудейском народе (ср. Ин. 1:19), священники высшего ранга (так называемые «саганы») тотчас же стали требовать от Христа, Которого они, вероятно, приняли за зилота (ср. Мф. 12:4), чтобы Он в доказательство Своего права выступать в качестве обличителя не порядков, царивших в храме, дал какое-нибудь знамение. Они, конечно, не могли отрицать того, что их начальственное положение только временное, что должен появиться «верный пророк», до пришествия которого правление в иудейском народе взял на себя Симон Маккавей и его потомки (1 Мак. 14:41; 4:46; 9:27). Но, конечно, этот «верный пророк» должен был чем-нибудь доказать свое божествен-

ное посланничество. В таком именно смысле они и предлагают вопрос Христу. Пусть Христос совершит чудо! Схватить же Его они не смели, потому что народ также возмущался той профанацией храма, которую из корысти допустили священники.

19. Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его.

Иудеи требовали от Христа чуда в доказательство того, что Он имеет право выступать как уполномоченный посланник Иеговы, и Христос выражает готовность дать им такое чудо или знамение. Но Своему ответу Христос дает несколько загадочную форму, так что речи Христа не уразумели не только иудеи, но даже и ученики (ср. стих. 22). Говоря: *разрушьте храм сей*, Христос как будто бы имел в виду именно иудейский храм, на что указывает и прибавление «*сей*» (τοῦτου). Если бы, говоря эти слова, Христос указал на Свое тело, то в таком случае не возникло бы никакого недоумения: все поняли бы, что Христос предсказывает о Своей насильственной смерти. Таким образом, под «храмом» (ὁ ναός в противоположность слову τὸ ἱερόν, которое означает все помещения храма и двор, ср. стихи 14–15) можно было понимать прежде всего храм, который ясно был виден всем. Но, с другой стороны, иудеи не могли не видеть, что таким пониманием изречения Христа ограничиться нельзя. Ведь Христос говорил, что они разрушат храм, а между тем они,

конечно, и представить себе не могли, чтобы их руки поднялись на разорение национальной святыни. И потом, Христос тут же изображает Себя восстановителем этого, разрушаемого иудеями, храма, и, очевидно, идущим против воли самих разрушителей-иудеев. Опять тут получалось какое-то недоразумение! Но все-таки если бы иудеи и ученики Христовы внимательнее отнеслись к словам Христа, то они могли бы понять их, несмотря на всю кажущуюся их загадочность. По крайней мере, они должны бы спросить, что хотел сказать им Христос этим, очевидно, образным изречением; но они намеренно останавливаются только на простом буквальном смысле Его слов, стараясь показать всю их неосновательность. А между тем, как выяснилось после воскресения Христова для учеников Христа, Христос действительно говорил о храме в двояком смысле: и об этом каменном храме Ирода, и о Своем теле, которое представляло собою также храм Божий. «Вы, — как бы говорил Христос иудеям, — разрушите храм свой чрез то, что разрушите храм Моего тела. Умертвив Меня как своего противника, вы этим самым навлекете на себя суд Божий и Бог предаст на разрушение врагам ваш храм. Вместе же с разрушением храма должно прекратиться и богослужение и кончить свое существование ваша Церковь. Но Я воздвигну Свое тело через три дня, а вместе с тем устрою и новый храм, равно как и новое богослужение, не стесненное теми границами, в каких оно существовало раньше».

20. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?

Иудеи признают слова Христа о том чуде, которое Он мог бы совершить в три дня, прямо нелепыми. С насмешкой они замечают Ему, что Иродов храм строился сорок шесть лет — как его может Христос восстановить в случае разрушения в три дня, т.е., как, вероятно, они понимали выражение «*в три дня*», в самое короткое время (ср. 1 Пар. 21:12; Лк. 13:32)?

Под «построением храма» иудеи, очевидно, понимают продолжавшиеся в храме работы по возведению разных храмовых построек, работы, закончившиеся только в 63 году по Р. Х., следовательно, только за семь лет до его разрушения.

21. А Он говорил о храме тела Своего.

22. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус.

Христос не стал ничего отвечать на замечание иудеев, ясно было, что они не хотели Его понять, а тем более — принять. Ученики Христа также не обратились к Нему с расспросами по поводу сказанных Им слов, а Сам Христос в настоящем случае не имел нужды давать им объяснения. Цель, с которой Он появился во храме, была достигнута: Он заявил о Своем намерении начать Свою великую Мессианскую деятельность и начал ее символическим

действием очищения храма. Тут же обнаружилось и то, в каких отношениях станут к Нему представители иудейского народа. Таким образом Он открыл Свое общественное служение.

23. И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его.

24. Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех

25. и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке.

Здесь евангелист говорит о том впечатлении, какое произвел Иисус Христос Своим первым выступлением в Иерусалиме на народные массы. Так как Господь в этот раз совершил много знамений или чудес (см. стих 11) в течение восьми дней праздника Пасхи и так как при этом Он неоднократно выступал в качестве учителя, как это видно, например, из слов Никодима (Ин. 3:2), а отчасти и из слов Самого Христа (Ин. 3:11, 19), то многие в Него уверовали. Если здесь Иоанн упоминает только о «знамениях», которые привели ко Христу многих иудеев, то этим он свидетельствует, что для большинства знамения действительно были решающим моментом в их обращении ко Христу. Поэтому-то и апостол Павел говорил: *Иудеи требуют чудес* (1 Кор. 1:22). Они веровали во имя Его, т.е. видели в Нем Мессию, и хотели образовать общину с Его именем. Но Господь хорошо знал всех этих верующих и не доверял твердос-

ти их веры. Он знал и вообще всякого встречавшегося Ему человека в силу Своего чудесного прозрения, опыты которого Он недавно уже явил ученикам Своим (Ин. 1:42–50). Поэтому число учеников Христа за эти восемь дней праздника не прибавилось.

Новейшая критика (например, Цан, Гольцман) полагает, что Иоанн повествует во второй половине рассматриваемой главы о том же событии, которое, согласно синоптикам, случилось в последнюю Пасху — Пасху страданий. При этом одни критики считают более правильным хронологическое показание синоптиков, сомневаясь в возможности такого события на первом же году общественного служения Христа, другие отдают предпочтение Иоанну, полагая, что синоптики поставили рассматриваемое событие не на том месте, где бы ему следовало находиться (ср. Мф. 21 и сл., а также параллельные места). Но все сомнения критики не имеют основательности. Прежде всего, нет ничего невероятного в том, что Господь выступил как обличитель беспорядков, царивших в храме, в этом центре иудейства, и еще в самом начале Своего общественного служения. Он и должен был смело выступить в самом центральном месте иудейства, в храме Иерусалимском, если хотел заявить о Себе как о посланнике Бога. И еще пророк Малахия, предвозвещавший пришествие Мессии, говорил, что Он явится именно в храме (Мал. 3:1) и, как можно заключать из контекста речи (см. следующие стихи в той же главе книги Мала-

хии), здесь же, в храме, будет чинить суд Свой над гордыми своей праведностью иудеями. Затем, если бы уже тогда Господь не выступил так открыто в качестве Мессии, в Нем могли бы усомниться даже и Его ученики, которым, без сомнения, должно было представляться странным то, что их Учитель, совершивший уже великое чудо в Кане на браке, вдруг снова удалился от внимания народа, пребывая в тишине Галилеи.

Говорят: «Но Христос не мог сразу же заявить о том, что Он Мессия, — это сделал Он много позже». К этому прибавляют, что выступлением в качестве обличителя священников Христос сразу же ставил Себя в неприязненные отношения со священством, которое и могло тотчас захватить Его, положив этим конец Его деятельности. Но и это возражение не имеет силы. Почему священники должны были захватить Христа, если, как они не могли не сознавать, Он требовал от торговцев только законного? Притом прямо на священников Христос не обрушил Своих обличений, Он изгнал только торговцев, а священники, конечно, еще и могли бы лицемерно поблагодарить Его за то, что Он заботится о чести храма¹³.

Кроме того, замысел священников против Христа составлялся постепен-

но, и они, конечно, не осмелились бы без обстоятельного обсуждения дела в Синагогине предпринять какие-либо решительные шаги против Христа. Вообще, критика не могла привести сколько-нибудь убедительных доводов в пользу того, чтобы сделать убедительной невозможность повторения события изгнания из храма торгующих. Напротив, есть некоторые важные различия между повествованиями синоптиков и Иоанна об этом событии. Так, согласно Иоанну, иудеи спрашивали у Христа, по какому праву Он совершает очищение храма, а согласно синоптикам, первосвященники и книжники такого вопроса не задавали, а только укоряли Его за то, что Он принимает хвалу от детей. Затем, по свидетельствам синоптиков, речь Господа к осквернителям храма звучит гораздо суровее, чем речь Его у Иоанна. Там Господь говорит как Судия, пришедший карать людей, сделавших из храма вертеп разбойников, а здесь Он обличает иудеев только в том, что они храм обратили в место торговли.

ГЛАВА 3

1–21. Беседа Иисуса Христа с Никодимом. — 22–36. Деятельность Христа в Иудее и последнее свидетельство Крестителя.

Беседа Христа с Никодимом разделяется на две части: в первой части (стихи 3–12) речь идет о духовном возрождении человека, которое необходимо для того, чтобы человек мог

¹³ Если же (собственно, иудеи) спрашивают Его, какой властью Он совершает очищение храма, то этот вопрос еще не есть знак открытой враждебности их по отношению ко Христу...

стать членом Царства Мессии, а во второй (стихи 13–21) Христос предлагает учение о Самом Себе и о Своей искупительной жертве за грехи мира и указывает на необходимость веры в Него как в Единородного Сына Божия.

1. Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских.

Господь, по всей вероятности, еще не оставил Иерусалима, когда к Нему явился фарисей Никодим. Это был один из иудейских начальников, т.е. член синедриона (ср. 7:26, 50). В синедрион же фарисей мог попасть только в том случае, если он принадлежал к числу раввинов или книжников (οἱ γραμματεῖς), потому что главный контингент синедриона состоял из представителей священства, которое, будучи проникнуто духом саддукейства, не допустило бы в число членов синедриона простого представителя враждебной ему фарисейской партии. Таким образом можно утверждать, что Никодим прошел в члены синедриона как раввин. Сам Христос называет Никодима «учителем» (стих 10). Как фарисей и притом раввин, Никодим не мог остаться равнодушным свидетелем того, что происходило на его глазах в Иерусалиме: он наблюдал за знамениями, которые совершал Христос, слушал Его проповедь и пришел как и многие другие, к убеждению, что Христос есть истинный посланник Божий.

2. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! мы знаем,

что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог.

Никодим пришел ко Христу ночью потому, что ему, вероятно, казалось неудобным идти ко Христу открыто: он был связан в этом случае своим положением фарисея и члена синедриона. Кроме того, ночная пора давала большую возможность обстоятельно побеседовать со Христом, Который днем, конечно, постоянно был окружен слушателями. Как и ученики Христа (Ин. 1:38–49), Никодим называет Христа учителем и притом говорит, что признает Его вместе с некоторыми другими (*мы знаем*) именно только как учителя, хотя и посланного Богом. Точнее его обращение ко Христу можно передать так: «мы знаем, что ты пришел от Бога как учитель». То, что Христос пришел не по собственному произволению, а послан Богом, в этом Никодима убедили те знамения, которые совершал Христос в Иерусалиме. О каких-либо особых откровениях Христа относительно Своего Божественного достоинства Никодиму, очевидно, еще ничего не известно, и отсюда можно заключать, что в то время Христос еще не сообщал народу такого учения и вообще не хотел увеличивать число Своих ближайших учеников.

3. Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия.

Никодим еще ничего не спросил у Христа, но Христос, Который Сам

знал, что в человеке (Ин. 2:25), прямо отвечает ему на тот вопрос, какой ему хотел предложить Никодим. Да и для чего иного мог придти ко Христу Никодим, если не для того чтобы узнать от Него, если возможно, о пути, ведущем в Царство Мессии? (Конечно, именно Царство Мессии разумел Христос под Царством Божиим, потому что основать Царство Божие на земле, по верованию иудеев, должен был Мессия.) И Христос с особой торжественностью (*истинно, истинно*, т.е. сущую правду) говорит Никодиму, что в Царство Мессии или Божие может войти только тот, кто родится снова (ἄνωθεν — сначала; ср. Деян. 26:5; Климент Александрийский. «Педагог», 56, 5; 7, 4 и большинство древних переводов — латинский, коптский, сирийский, а также Иустин, Тертуллиан).

Увидеть — значит войти, принять участие, воспользоваться благами нового Царства (ср. Ин. 3:36).

4. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?

Из слов Христа Никодим должен был заключить, что Он признает необходимыми для вступления в новое Царство не «научение», а «обновление» всей жизни, такое внутреннее изменение в человеке, которое может сравниться только с естественным рождением. И Никодим действительно понял, что Христос здесь требует совсем другого, чем Иоанн Креститель, при-

зывавший к покаянию (μετανοεῖσθαι). В покаянии человек сам, хотя и не без помощи Божией, старался изменить свою жизнь, а в том новом рождении, о котором говорил Никодиму Христос, человек являлся существом страдательным, вполне подчиненным силе Божией, подобно тому как без всякого собственного соизволения дитя рождается на свет (об условиях, какие предъявляются самому ищущему возрождения человеку, Христос пока не говорит, о них будет речь особо в стихах 12–21). Никодиму хотелось бы снова пережить свою жизнь, так неудачно уже почти прожитую. Но разве можно надеяться на то, что в этой новой второй жизни — если бы она была возможна — он был бы свободен от своих природных слабостей и греховных привычек, которые делали для него невозможным достижение идеала? Где гарантия того, что такая новая жизнь, жизнь «сначала» действительно могла бы пойти по-новому? Такой смысл имеет первый вопрос Никодима. Вторым же вопросом он хочет сказать, что ему вполне ясна невозможность повторения рождения и что он, следовательно, не может удовлетворить требованию Христа (см. стих 3).

5. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие.

Никодим не понял, каким образом человек может родиться для новой жизни, и Христос указывает ему

два фактора, под действием которых это новое рождение возможно. Это, во-первых, «вода», т.е. то, что всего ближе, вода, которая в Иоанновом крещении служила символом очищения от грехов. Никодиму нужно креститься сначала крещением Иоанновым и исповедать со всей искренностью свои грехи. Это и будет для него первым шагом к возрождению. Затем он должен получить «Духа» Святого — это уже со временем даровано будет ему от Бога. То и другое необходимо для каждого, кто хочет войти в Царство Божие.

И Никодиму еще не поздно было исполнить первое условие, потому что Иоанн еще продолжал крестить, а кроме того, и Сам Христос через Своих учеников также совершал крещение покаяния (Ин. 3:22–4:2). Духа же Святого он должен был получить после. Итак, следовательно, первая половина вопроса Никодима нашла себе разрешение. Хотя он, Никодим, стар и в силу того сжился со своими предрассудками и склонностями, тем не менее он должен осознать и исповедать свою греховность, а затем уже Дух Святой даст ему силы для новой жизни¹⁴.

6. *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух.*

В ответ на вторую половину вопроса Никодима, можно ли снова ро-

диться по плоти, Христос говорит, что в таком вторичном рождении по плоти которое, конечно, и невозможно нет никакой пользы. Все, что родится от плоти — это общее правило, приложимое и к тому второму рождению, о котором думает Никодим — *есть плоть*, т.е. подчинено греховным наклонностям (Быт. 6:3 и др.). Новая духовная, святая жизнь может возникнуть только под действием Духа Божия. Это будет уже действительно возрождение.

7. *Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше.*

Христос видит, что Никодим удивляется такому решительному заявлению о необходимости возрождения, и поэтому приглашает Никодима перейти от удивления к скорейшему осуществлению предъявленного ему Христом требования¹⁵.

8. *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.*

Никодим, по-видимому, не переставал в себе удивляться, как возможно ему, старому человеку, отрешиться от всяких греховных наклонностей и привычек. Он хотел понять, как со-

¹⁴ Некоторые отцы Церкви видели в словах Христа о воде и Духе пророчество или учение о христианском крещении (Иустин, Иринеи и др.).

¹⁵ По мнению Эдершейма, Никодим, как фарисей, хотя и признавал необходимость возрождения, но видел в этом, так сказать, втором рождении следствие вступления в Царство Мессии, а не причину и условие (с. 486).

вершается этот процесс духовного возрождения человека. Но Христос притчей разъясняет ему, что он всего понять своим разумом не может. Вот, например, «ветер» (по-русски неточно — *дух*)¹⁶. Разве Никодим в состоянии объяснить себе, откуда ветер приходит и куда уходит? Точно так же нет ничего удивительного в том, что Никодим не понимает, как действует на человека Дух Божий.

Рассмотрим, однако, в подробностях сравнение, употребленное Христом. Во-первых, Он говорит о ветре, что он имеет полную свободу движения: человек не может успокоить ветер или заставить его изменить свое направление. Во-вторых, действие ветра чувствуется даже и тогда, когда от него всячески ограждают себя: его слышно и при закрытых дверях. В-третьих, не знают пункта, с которого начинается движение ветра в каждом данном

случае, и того конечного пункта, до какого доходит это движение.

Действию ветра подобно и действие Духа Божия в человеке. Во-первых, Дух действует там, где хочет (ср. 1 Кор. 12:11), и Его нельзя присвоить себе силою, а можно получить только как дар (Ин. 7:39). Во-вторых, присутствие Духа нельзя не заметить тому, кто возрожден Духом: даже и другие, не совсем глухие и слепые, чувствуют, что в возрожденном присутствует и действует этот Дух (Ин. 7:38). В-третьих, ни сам возрожденный, ни кто-либо другой не может определить, где, когда и как Дух начал оказывать на него действие. Так же мало знают возрожденные и о своем последнем состоянии, к которому их ведет Дух (1 Ин. 3:2). Возникновение и завершение жизни возрожденного человека — это тайна, и тем не менее это не мешает или, точнее, не должно побуждать человека сомневаться в истинности возрождения.

¹⁶ Стоящее здесь греческое слово *ρνεατα* может означать и «дух», и «ветер», хотя собственно для обозначения ветра у греков было особое слово — *ἄνεμος*. По крайней мере, еще 70 толковников употребляли слово *πνεῦμα* в том и другом значении (ср. Ис. 61:1 и Иов. 1:19). Здесь слово *ρνεατα*, несомненно, значит «ветер». Это видно, во-первых, из того, что о еще не уверовавшем Никодиме нельзя было сказать, что он «слышит» голос Духа (свт. Иоанн Златоуст). Во-вторых, о Духе нельзя сказать, что он дышит (точнее, «веет»), что можно слышать Его голос. В-третьих, о Духе известно, что Он приходит от Бога и к Богу уходит (Пс. 103:29; Еккл. 12:7). Наречие «так» (*οὕτως*), которым начинается вторая половина стиха, показывает, что в этой половине речь идет не о том духе (ветре), о котором сказано в первой половине, а о Духе Божиим.

9. Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть?

Никодим теперь уже спрашивает о том, как сказанное Христом (*ταῦτα* — «сие», множественное число) может прийти в осуществление. Здесь слышится не сомнение в возможности самого факта возрождения, а желание узнать путь, которым можно прийти к возрождению. При этом Никодим не спрашивает: «что я должен делать?» Он хочет знать, чего ему нужно ожидать от Бога, так как он понял, что возрождение должно быть делом Божиим, а не человеческим.

10. Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?

В тоне легкого упрека Христос говорит Никодиму, что ему-то как профессиональному учителю израильского народа, раввину (ср. стих 1) следовало бы знать, что в Ветхом Завете было сказано о самом процессе возрождения. Пророки немало говорили об излиянии нового духа, о даровании людям новых сердец, о полноте Богопознания и о пробуждении в человеке склонности к исполнению воли Божией. Они же часто говорили, что обращение человека к Богу, призывание Бога есть необходимое условие для получения мессианского спасения.

11. Истинно, истинно говорю тебе: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете.

Христос начинает теперь учить Никодима тому, чему он не научился из Писания, хотя и мог научиться. Прежде всего Он жалуется на недостаток веры у Никодима и всего ученого сословия раввинов.

Мы. Христос в Евангелиях нигде не говорит о Себе во множественном числе, следовательно, здесь Он, кроме Себя, имеет в виду кого-либо другого. Кого же? Учеников Своих? Нет, ученики Его еще не выступали с Ним в качестве проповедников. Естественнее всего здесь видеть указание на Иоанна Крестителя, который в то время с успехом продолжал свою деятельность

(Ин. 3:23 и сл.). Деятельность Иоанна и деятельность Христа — это две ступени единого откровения Божия. Оба они являются вполне достойными доверия свидетелями, потому что говорят о том, что видели (Иоанн, конечно, в состоянии пророческого вдохновения, — ср. Ин. 1:34: «и я видел и засвидетельствовал», — а Христос в силу Своего непрерывного общения с Отцом, Ин. 1:18). Тем не менее, Никодим и другие ему подобные «не принимают» свидетельства Иоанна и Христа. Таким образом, веру из-за знамений, которую обнаружили в то время многие бывшие на празднике Пасхи в Иерусалиме, Христос не признает настоящей верой это скорее может быть названо неверием!

12. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?

Но деятельность Иоанна уже идет к концу, тогда как Христос только еще начинает Свою. Поэтому, бросая взгляд на ближайшее будущее, Он говорит уже только о том, как иудейские раввины отнесутся к Нему. Это отношение едва ли будет доброжелательным. Они не верят Христу даже теперь, когда Он говорит им о земном (τὰ ἐπὶ γῆς), т.е. о Царстве Божием, как оно проявляется в земных отношениях. Христос под «земным» мог разуметь здесь все то, что доселе (Ин. 2–3) сказано Им о храме и богослужении, о покаянии и вере, о водном крещении и возрождении. Могут ли раввины с верой принять Его учение о

«небесном» (τὰ ἐπουράνια)? Здесь Христос, конечно, имел в виду высшую, небесную сторону Царства Божия, о которой Он не мог не сказать со временем Своим слушателям, иначе Его учение осталось бы неполным, и потому истинным только наполовину. Но люди, подобные Никодиму, едва ли отнесутся с доверием к свидетельству Христа о таких предметах, которые стоят выше их разума и вообще не подлежат проверке путем опыта.

13. Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах.

Однако имеет ли Христос право сказать, что Он знает и то, что выше мира, что составляет тайну неба? Да, Он такое право имеет. В самом деле, говорить о небесном вполне может тот, кто был на небе, а Христос, и только Он один, действительно, был и постоянно продолжает пребывать на небесах. Он и сошел с неба. Некоторые толкователи (например, проф. Богословский) понимают употребленное здесь Христом выражение «взойти на небо» в переносном смысле, как обозначающее «полное и совершенное знание тайн Божиих». Но с таким толкованием нельзя согласиться, потому что в таком случае мы должны будем глагол «восходить» (ἀναβαίνειν) лишить связи с глаголом «сходить» (сшедший с небес — καταβαίνειν), а между этими обоими глаголами здесь, несомненно, существует тесное взаимоотношение. Если мы поймем глагол «восходить» в переносном смысле, то в таком же

смысле должны будем понять и глагол «сходить». Но что же в таком случае будет означать выражение: «сшедший с небес»? Не разрушится ли этим представление о бытии Логоса и до Его воплощения? Поэтому, не представляя себе восхождение и сходжение Христа с неба в грубо-пространственном смысле, необходимо все-таки видеть в рассматриваемом месте учение о том, что Христос как личность существовал уже в Боге до Своего воплощения. И смысл 13-го стиха можно передать так: «никакой человек (Ангелы здесь в виду не имеются, так как они *всегда видят лице Отца Небесного*, — Мф. 18:10) не вззошел на небо — и значит, не был на небе прежде чем жить на земле — кроме Того Сына Человеческого (см. Ин. 1:51), Который сошел с неба и даже теперь божественной стороной Своего существа пребывает на небе» (выражение «сущий на небесах» имеется далеко не во всех кодексах, но новейшие критики скорее склоняются к признанию его подлинным, чем вставленным после; см., например, Цан, с. 197)¹⁷.

¹⁷ В этом стихе, таким образом, устанавливается такая мысль: никто из живущих на земле не имеет вечного, небесного или божественного существования, кроме Сына Человеческого, Который на земле явился как сошедший с неба и Который, и пребывая на земле, не перестает быть обладателем вечной божественной природы. Но с таким пониманием рассматриваемого места многие ученые не соглашались. Например, по мнению Бейшлага, здесь нет речи о «реальном» вечном существовании Сына Человеческого и, следовательно, о Его Божественной природе, а ►

14. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому,

15. дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.

Христос только что сказал Никодиму о Своем вечном существовании по Божеству Своему и о Своем воплощении. Теперь Он сообщает ему другую великую тайну — тайну спасения всех людей Своей крестной смертью и последующим затем Своим прославлением. Раскрывает Христос это учение посредством сравнения вознесенного Моисеем на древко медного змия с Самим Собою. Там, в пустыне, Моисей выставил на вид всего израильского лагеря медное изображение змия для того, чтобы каждый ужаленный змеей еврей мог обратить взор к этому изображению и с верой в Иегову ожидать исцеления. Христос также будет вознесен сначала на крест, а потом на небо (выражение ὑψοθήναι — «вознес-

тись» имеет здесь двойственный смысл¹⁸), чтобы каждый, кто верует, имел в Нем жизнь вечную (*верующий в Него* — перевод неточный, потому что выражение ἐν αὐτῷ, «в Нем», нельзя ставить в зависимость от глагола πιστεῖν; чтение же εἰς αὐτόν, «в Него», считается менее засвидетельствованным). Но при сходстве между медным змием и Христом существует и важное различие. Во-первых, спасительное действие первого простиралось только на один народ, а спасительное действие Второго будет простираться на человечество вообще: *всякий* может спастись благодаря Христу. Во-вторых, змий давал спасение только от временной смерти и то только в одном случае, а Христос дарует *вечную* жизнь, т.е. верующий во Христа войдет в Царство Божие. Нужно заметить, что все отцы и учителя Церкви на основании этих слов Христа рассматривают медного змия как прообраз Мессии, и такое воззрение имеет вполне достаточные основания (Цан слишком суживает значение указания Христа на медного змия, находя здесь «только сравнение», — с. 200).

16. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.

Причина, по которой Единородный Сын Божий (см. Ин. 1:14, 18) должен

говорится только об «идеальном» предсуществовании Его «в мыслях» Бога Отца. Но Бейшлаг не обращает внимания на самое важное: не замечает, что Христос говорит о Своем сошествии с небес как о деле самого Сына Человеческого, как о поступке Лица, Которое существовало уже ранее, чем совершило известный поступок. Эту мысль яснее выразил апостол Павел, изображая Мессию, Сына Божия, говорящим еще прежде Своего воплощения: вот, иду исполнить волю Твою, Боже (Евр. 10:9). Через это отнимается опора у представителей так называемой кенотической теории, полагающей, что с воплощением Своим Христос вступил в чисто человеческие отношения к Богу Отцу, лишился Своей божественной природы (см. Знаменского. с. 291–294).

¹⁸ «Вера, которая спасает, не есть ли вера во Христа, прославленного после того и по причине того, что Он был распят?» (Луази, с. 323).

быть вознесен — сначала на позорное орудие казни, а потом на славный престол небесный — заключается в том, что Бог до чрезвычайности любит людей.

Возлюбил. Евангелист говорит о любви Божией как факте, известном уже из истории (поэтому в греческом тексте здесь глагол поставлен в форме аориста), потому что пришествие Сына Божия на землю для спасения людей было в то время фактом уже совершившимся.

Мир. Под «миром» здесь Христос подразумевает не природу вообще, а сознательных и ответственных за свои поступки существ, населяющих землю, т.е. все человечество в состоянии падения (ср. стих 17).

Отдал. Как можно заключать на основании сказанного в стихах 14–15, здесь Христос имел в виду предание Богом Сына на страдания и смерть (ср. Рим. 8:32)¹⁹.

17. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него.

Христос дважды упомянул, что Он пришел даровать людям жизнь вечную или, что то же, спасение. Такое заявление могло показаться Никодиму несколько несогласным с недавним выступлением Христа в храме, где Он

явился обличителем и судьей над осквернителями храма. Притом тогдашнее иудейство вообще ожидало увидеть в Мессии Судью, и притом Судью, главным образом, над миром языческим, который доселе угнетал избранную иудейскую нацию. Поэтому Христос и говорит, что самое существенное в Его призвании как Мессии есть именно спасение мира, а не производство суда над миром (этим, конечно, не исключается тот будущий суд, который Христос со временем будет совершать над всей вселенной; см. Ин. 5: 27–29).

18. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия.

Впрочем, суд над миром, и ближе всего над евреями, уже идет. Этот суд, можно сказать, совершается сам собою: одни принимают Мессию и не подвергаются, не могут подвергнуться суду в смысле осуждения. Другие уже ясно обнаружили свое неверие во Христа, и потому их участь уже решена: они осуждены теперь за то, что не поверили во имя Сына Божия, т.е. не признали в Нем Того, Кто получил столь ясное и определенное о Себе свидетельство со стороны Божия посланника Иоанна как Единородный Сын Божий, вечно сущий в недре Отца (Ин. 1:15–18). Последний же, Страшный суд, собственно, не привнесет чего-либо нового в определении участи таких людей: он только засвидетельствует перед всеми их виновность.

¹⁹ Цан и некоторые другие экзегеты видят здесь указание только на посольство Христа в мире, но после того, что сказал Христос о Своем вознесении на крест (стихи 14–15); такая мысль была бы некоторым ослаблением содержащейся выше.

19. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы;

Христос разъясняет здесь, какой суд Он имел в виду в предшествующем стихе. Сущность этого суда заключается в том, что свет, т.е. свет Христовой истины, заблистал в мире, находящемся во тьме грехов и всяких предрассудков. *Люди же*, т.е. те неверующие, о которых шла речь в предыдущем стихе (кроме таких, были и веровавшие во Христа люди), отстранились от этого света, им приятно было оставаться в прежней тьме. Почему? Потому что *дела их*, т.е. все их поведение, нравственный их характер, не позволяли им пойти навстречу свету (πονηρὰ τὰ ἔργα — дела нравственно злые, коварные).

20. ибо всякий, делающий злое, не навидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы,

21. а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны.

Христос сказал сейчас об определенном круге лиц из иудейского народа, которые не захотели пойти к свету Христовой истины. Теперь Он сначала по отношению к злым, а потом по отношению к добрым людям выясняет причину различного отношения всяких людей к свету истины. Злому человеку не хочется, чтобы свет осветил его дела, которые не заслуживают по своей бесполезности того уважения, ка-

кое доселе им воздавалось (такой смысл имеет употребленное в 20-м ст. выражение φαῦλα — дела незначительные, плохие, хотя, может быть, и не всегда вредные или коварные). Так, и у апостола Павла сказано: *все же обнаруживаемое делается явным от света* (Еф. 5:13). С другой стороны, есть люди, поступающие *по правде* или, точнее, делающие истину (ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν), т.е. люди честные, искренние, чуждые всякого лицемерия (ср. Ин. 1:47). Такие люди охотно идут навстречу свету, стремятся к приобретению истины, явившейся во Христе — не для того, конечно, чтобы прославиться перед другими людьми, но для того, чтобы познать самих себя и оценить как следует свое поведение. Тогда такие люди «воодушевляются еще большей ревностью для достижения высшего нравственного идеала» (проф. Богословский). И они не боятся обнаружения их дел, потому что знают, что делали их *в Боге*, т.е. для Бога и с Его помощью.

Нужно заметить, что говоря о том, что искренно любящий истину человек не боится, чтобы «дела его явны были», Христос этим самым делает некоторый упрек Никодиму, который считал себя человеком, дорожающим истиной (ср. стих 2), и в то же время опасался, что его дело — посещение Христа — будет обнаружено, почему и пришел ко Христу только ночью. Этот упрек, очевидно, подействовал на Никодима, потому что он после стал даже защищать Христа в Синаедрионе (Ин. 7:50) и принял участие в Его погребении

(Ин. 19:38–40). Предание сообщает, что по воскресении Христа он был крещен апостолами Петром и Иоанном и скончался мученической смертью (память его празднуется 2 августа).

Во второй половине главы идет речь о деятельности Христа в Иудее. Эта деятельность была необыкновенно успешна, и ученики Крестителя даже почувствовали зависть ко Христу (стихи 22–26). Затем приводится последнее свидетельство Крестителя о Христе. Сначала Креститель говорит о себе и своем отношении ко Христу (стихи 27–30), а потом о божественном достоинстве лица Господа Иисуса Христа (стихи 31–36).

22. После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил.

По окончании праздника (*после сего* — *μετὰ ταῦτα*, т.е. после всех описанных с 13-го стиха 2-й главы происшествий) Христос отправился из Иерусалима в землю иудейскую. Под «землей иудейской» в то время подразумевалась область, ограниченная с севера крайними пределами Самарии, с юга — краем пустыни у Вирсавии, с запада — низинами Филистимской равнины и с востока — линией Иордана и Мертвого моря (проф. Богословский, с. 248). Иерусалим же, как главный город земли обетованной, выделялся из этой области. Очень вероятно, что такое пребывание Христа в земле иудейской было довольно продолжительно, так что Он успел проповедать весть о приближении Царства

Небесного по всем пределам Иудеи. Он также совершал при проповеди и обряд крещения, как Иоанн, но между крещением Иоанна и крещением Христовым существовало довольно большое различие. Во-первых, Христос совершал крещение не Сам, а через учеников Своих (Ин. 4:2), и во-вторых, Его крещение было не только внешним знаком покаяния для крестившихся, а особым обрядом, через который люди вступали в число последователей Христа (ср. Ин. 4:1). Затем, Иоанн крестил, проповедуя о приближении Мессии, а Христос — проповедуя о Царстве Небесном. Конечно, Он указывал на Самого Себя как на Основателя этого Царства и начал образовывать вокруг Себя многочисленное общество верующих (ср. Ин. 7:3). Этого Он не делал в бытность Свою в Иерусалиме.

23. А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились,

В это время продолжал свою деятельность и Иоанн Креститель, так как он, выступив на служение по повелению Божию (Лк. 3:2), не мог самовольно, без нового повеления Божия, прекратить свою деятельность. Но где находился Енон, в водах которого крестил тогда Иоанн? *Близ Салима*, — замечает евангелист. Между тем, нам неизвестно и то, где находился Салим. Несомненно только, что это место находилось к западу от Иордана, так как ученики Крестителя в своем обращении к Иоанну дают понять, что они

находятся со своим учителем на западной стороне Иордана (стих 26, где правильное нужно читать так: «равви, Тот, Который был с тобою по ту сторону Иордана», в русском переводе — *при Иордане*). И сам спор учеников Иоанна о сравнительном достоинстве крещения Христа и Иоанна становится понятным только при том предположении, что Христос и Иоанн пребывали в то время в одной области, т.е. в Иудее (см. стих 25). В точности нельзя указать местонахождение Енона. Но вероятно, что он находился при одном из потоков, впадавших в Мертвое море с запада. В потоке этом было много воды, что и привлекло сюда Крестителя.

24. ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.

Замечание о том, что Иоанн тогда еще не был заключен в темницу, евангелист делает ввиду того, что, согласно синоптикам, например, Матфею, Иоанн был заключен в темницу почти тотчас за крещением Христа (Мф. 4:12), и, следовательно, не остается времени для его деятельности, о которой говорит евангелист Иоанн в рассматриваемом разделе. Чтобы читатели не соблазнились представляющимся здесь противоречием, евангелист и спешит поправить показания синоптиков о времени заключения Крестителя в темницу.

25. Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении.

Некоторые иудеи (или, по другому чтению, один иудей) вступили в со-

стязание с учениками Иоанна *об очищении* (περί καθαρισμοῦ), т.е. об обычаях иудеев обмывать посуду и самим омываться (ср. Ин. 2:6), а отсюда, вероятно, перешли и к спору о сравнительном достоинстве крещения, совершавшегося Иоанном, и крещения, совершавшегося Христом. Очень может быть, что иудеи указывали ученикам Крестителя на бесполезность его деятельности, когда появился уже Тот, к Кому обращал взоры своих учеников сам Иоанн. Говорили они, конечно, и о том необычайном успехе, какой имел новый проповедник.

26. И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему.

Деятельность Христа возбудила зависть в учениках Крестителя и вместе ревность о славе своего учителя, которая теперь, видимо, шла на убыль. Они высказывают свое раздражение Иоанну, надеясь, что он предпримет какие-либо меры к тому, чтобы побудить Христа удалиться из той области, какую избрал местом своей деятельности Иоанн. Ведь Креститель так много сделал для Христа своим свидетельством о Нем как о Мессии!

27. Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба.

В ответ своим ученикам Креститель прежде всего говорит, что всякий

успех, который кто-либо имеет в своем деле, зависит всецело от воли Божией. Это дар Божий.

28. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним.

Далее Иоанн припоминает своим ученикам в точности слова, которые он сказал о Христе и которые, конечно, не были неизвестны и ученикам его. А он говорил (ср. Ин. 1:15, 20, 27, 30), что не он, Иоанн, Христос, а только послан перед Ним, т.е. перед Иисусом как Христом.

29. Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась.

Разъясняя свое отношение к Христу, Креститель сравнивает себя с «другом жениха», игравшим у евреев главную роль во всем процессе заключения брака. Конечно, этому другу было весьма приятно, когда он видел, что его дело сватовства пришло к желанному концу и когда он слышал разговор новобрачной четы. Креститель также готовил людей к принятию Христа, Который теперь собирал вокруг Себя общину верующих или Церковь, ибо Церковь была невестой Этого Небесного Жениха (2 Кор. 11:2). Из этих слов Крестителя мы вправе заключить, что ему было уже известно и ранее, чем донесли его ученики, об успехе, который имел Христос в Иудее, и это давало ему радостную уверенность в том,

что дело Христа придет к желанной цели.

30. Ему должно расти, а мне уменьшаться.

Если деятельность Иоанна идет теперь к окончанию, а деятельность Христа все возрастает, то этому так и подобало быть. Разъяснение такого заявления дается ниже, в речи о достоинстве Христа.

31. Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земной и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех,

Первое преимущество Лица Господа Иисуса Христа состоит в Его небесном (свыше) происхождении. Выражение «приходящий свыше» обозначает именно неизреченное рождение Слова от Бога Отца, а не посланничество Христа на служение (свт. Кирилл Александрийский), потому что и сам Креститель был также послан свыше (ср. Ин. 1:6). Такое преимущество Христа устраняет всякую мысль о том, чтобы с Ним возможно было какое-либо соревнование: Он выше всех. Но кого понимает далее Креститель под «земным» и «говорящим от земли»? Многие толкователи полагают, что он говорит здесь о себе самом, но с таким мнением нельзя согласиться. Иоанн все-таки был пророк, удостоенный божественных откровений и говоривший народу как посланник Неба (Ин. 1:29–34). Он свидетельствовал перед своими учениками и народом о том, что слышал и

видел (Ин. 1:34; 3:11). Лучше видеть здесь указание на других, обыкновенных учителей иудейских, с которыми, конечно, тогда сравнивали Христа как нового раввина.

32. и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его.

Второе преимущество Христа — это несравненное превосходство Его учения. Господь говорил только то, что знал непосредственно, что слышал и видел на небе (ср. стих 11). Поэтому-то количество последователей Христа, которое ученикам Крестителя казалось слишком большим, ему самому представляется очень незначительным, ввиду высокого достоинства учения Христова.

33. Принявший Его свидетельствует сим запечатлел, что Бог истинен,

Иоанн спешит, однако, отвлечь взор своих учеников от печальной картины, которую представляли собой неверовавшие проповеди Христа, и обращает их внимание на те результаты, какие переживаются верующими в Его слово. Жизнь этих верующих совершенно изменилась, и они, получая во Христе благодать Божию (Ин. 1:16), этим самым свидетельствуют со всей твердостью («прилагают печать свою»), что обещания, которые дал Бог им через Иоанна Крестителя (Ин. 1:29), действительно приходят в исполнение: они стали много лучше, чем были прежде, и сами являются «печатью», удосто-

веряющей истинность Божиих обещаний.

34. ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа.

Эти обещания, впрочем, и не могли остаться неисполненными, ведь их изрекли посланники Божии — пророки и, в частности, сам Иоанн Креститель. Им было дано откровение от Духа Божия, и притом не скупое (*не мерою* — οὐ ἐκ μέτρου).

Весь стих по лучшим кодексам должен иметь такой вид: «посланный от Бога» (или посланник Божий) говорит слова Божии, ибо Дух дает (конечно, свои дары) не мерою (т.е. не скупое, а щедро)²⁰.

35. Отец любит Сына и все дал в руку Его.

Третье и последнее преимущество Христа состоит в том, что Бог по особой любви Своей к Сыну всё отдал Ему во власть. Иоанн называет здесь

²⁰ По принятому у нас тексту, в этом стихе нужно еще вставить слово «Бог», которое и является подлежащим, причем «Дух» становится дополнением. Но такое чтение отвергается критиками библейского текста (см. Тишendorf, 8-е изд.). Точно также неправильно относят это выражение (дает) ко Христу, потому что здесь идет речь о продолжающемся даровании Духа Божия (δίδωμι — настоящее время), а о Христе следовало бы сказать, что Ему Бог дал (ἔδωκεν) Духа. Далее, при чтении, принятом в новых изданиях, глагол «дает» остается без дополнения. Но это не важно. Там, где мысль понятна, дополнение при этом глаголе иногда выпускается (Мф. 10:6; 13:2; Иак. 1:5).

Христа Сыном Божиим потому, что это имя было открыто ему во время крещения Христа в Иордане (Мф. 3:17).

36. Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Здесь Иоанн указывает высокую цель, которую имел Бог, отдавая такую власть Сыну (ср. стихи 15–16), и этим дает понять своим ученикам, как много они теряют, не вступая в число последователей Христовых.

ГЛАВА 4

*1–42. Христос среди самарян.
— 43–54. Возвращение Христа
в Галилею.*

1. Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, -

2. хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, -

3. то оставил Иудею и пошел опять в Галилею.

До фарисеев дошло известие о том выдающемся успехе, какой имела в Иудее деятельность нового Крестителя. Эти фарисеи могли обратить внимание иудейских начальников на Христа, и потому Христос, зная, что час Его страданий еще не пришел, не нашел нужным преждевременно вступать в споры с фарисеями и прекратил Свою деятельность в Иудее. Это Он мог сделать без ущерба для приготовления

людей к принятию Царства Небесного, так как Иоанн Креститель продолжал свою проповедь о приближении этого Царства и по-прежнему совершал крещение покаяния. Евангелист при этом замечает, что Христос Сам лично не крестил, предоставляя это дело Своим ученикам. Это объясняется тем, что «приготовительное крещение к Царству не могло совершаться Лицом, положившим начало этому Царству» (Эдершейм, с. 492). Затем тут же замечается, что удаление Христа в Галилею, о котором начинает говорить евангелист, было вторичное: первое удаление или возвращение имело место после принятия Христом крещения от Иоанна в Иордане (Ин. 1:43).

4. Надлежало же Ему проходить через Самарию.

Для своих читателей, которые не имели достаточно ясного представления о географии Палестины, евангелист замечает, что Христу при Его путешествии в Галилею нужно было пройти через Самарию. Таким путем скорее всего можно было достигнуть Галилеи (когда отношения между иудеями и самарянами обострялись, то иудеи ходили в Галилею окольными путями: или по западному берегу Иордана, или даже восточным берегом этой реки).

5. Итак приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу.

О Самарии, самарянах и об отношении иудеев к самарянам см.

комментарии к Мф. 10:5; Лк. 9:52; 4 Цар. 17:29).

Город Сихарь не был, очевидно, сколько-нибудь значительным городом, иначе евангелист не стал бы давать ему ближайшее определение. Вероятнее всего, что здесь имеется в виду небольшое местечко Аскар, еще и до селе существующее на юго-восточном склоне горы Гевал. Оно действительно находится недалеко от того участка земли, который Иаков купил у сынов Эммора (Быт. 33:19) и который он, по иудейскому преданию, прибавил к наследственному участку Иосифа (ср. Быт. 48:22).

6. Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа.

Не дойдя до самого города, Христос, утомившийся от путешествия по сильной жаре (время было уже полуденное, жаркое, когда на востоке люди обыкновенно сидят дома), остановился отдохнуть у колодца. Этот колодец евангелист называет «колодцем Иакова» согласно с преданием самарян (ср. стих 12), в Ветхом же Завете о таком колодце упоминаний нет. Из слов самарянки видно, что этот колодец питался источниками, бившими из-под земли. Вода, впрочем, стояла в колодце очень низко, так что без особого почерпала из него нельзя было напиться. Иисус, очевидно, утомился от путешествия больше, чем Его ученики, которые пошли в Сихарь купить пищи. Время было около шестого ча-

са, т.е. по еврейскому счету около двенадцати часов дня — самая жаркая пора дня. Утомленный Христос сел у колодца «так» (οὕτως; это слово в русском Евангелии осталось без перевода), т.е. просто, вероятно, прямо на земле. Около Него мог быть невдалеке любимый Его ученик Иоанн.

7. Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить.

8. Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи.

В это время пришла к колодцу одна самарянская женщина, быть может, из близлежащего города Сихаря. Христос обращается к ней с просьбой дать Ему воды, чтобы утолить жажду.

9. Женщина Самарянская говорит Ему: как Ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не общаются.

Самарянка, вероятно, узнала в Христе иудея и по чертам лица, и по одежде, и, наконец, по произношению. Путешественники говорят, что самаряне имеют тип, не похожий на тип иудейский. Одежда самарян имела на себе кисти голубого цвета, а у иудеев — белого. Наконец, и в произношении некоторых гласных и согласных звуков самаряне отличались от иудеев. Так, например, они не могли произнести звука «с» (Эдершейм, с. 516).

Ибо иудеи... Это, конечно, замечание самого евангелиста.

10. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую.

Христос отвечает самарянке, что Его просьба, обращенная к ней, действительно не соответствует Его положению. Но Он это говорит не в том смысле, что Он иудей, а в том, что Он по отношению ко всем людям — Дающий, а не принимающий от них. Он раздает несравненно высший дар, чем какой ему могли бы дать люди, именно настоящий дар Божий. Этот дар Божий, который может людям по их просьбе давать Христос, Он образно обозначает как *живую воду*, очевидно, для того, чтобы сравнить его с тем даром (водой), какого Он просил у самарянки. Под этим даром Христос подразумевал, без сомнения, благодать Святого Духа, которую Он должен был преподать верующим в Него (ср. Ин. 7: 37–39) и которую верующие отчасти должны были рассчитывать получить еще до смерти и воскресения Христа (Лк. 11:13).

11. Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?

Так как и колодезь Иакова у самарян считался даром Божиим, данным патриарху, и так как в нем тоже вода живая (ср. стих 6), то самарянка полагает, что Христос хочет освободить ее от труда самой доставать воду из глубокого колодца. Но сейчас же она

сама себе возражает, что этого страннику-иудею нельзя сделать, так как у него для этого нет необходимого приспособления.

12. Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его?

Самарянка недоумевает, откуда может этот иудей достать здесь живую воду. Патриарх Иаков, которого самаряне считали своим праотцом, был велик в очах Божиих, и тем не менее он собственными усилиями выкопал этот глубокий колодезь — колодезь, настолько богатый водой, что ее хватало на всю семью патриарха, очень многочисленную, и на весь его скот. У этого же иудея, — думала про себя самарянка, — нет и никаких помощников и орудий для копания какого-либо нового колодца. Может быть, он жезлом своим подобно Моисею источит воду из камня? Но тогда кто же он? Такие мысли питала в себе самарянка.

13. Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять,

14. а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную.

Христос отвлекает мысль самарянки от простой воды к воде духовной. Что долго говорить об этой простой воде, которая не может навсегда насытить человека? Пусть это будет вода

источника, бьющего из-под земли, все-таки, выпив и такой воды, захочешь пить снова. Нет, есть вода иного рода, которая навеки утолит жажду человека. Эта вода может быть дана только Христом и притом не сейчас (*дам* — будущее время). Но мало того, что эта новая вода навсегда утолит жажду в человеке, она сама явится в человеке источником, вода которого потечет в жизнь вечную.

Христос, очевидно, говорит здесь о благодати Духа Святого, которая будет подаваться верующим во Христа благодаря Его спасительным заслугам. Эта благодать не останется в сердце верующего мертвым капиталом, а станет увеличиваться все более и более и, наконец, потечет, как обильная водой река в широкое море, в вечную жизнь. Здесь, на земле, этому потоку благодати приходится течь недолго, он, так сказать, сам стремится на более обширные пространства Небесного Царства.

15. Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать.

Самарянка поражена словами Христа. С почтением она называет Его господином. Тем не менее, она никак не может понять, что Христос говорит ей о благодати Божией. Извинением для нее в этом непонимании могло, впрочем, служить то обстоятельство, что самаряне не принимали кроме книг Моисея никаких других, а между тем, только у пророков благодать Ду-

ха Божия изображена была под образом *воды* (Ис. 44:3).

16. Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда.

Так как самарянка оказывается неспособной понять речи Христа, то Он повелевает ей призвать сюда для беседы с Ним ее мужа, который, предполагается, и объяснит ей после, чего она сама понять не в состоянии.

17. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа,

18. ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала.

На ответ самарянки, что у нее мужа нет, Христос говорит, что она сказала истину. В самом деле, она теперь живет не в законном браке с одним человеком. При этом Христос прибавляет, что и вообще она женщина в нравственном отношении не высокая: у нее было уже пятеро мужей. Лишилась ли этих мужей самарянка естественным образом, т.е. были они один за другим отняты у нее смертью, или же тут имел место развод Христос об этом ничего не говорит.

19. Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк.

20. Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме.

Самарянка поразила тем, что неизвестный прохожий знает все обстоятельства ее жизни. Вместе с тем, ей, по-видимому, стало стыдно перед таким мужем, которого она называет даже пророком, как бы припоминая о том пророке, пришествие которого было предвозвещено Моисеем (Втор. 18:18). Поэтому она хочет поскорее отвлечь разговор от своей личности, от ее неодобрительного поведения и обращается ко Христу с вопросом общерелигиозного значения. Может быть, ей и на самом деле не были чужды патристические чувства. Как бы то ни было, она желает знать от пророка, который, конечно, думает она, скажет ей всю правду, где находится угодное Богу место поклонения или богослужения. *Отцы* самарян, т.е., так думает самарянка, патриархи: Ной, ковчег которого остановился, по верованиям самарян, на горе Гаризине; Авраам, Исаак и Иаков, которые также на этой горе приносили жертвы — все кланялись именно на этой горе. Здесь сравнительно недавно стоял еще и храм самарянский, разрушенный незадолго до Р. Х. иудейским вождем Иоанном Гирканом. Между тем, иудеи утверждали, что поклонение Богу возможно только в Иерусалиме.

21. Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу.

В ответ самарянке Христос говорит, что скоро уже самаряне будут *поклоняться Отцу* (так Христос назы-

вает здесь Бога для того, чтобы внушить самарянке мысль о той близости, какая должна существовать между людьми и Богом) не на своем Гаризине и не в иудейском Иерусалиме. Здесь, несомненно, заключается пророчество об обращении самарян, по крайней мере, значительной их части к вере во Христа. Это пророчество исполнилось вскоре по вознесении Христа (Деян. 8:14).

22. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев.

Но пока Христос признает за иудеями право считаться истинными почитателями Бога. Впрочем, Он не говорит, что самаряне не знают истинного Бога: они не понимают только как должно истинного существа религии, и потому их поклонение Богу не может вполне сравниться с иудейским культом. Христос разъясняет преимущество иудейского богопочтения указанием на то, что *спасение от Иудеев*, т.е. спасение через Мессию должно быть уделом всех народов земли, но, как говорили пророки, оно предварительно появится в израильском народе (Ис. 2:1–5). Туда, к Сиону, должны пока обращать свои взоры народы земли, израильский народ еще продолжает оставаться единственным носителем обетований Божиих, и богослужение, совершаемое в Иерусалиме, своими рядами предуказывает на великую жертву, которую скоро для спасения всех людей принесет Мессия (ср. Рим. 9:4–5).

23. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе.

Однако скоро наступит время, когда и иудейство потеряет свое право считаться единой истинной религией, к которой должны обращаться взоры всего человечества. Это время, можно сказать, уже наступило, по крайней мере, замечается поворот к нему. Христос характеризует эту наступающую эру как время, когда *истинные*, т.е. вполне достойные этого имени, поклонники или почитатели Бога будут кланяться Отцу (ср. стих 21) *в духе и истине*. Слово «дух» обозначает здесь противоположность плоти и всему, что имеет плотский, ограничивающий свободу духа характер. У иудеев и у самарян было представление, что успешность молитвы зависит от внешних условий, главным же образом, от места, где совершается богослужение. Скоро этой связанности человека известным местом уже не будет, люди везде, во всех местах земного шара будут приносить поклонение Богу. Но кроме этого скоро будет иметь место и другая перемена: служение Богу будет совершаться *в истине*, т.е. кончится всякая фальшь, какая существовала в иудейском и во всяком другом богослужении, когда и лицемеры участвовали в богослужении и считались за истинных почитателей Бога (Мф. 15:7 и сл.). Богослужение будет совершаться только от искреннего сердца, в чистом расположении духа.

Таким образом, здесь Христос не говорит ни слова против богослужения вообще, не отрицает необходимости для человека, как существа живущего во плоти, известными внешними способами выражать свои чувства пред Богом (ср. Мф. 6:6). Он говорит только против тех узких взглядов на богослужение, какие существовали тогда у всех народов, не исключая и иудеев. То, что Он признает необходимость внешнего богослужения, видно не только из Его собственного примера (Он, например, перед обращением к Отцу *возвел очи Свои к небу* — Ин. 11:41; преклонил колени во время молитвы в Гефсимании — Лк. 22:41), но и из того, что Он, говоря здесь о будущем поклонении Отцу, употребляет такой глагол, который обозначает именно склонение человека на землю, т.е. внешнее выражение молитвенного чувства (προσκύνησεν).

24. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.

Богу угодны именно те, кто кланяется Ему *в духе*, кто стоит выше привязанности к одному определенному месту, угодны потому, что Сам Он *есть Дух*, Существо, стоящее вне всяких границ времени и потому близкое всякой ищущей Его душе (Деян. 17:24–29).

25. Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все.

Самарянка не осмеливается делать Христу каких-либо возражений

по поводу Его учения о преимуществах иудейского народа и о новом поклонении Богу: она видит в Нем пророка. Но в то же время она боится признать то, что говорит ей неизвестный пророк. Она сама не в состоянии понять этих труднейших вопросов религии, хотя и обращалась ранее за решением одного из них ко Христу. Только Мессия, говорит она, разъяснит нам все (выражение: «*то есть Христос*», принадлежит, без сомнения, не самарянке, а евангелисту, который прибавил его для своих читателей-греков). Как самаряне тогда представляли себе Мессию на этот вопрос нельзя сказать что-либо достоверное. Можно, впрочем, с вероятностью предполагать, что самаряне не могли не усвоить себе некоторой части иудейских представлений о Мессии. Они называли Его «Тагеб», т.е. восстановитель, и говорили, что Он восстановит скинию свидения со всеми ее сосудами и разъяснит сокровенное значение закона Моисеева. Тагеб выступит, однако, не только как Учитель, но и как Царь, Которому подчинится Израиль и все народы земли.

26. Иисус говорит ей: это Я, Который говорю с тобою.

Так как самарянка, очевидно, принадлежала к людям, ожидавшим всей душой Мессию и Его спасение, то Христос прямо открывает ей, что Он-то и есть ожидаемый ею Мессия. Точно так же открыл Он Себя и ученикам Иоанна при первой же беседе с ними, так как они были подготовлены к ве-

ре в Него (Ин. 1:41). Готовность же свою уверовать во Христа как в Мессию самарянка выразила уже тем, что признала Его пророком (стих 19).

27. В это время пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однакож ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею?

Разговаривать мужчине, и особенно раввину, с женщиной на дороге считалось у иудеев делом не совсем уместным. Но ученики не осмелились выразить свое недоумение вслух своему Учителю.

28. Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям:

29. пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?

30. Они вышли из города и пошли к Нему.

Самарянка между тем, смущенная, вероятно, прибытием учеников пророка, которые могли спросить у своего Учителя, что это за женщина беседует с Ним, поспешила удалиться и поскорее известить своих сограждан о появлении удивительного пророка, чтобы ее сограждане успели поговорить с Ним до Его ухода в путь. Сама она не смеет прямо заявить в городе, что с нею говорил Мессия, она представляет решение вопроса о пророке более знающим людям. При этом, однако, она не стесняется и напомнить

своим согражданам о своей недобропорядочной жизни и говорит так убедительно, что за ней идет толпа народа.

31. Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь.

32. Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете.

33. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть?

34. Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его.

На предложение учеников подкрепиться принесенной ими из города пищей Христос говорит, что у Него есть другая пища и эта пища состоит в том, что Он может творить волю Отца Своего и совершать или, точнее, приводить к окончанию дело Отца (τελεῖον). Христос не хочет сказать этим, что Он не нуждается в обыкновенной пище, Он дает только понять, что при известных обстоятельствах совершение божественной воли есть для Него также средство, укрепляющее Его телесные силы, и иногда заменяет для Него обыкновенную пищу.

Нужно заметить, что Христос рассматривает здесь Свою миссию как довершение того великого дела (ἔργον), которое давно уже начал совершать в человечестве Отец Небесный. Это Сам Отец подготовил самарянку и ее соплеменников к вере во Христа, это Он пробудил в душах этих полуязычников стремление узнать истину, и задачей Христа было только развить те за-

родыши, которые были вложены в сердца людей Богом.

35. Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве.

Христос хочет внушить и ученикам большую скромность в понимании своего назначения. Он и делает это в образной форме. Так как разговор шел о пище и, в частности, о хлебе, который, конечно, принесли с собою из города ученики, то Христос естественно обращается мыслью к полям, на которых вырос хлеб. Колодец, около которого сидел Христос, находился на некоторой возвышенности, откуда были видны поля, принадлежавшие жителям Сихаря. «Вы говорите, — так можно передать образное изречение Христа, — что до жатвы остается еще целых четыре месяца, и это совершенно правильно. Но есть другая жатва, для нас более важная — это обращение душ, и вот эта жатва здесь, в Самарии, должна начаться сейчас, потому что нивы уже побелели — хлеб духовный уже поспел». От видимого Христос обращает взоры Своих учеников к невидимому. Впрочем, можно предполагать, что уже тогда из города стали направляться к колодцу руководимые самарянкой ее сограждане (ср. стих 30), и на них-то Христос мог показывать Своим ученикам, говоря: *возведите очи ваши*.

Нужно заметить, что на основании этого стиха можно приблизительно оп-

ределить время общественной деятельности Христа в границах Иудеи. Христос говорит, что до жатвы остается еще четыре месяца, а жатва в Палестине начиналась обыкновенно с 16-го нисана и продолжалась до праздника Пятидесятницы, т.е. до месяца сивана (по-нашему, с 1-го апреля до 20-го мая). Жатва пшеницы, в частности, начиналась двумя неделями позже, т.е. 15-го апреля. Если поля самарян были засеяны пшеницей, что очень вероятно, то ясно, что Христос был в Самарии в начале января или даже в конце декабря, до этого же с Пасхи прошло более восьми месяцев. Весь этот период времени в восемь с лишком месяцев Христос и провел в Иудее.

36. Жнуций получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнуций вместе радоваться будут,

Между тем как ученики Христа в лучшем случае могли сравнить религиозное состояние самарян только с зелеными нивами, которым еще долго оставалось до жатвы, Христос говорит им, что уже теперь (частица ἤδη, оставшаяся без перевода в русском тексте и неправильно отнесенная в славянском переводе к концу 35-го стиха, должна стоять в начале 36-го стиха; см. Тишендорф, 8-е изд.), а не через четыре месяца или спустя столетия жнуций получает награду и собирает плод в вечную жизнь, а это ведет к тому, что сеющий и жнуций радуются вместе. «Жизнь вечная» здесь представляется областью, куда поступает ду-

ховная жатва — все эти спасаемые Христом души. Так сжинаемый хлеб поступает в житницу (ср. Мф. 3:12). Ученики Христа должны понять, что жители Сихаря являются уже вполне поспевшей пшеницей, которую теперь надо жать. Сама эта жатва есть «награда» тому, кто жал, потому что он получает ее не только по мере своих собственных трудов, но и как результат трудов того, кто сеял эту пшеницу. В этой духовной жатве, однако, есть нечто непохожее на то, что бывает при жатве обыкновенной. Радует не только духовный жнец, но и духовный сеятель.

37. ибо в этом случае справедливо изречение: один сеет, а другой жнет.

38. Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их.

В отношении к духовной жатве находит свое совершенное исполнение поговорка «один сеет, другой жнет». Если при обыкновенной жатве собирателем хлеба, как правило, является тот, кто сеял этот хлеб, то при жатве духовной всегда бывает иное. Бог сеет (ср. стих 34), а Христос и после Него апостолы будут собирать этот божественный духовный посев, когда он вырастет и созреет. В самом деле, ни Христос, ни апостолы не занимались доселе обращением жителей Сихаря, а сихаряне уже готовы принять евангельское учение. Сам Бог приготовил их к этому обращению, может быть, посредством книг Моисеевых, которые

самаряне приняли от иудеев, может быть, и некоторыми иными способами. Поэтому апостолы не должны гордиться своими успехами, как бы результатом только их собственных трудов: эти успехи, прежде всего, есть результат деятельности Бога в мире, а их работа, главным образом, есть работа жнецов. С другой стороны, Христос этим и успокаивает апостолов относительно результатов их деятельности: пусть они смело идут в мир — там для них уже приготовлена жатва Самим Богом.

Я послал... Христос, несомненно, уже ранее говорил Своим ученикам о том, для чего Он их призывает, и они могли совершать крещение только как посланные для этого Христом (Ин. 4:2).

Другие трудились... Здесь Христос мог иметь в виду иудейских священников, учивших самарян закону Моисееву (4 Цар. 17:28 и сл.), а также и Иоанна Крестителя, деятельность которого едва ли могла пройти бесследно для самарян.

39. И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала.

40. И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня.

41. И еще большее число уверовали по Его слову.

42. А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо

сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос.

Кроме тех самарян, которые пришли ко Христу и уверовали в Него по слову женщины, многие уверовали в Него в течение тех двух дней, которые Христос провел в Сихаре по просьбе жителей этого города. Замечательно, что самаряне верили только учению Христа, не прося у Него чудесных удостоверений в истинности Его божественного посланничества, и этим показали себя лучшими иудеев, которые если и веровали Христу, то только потому, что видели совершавшиеся Христом чудесные знамения (Ин. 2:23). И первые, обратившиеся ко Христу на основании показаний женщины, сами из беседы со Христом вынесли твердую уверенность в том, что Он действительно есть Спаситель мира. К этому, конечно, приведены были они тем, что учение Христа о Своем Царстве вполне совпало с теми ожиданиями, какие возлагали самаряне на своего Тагеба, или Искупителя иудеев и язычников (см. стихи 25–26). На вопрос, почему Христос остался в Самарии только два дня, Луази отвечает: «Иисус не остается на том месте, где Его признали Спасителем мира, потому что не было в рамках Промышления, чтобы слава воплотившегося Слова была признаваема всеми прежде Его смерти» (с. 368).

43. По прошествии же двух дней Он вышел оттуда и пошел в Галилею,

44. ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве.

Причину того, почему Христос на сей раз удаляется в Галилею, евангелист видит в том, что *пророк не имеет чести в Своем отечестве*, о чем, по замечанию евангелиста, свидетельствовал когда-то и Сам Христос. Что же понимает евангелист здесь под «отечеством» Христа? Галилею не мог он иметь в виду потому, что Христос в настоящий раз идет именно в Галилею. Не мог он подразумевать здесь и действительно оказавшийся негостеприимным по отношению ко Христу город Назарет (Лк. 4:24), потому что везде в Евангелии Назарет входит в состав Галилеи, и, значит, евангелист не мог противопоставить Назарет, в который Христос не пошел, Галилею, в которую Он пошел. Это было бы так же нельзя сказать, как нельзя сказать, например, о себе русскому человеку: «Я поехал в Россию, потому что не хочу ехать в Москву». Поэтому единственно правильным толкованием следует признать то, по которому под «отечеством» Христа евангелист понимал действительное отечество Христа как потомка Давида по плоти, т.е. город Иудина колена Вифлеем и вообще Иудею, в противоположность Самарии и Галилее. Здесь, в Иудее, Христос действительно не встретил Себе почета, как это видно было из отношения к Нему фарисеев (Ин. 4:1–3). Этому не противоречит и то, что, согласно синоптикам, Его отечеством является Назарет (Лк. 4:23) и вообще Галилея (Мф. 26:69).

Синоптики говорят только о народном представлении, какое сложилось о происхождении Христа, Иоанн же — о действительном.

45. Когда пришел Он в Галилею, то Галилеяне приняли Его, видев все, что Он сделал в Иерусалиме в праздник, — ибо и они ходили на праздник.

Галилеяне приняли Христа гораздо лучше, чем жители Иудеи. Евангелист объясняет это влиянием на них всего, что Христос совершил в Иерусалиме. Они, следовательно, поняли смысл выступления Христа в Иерусалимском храме и, видя Его чудеса, совершенные на Пасхе, стали уже склоняться к признанию Его Мессиянского достоинства.

46. Итак Иисус опять пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино. В Капернауме был некоторый царедворец, у которого сын был болен.

47. Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, пришел к Нему и просил Его придти и исцелить сына его, который был при смерти.

Не заходя в Назарет, Христос идет в Кану Галилейскую, вероятно потому, что население этого города, где Христос совершил свое первое знамение, было более склонно принять Христа с подобающей Ему честью. Через некоторое время в Кану явился из Капернаума царедворец Ирода Антипы, т.е., вероятно, какой-нибудь светский человек, служивший при дворе. У этого человека

был болен сын, и поэтому он пришел просить Христа, чтобы Тот пришел к нему в Капернаум и вылечил больного. Не видно, чтобы царедворец имел веру во Христа как в Мессию, дальнейший упрек, который обращает к нему Христос (стих 48), показывает, что такой веры в нем еще не было. Но, во всяком случае, он видел во Христе чудотворца, Который от Бога послан, великого раввина, каким Христа представлял себе, например, Никодим (Ин. 3:2).

48. Иисус сказал ему: вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес.

Христос причисляет царедворца к тем людям, которые для своего уверения в истинности божественного посланничества Христа нуждаются в знамениях и чудесах. Но этим упреком Он не отнимает у царедворца надежды на то, что его просьба будет удовлетворена (ср. Ин. 2:4).

49. Царедворец говорит Ему: Господи! приди, пока не умер сын мой.

Царедворец не противоречит Христу, но вместе с тем и не оставляет начатого им дела. Он просит Христа пойти в Капернаум поскорее, чтобы застать в живых его сына. Не надеясь на то, что Христос может воротить жизнь уже умершему, он уверен, однако, в том, что молитва Христа, как человека Божия, может исцелить больного. Последними своими словами царедворец выражает мысль, что Христос все равно пойдет в Капернаум,

который был с некоторого времени местом постоянного пребывания Его и Его семейства (Ин. 2:12). Пусть же Он поспешит.

50. Иисус говорит ему: пойди, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел.

У царедворца вера во Христа, хотя и несовершенная, несомненно была, и Христос, чтобы эту веру возвысить, говорит ему, чтобы он спокойно шел домой, так как сын его уже благополучно пережил кризис и в настоящий момент находится уже на пути к выздоровлению²¹. Замечательно, что царедворец поверил этому слову Христа, еще не видя его исполнения. Ясно, что вера его стала вдруг сильной уверенностью в невидимом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом как бы настоящем (Евр. 11:1). Христос, таким образом, исцелил сына от телесной болезни, а отца — от духовной, от слабости веры.

51. На дороге встретили его слуги его и сказали: сын твой здоров.

52. Он спросил у них: в каком часу стало ему легче? Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его.

²¹На это указывает стоящее здесь выражение ζῆν, т.е. живет, поправляется, идет к полному выздоровлению, тогда как раньше он шел к смерти.

53. Из этого отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров, и уверовал сам и весь дом его.

Царедворец, по-видимому, отправился в путь только к вечеру и затем всю ночь провел в путешествии (между Каной и Капернаумом считалось около 25 миль). Утром его встретили на дороге слуги, поспешившие доложить своему господину о том, что его сын благополучно перенес кризис болезни. Оказалось, что этот кризис совершился именно в 7-м часу или в первом часу пополудни, когда и Христос сказал царедворцу, что его сын выздоровел.

И уверовал сам... Хотя царедворец и ранее уже с верою принял слово Христа (стих 50), но теперь он уверовал во Христа как в истинного Мессию, вступил в число Его последователей вместе со всем своим домом.

54. Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею.

Это чудо было вторым знамением после чуда претворения воды в вино, совершенного месяцев девять назад. И после этого чуда Иоанн не сообщает ни о каком другом, которое бы совершил Христос в это время в Галилее. Очевидно, что Христос еще не хотел выступать в Галилее как учитель и проповедник, Он до сих пор еще не призвал и учеников Своих к постоян-

ному следованию за Собою. Только со 2-го стиха 6-й главы Иоанн начинает изображение последовательной деятельности Христа в Галилее. Можно полагать, что Христос первоначально хотел еще раз пройти по Своему «отечеству» — Иудее, чтобы ему первому возвестить слово спасения.

Чудотворение, описываемое здесь Иоанном, не одно и то же с чудотворением, о котором сообщают Матфей (Мф. 8:5–13) и Лука (Лк. 7:1–10). Прежде всего, не одинаково время того и другого события. У синоптиков речь идет о событии, которое падает на время великой галилейской деятельности Христа, которая началась после взятия под стражу Иоанна Крестителя (Мф. 4:12), а здесь — о событии, случившемся тогда, когда Креститель был еще на свободе (Ин. 3:24). Затем, то чудо было совершено в Капернауме, а это — в Кане. Там выступает сотник — язычник, а здесь чиновник — еврей; последнего Христос прямо причисляет к тем галилеянам, которые ждали от Него чудес (стих 48). Больной у синоптиков — слуга, а здесь — сын, который притом был болен горячкой, тогда как слуга лежал в расслаблении. Наконец, там сотник является образцом усердной веры: по его убеждению, Христос и одним словом Своим может исцелить больного; а царедворца Христос обличает в слабости веры: по представлению царедворца, в самом деле, Христу нужно для совершения исцеления пойти и навестить больного.

ГЛАВА 5

1–18. Исцеление расслабленного при купальне Вифезда в субботу. Иудеи замышляют убить Христа за нарушение субботы и за Его учение о Себе как Сыне Божиим. — 19–47. Речь Христа о Себе как об истинном Сыне Божиим, Которому Отец отдал власть над миром.

1. После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим.

После сего, т.е. после событий (μετὰ τοῦτα — множественное число; ср. μετὰ τοῦτο — единственное число в Ин. 2:12), описанных Иоанном в 4-й главе.

Был праздник Иудейский. Что это за праздник? Вероятнее всего предположить, что таким выражением Иоанн хотел обозначить праздник Кушцей, как наиболее веселый и любимый в народе. Просто праздником (ἡ ἑορτή) называется иногда праздник Кушцей и в книгах Ветхого Завета (3 Цар. 8:2; 12:32; Иез. 45:25; Неем. 8:14) и у Иосифа Флавия (*Иосиф Флавий. «Иудейские древности»* XX, 9, 3; XIII, 13, 5). Ни о Пасхе, ни о Пятидесятнице нельзя сказать ничего подобного, тем более о празднике Пурим. Например, в Ветхом Завете в переводе Семидесяти праздник Пятидесятницы (по-арамейски — Асарта, по-еврейски — Ацерет) нигде не обозначен просто выражением «праздник» (ἡ ἑορτή). Но если Иоанн здесь имеет в виду праздник Кушцей, то значит, что между прохождением Христа по Самарии в ян-

варе (Ин. 4:35) и настоящим событием, случившемся в Иерусалиме в начале октября (от 15 до 22 месяца тисри), прошло около девяти месяцев, в течение которых Господь прожил в уединении в Галилее, не посетив в предшествующую Пасху (2-ю Пасху) Иерусалим.

Пришел Иисус в Иерусалим. Господь приходит в Иерусалим один, без учеников, которые в это время, по-видимому, вернулись к своим прежним занятиям. Можно предполагать, впрочем, что апостол Иоанн, у которого была возможность прибыть с Господом в Иерусалим, не оставлял своего Учителя и в это пребывание Христа в Иерусалим. Иначе откуда он мог бы заимствовать речь Христа, сказанную по поводу исцеления расслабленного? (Предположение Эдерштейма, что Христос Сам впоследствии передал ее содержание Иоанну, неправдоподобно: в Евангелиях нет нигде ни малейшего указания на такой способ ознакомления Матфея и Иоанна с речами Христа.)

2. Есть же в Иерусалиме у Овечьих ворот купальня, называемая по-еврейски Вифезда²², при которой было пять крытых ходов.

Около Овечьих ворот²³ (Неем. 3:32; 12:39), которые находились в северной части стены, существовала купальня или пруд с пятью крытыми ходами, в

²² Дом милосердия.

²³ Здесь, вероятно, прогоняли овец, назначаемых для жертвоприношения.

которых лежали больные. Эта купальня называлась по-еврейски (правильнее «по-арамейски») Вифезда (по-арамейски Бет-Хесда), т.е. «дом милости», «милосердой любви». Когда Иоанн писал свое Евангелие, купальня эта еще существовала (он говорит: *есть*). Опустошение, произведенное в Иерусалиме Титом в 70-м году, очевидно, было вовсе не так ужасно, как изображает его Иосиф Флавий («Иудейская война», VII, 1, 1), и известные раньше места и остатки зданий еще можно было найти в городе. Евсевий Кесарийский говорит, что в 70-м году погибла только половина Иерусалима (*Demonstratio evangelica*, VI 18, 10; ср. «Церковная история», IV 23, 18). В беседе, приписываемой св. Афанасию, говорится, что означенная купальня существовала и в IV веке (ed. Montfaucon, 2, 70; ср. статью Полянского «о Вифезде» в сообщениях Палестинского Общества за 1910 г.).

3. В них лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды,

4. ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью.

Здесь описывается чудо, совершавшееся в купальне над теми больными, которые успевали окунуться в воду тотчас после того, когда ее возмущал сходявший по временам Ангел. Но-

вейшие издатели евангельского текста, однако, из обоих этих стихов делают только один, оставляя слова «в них (т.е. в крытых ходах или галереях) лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших». Остальное, по мнению новых издателей, представляет собой вставку (интерполяцию) позднейшего времени, в древнейших греческих рукописях дальнейших слов о чуде, совершавшемся благодаря нисхождению Ангела, не имеется, как нет их и в древних сирийских переводах Евангелия Иоанна. Но с таким исключением 4-го стиха нельзя согласиться ввиду того, что такие авторитеты, как Александрийский кодекс, святители Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский и почти все латинские церковные писатели, Вульгата, Коптский перевод имеют у себя слова 4-го стиха²⁴. Что же касается того, как сам евангелист относился к народному верованию в чудодейственную силу воды этой купальни, об этом нельзя сказать ничего определенного. По-видимому, он просто сообщает здесь воззрение, которое существовало в его время у иудеев, которые обычно видели в необыкновенных и непонятных им явлениях природы действия небесных духов, имевших в своем ведении ту или другую область или стихию природы. В Апокалипсисе также упоминается об Ангеле вод (Откр. 16: 5), и это обстоятельство подает повод

²⁴ Кроме того, с опущением 4-го стиха становится непонятным, о каком «возмущении воды» говорит Христу расслабленный (стих 7).

предположить, что и сам Иоанн не был чужд общему иудейскому представлению о существовании особых Ангелов, действующих на людей посредством разных стихий природы. И эта мысль в общем согласна с верой в бытие божественного промысла тем более, что евангелист говорит, что это действие Ангела на воду совершалось не регулярно в известные сроки, а через довольно неопределенные промежутки времени (*по временам* — выражение неопределенное, которое обозначает именно неодинаковые промежутки между схождениями Ангела, что и обозначено выражением κατὰ καιρόν).

5. Тут был человек, находившийся в болезни тридцать восемь лет.

6. Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров?

7. Больной отвечал Ему: так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня.

В купальне находился страдалец, который лежал в парализованном состоянии целых 38 лет. Его, вероятно, приносили сюда или принесли откуда-нибудь издалека, и около него не было постоянного сидельца, который бы окунул его в воду тотчас по возмущении ее. Или от самого больного, или от кого-либо из его соседей Христос узнал о его несчастной судьбе. Когда

Иоанн изображает случаи «непосредственного уразумения» чего-либо Христом, он выражается иначе, чем здесь (ср. Ин. 1:48, 50; 2:24 и сл.; 4:17–19).

Хочешь ли быть здоров? Больной, очевидно, уже утратил способность сознавать всю силу своего несчастья, и Христос Своим вопросом возбуждает в нем упавшую надежду на возможность исцеления, возбуждает желание выздороветь. Вместе с этим Христос направлял на Себя внимание больного, хотел дать ему уразуметь, что исцеление больному может подать Он. Больной, однако, не видит иного способа избавления, как погружение в чудодейственную воду купальни, а этот способ для него оказывается недоступным.

8. Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи.

9. И он тотчас выздоровел, и взял постель свою и пошел. Было же это в день субботный.

Хотя Господь имел в настоящее время основания опасаться проявления вражды к Себе со стороны иудеев, тем не менее Он совершает исцеление больного. Несмотря на то, что это приходилось на субботу, когда было запрещено носить всякие тяжести, Он повелевает исцеленному взять свою постель и ходить. Необычайная энергия, которая без сомнения обнаружена была Христом в этом повелении, произвела сильный подъем духа и в больном, и он, мгновенно исцелившись, быстро собрал свою постель и пошел вон из купальни. Впрочем, согласно

лучшим кодексам, в 9-м стихе не читается слово «тотчас», и это, кажется, более правильное чтение. Христос покинул купальню, вероятно, ранее, чем больной почувствовал себя вполне здоровым, иначе непонятно было бы, как исцеленный не полюбобытствовал узнать у своего Благодетеля, кто Он такой (ср. стих 13). Христос на этот раз в противоположность тому, как Он поступал раньше (ср. Ин. 2:13 — 3:21), не хотел обращаться к народу с учением по поводу совершенного Им чуда. Это чудо Он совершил не в качестве знамения для привлечения людей к вере в Него (ср. Ин. 2:18, 23), а как дело милосердия.

10. Посему Иудеи говорили исцеленному: сегодня суббота; не должно тебе брать постели.

Исцеление было совершено Христом в субботу, и это подало иудеям повод обличить исцеленного больного в нарушении субботнего покоя, так как этот человек, исполняя повеление Христа, понес домой свою постель, что запрещено было делать в субботу (ср. Мф. 12:1–8). Под «иудеями» здесь Иоанн понимает, очевидно, как и в 18-м стихе 2-й главы, официальных представителей иудейства, быть может, даже членов синедриона из числа фарисеев.

11. Он отвечал им: Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи.

12. Его спросили: кто Тот Человек, Который сказал тебе: возьми постель твою и ходи?

13. Исцеленный же не знал, кто Он, ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте.

Иудеи не обращают никакого внимания на само чудо исцеления — им важно только знать имя Того, Кто повелел исцеленному нарушить закон о соблюдении субботнего покоя.

14. Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже.

15. Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус.

16. И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу.

Христос не довольствуется тем, что исцелил тело больного, Он хочет излечить и душу его, угрожая ему большими страданиями в случае, если больной снова начнет греховную жизнь, какой и вызвана была его болезнь. Глаза исцеленного таким образом открываются, и он призывается к перемене жизни, к покаянию, которое приведет ко спасению.

Исцеленный после встречи с Христом спешит объявить иудеям о Христе как о своем исцелителе. Гейки полагают, что здесь сказалась его низкая натура (ч. 3-я, с. 114). Но вероятнее всего предполагать, что тот объявил о Христе в радости и простоте сердца, думая, что иудеи поспешат признать во Христе истинного пророка. Ему, конечно, не могли быть известны враждебные

отношения, в каких иудеи стояли ко Христу.

Результатом этого открытия имени Целителя было усиление вражды иудеев к Господу. Как осквернителя субботы, они старались умертвить Его. Но, очевидно, не находилось случая к этому, а может быть, и достаточного основания.

17. Иисус же говорил им: Отец Мой доньне делает, и Я делаю.

По-видимому, иудеи приступили в храме со своими обвинениями к Самому Христу, указывая Ему на слова Моисея о почитании субботы (Быт. 2:2; Исх. 20:10). Против таких доказательств Господь говорит иудеям, что они неправильно представляют себе покой, который наступил для Бога с окончанием дела творения мира, покой, о котором сообщил Моисей (Быт. 2:2).

Суббота Божия стала для Бога успокоением только от дел творения, а заниматься делом промышленности о сотворенном мире Бог не переставал никогда. А отсюда следовало, что и тот покой, который по требованию закона Моисеева евреи должны были сохранять в субботу, состоял вовсе не в полном прекращении всякой деятельности, а только в некоторой перемене обычных занятий человека на другие, которые вовсе не представляют для человека чего-нибудь трудного, а скорее содействуют обновлению его сил. К таким делам, не входящим в круг обычных дел, относит Христос и совершенное Им в субботу исцеление. Значит, Его несправедливо обвиняют в нарушении

заповеди Божией. Но при этом Христос Свое право делать дела в субботу основывает еще на особом отношении, в каком Он стоит к Богу. Он называет Бога Своим Отцом — в прямом смысле этого слова (Он говорит «Отец Мой», а не «Отец наш»). Как имеющий одну природу с Богом, Христос и поступает так же свободно, как Бог.

18. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу.

Иудеи хорошо поняли слова Христа и обвиняли Его не только в нарушении субботы, но и в богохульстве, и Господь не сказал, что они неправильно понимают Его слова о Его божеском достоинстве. Напротив, далее Он подтверждает правильность их понимания (свт. Иоанн Златоуст).

19. На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также.

С 19-го по 47-й стих идет речь Господа, в которой Он говорит о Своем отношении к Отцу. Прежде всего Господь устанавливает тот факт, что Сын творит только то, что открывает Ему любящий Его Отец, и даже, как и Отец, воскрешает и оживляет мертвых и совершает суд над миром (стихи 19–30). Затем, так как иудеи могли обвинить Христа в самопревозношении, то Христос указывает на свидетельство о Нем

со стороны Его Отца, — свидетельство, состоящее в делах, какие совершил Христос в силу данной Ему Отцом власти, а также на предуказания, которые даны о Христе в Священном Писании (стихи 31–47).

Защищая Себя от обвинения иудеев, Христос с особой силой (для этого Он дважды повторяет слово «*истинно*») подтверждает мысль, что Он как Сын Божий может поступать только так, как поступает Его Отец. Подобно тому, как сын простого человека видит все, что делает его отец и присматривается к деятельности отца, так и Христос проникает во все тайны Божественного делания и, как Сын, «не может делать ничего противного Отцу, ничего чуждого Ему, ничего несообразного, а это еще более показывает между ними равенство и совершенное согласие» (свт. Иоанн Златоуст). Вместе с этим Господь указывает и на Свою зависимость как Мессии от Отца (Он не может творить *Сам от Себя*) во все дни пребывания Своего на земле (ср. Ин. 3:13). Эта же мысль выражена и в последних словах стиха: *Сын творит также*.

20. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь.

То обстоятельство, что инициатива во всех делах Сына принадлежит Отцу, нисколько не унижает Сына. Напротив, в этом сказывается величайшая любовь Отца к Сыну. Отец настолько любит Своего Сына, что показывает Ему

все, что Сам делает. Христос, таким образом, постоянно, а не только временно (как бывало с пророками) пребывает в теснейшем общении с Богом. Пред взором Христа постоянно раскрыта книга судеб Божиих. И полномочия Христа как Мессии еще увеличатся с течением времени: Отец *покажет*, т.е. даст власть Христу совершать такие дела, которые приведут иудеев в чрезвычайное удивление (*Так что... точнее, чтобы... (ἵνα) вы удивились*; этим указано на цель, какую имеет Бог, давая Христу власть совершать новые, высшие дела).

21. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет.

Дела, которые должны привести в чрезвычайное удивление иудеев, — это воскрешение и оживление мертвых, которое будет совершаться Сыном так, как совершает оное Отец. *Отец воскрешает* безотносительно ко времени: Он воскрешал и прежде, воскрешает и теперь и будет воскрешать потом (ср. Втор. 32:39; 1 Цар. 2:6; Ос. 6:2; Иез. 37:1–10; Дан. 12:2). Так же и *Сын оживляет кого хочет*, — опять, как и в первом предложении, безотносительно ко времени — оживляет и будет оживлять²⁵.

²⁵ Между воскрешением (ἐγείρειν) и оживлением (ζωοποιεῖν) существует некоторое различие. Первое означает только пробуждение от мертвенного сна, а второе — снабжение жизненными силами как результат пробуждения.

Кого хочет. Это выражение прибавлено ввиду того, что здесь говорится о воскрешении мертвых, которые своей воли не имеют, а подчиняются воле Сына. Некоторые толкователи (например, еп. Михаил) видят в этом прибавлении указание на то, что Господь пока говорит о воскрешении не в собственном смысле, а о духовно-нравственном воскрешении живых людей через возрождение Христовой благодатью. Но с таким толкованием едва ли можно согласиться. Нужно не упускать из виду того обстоятельства, что воскрешение здесь ставится в зависимость только от воли Христа, а между тем духовное возрождение не может состояться без согласия самого возрождаемого или без веры. Христос, конечно, всех хотел воскресить в духовном смысле, но сами люди часто сопротивлялись этому желанию Христа (Ин. 5:40; Мф. 23:37). Притом Христос говорит, что оживление мертвых относится к числу таких дел, какие Отец еще не показал Ему, а покажет со временем (стих 20). Между тем, дела духовного оживления Христос совершал и прежде (Ин. 1:37–51; 2:23–24; 4:10–42). Наконец, противники Христа не только не дивились таким делам Его, а, напротив, видели в них дела обманщика или человека, стоящего в зависимости от сил, враждебных Богу (Ин. 9:16).

Ввиду всего этого под «воскрешением» и «оживлением» здесь следует понимать только воскрешение телесно мертвых, которое, как необыкновенное чудо, и должно было привести в чрезвычайное изумление врагов Христа.

22. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну,

Так как воскресение из мертвых и суд над человечеством были по понятиям иудеев тесно связаны между собой, то власть Сына воскрешать мертвых подтверждается здесь ссылкой на то, что Сыну принадлежит «всякий суд» как единому Судии мира. Этим, однако, не отрицается, что Бог есть Судья мира. Соответствующая выражению «всякий суд» греческая фраза (τὴν κρῖσιν πᾶσαν) означает не вообще судящую деятельность, которая принадлежит Богу (Быт. 18:25), а суд в особенном смысле слова, именно последний всеобщий суд и притом весь, во всем объеме, в каком предназначено совершить его Мессии (ср. Евр. 9:27; 10:27; Мф. 7:22 и сл.; 24:37 и сл.; 25:31 и сл.; Лк. 19:12–27). Таким образом, Спаситель, воскреситель мертвых явится и их Судьей.

23. дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его.

Но суд для Христа не был главным Его делом (ср. Ин. 3:17), а только сопровождающим Его спасительную деятельность. Поэтому если здесь речь идет о почтении, которое люди должны иметь к Сыну, то это почтение должно основываться, конечно, прежде всего, на признании значения Сына как Спасителя всех людей. Сына люди должны чтить так, как они чтят Отца. Не только благочестивые люди, не знавшие, однако, доселе Сына, должны, узнав Его, перенести на Него то почитание, какое они доселе оказывали только Богу, но

и неверующие во Христа иудеи, которые полагали, что, отрицая Сына, они воздают этим честь Богу (Ин. 8:49), могут под влиянием чудес, совершаемых Христом, уверовать в Него, особенно когда увидят, как Сын воскрешает мертвых (ср. Ин. 12:42). Кто же будет упорно отказывать Сыну в подобающем Ему почтении, тот должен знать, что этим он будет оскорблять и Отца, Который послал Сына: нельзя в одно и то же время быть и почитателем Бога, и врагом Христа.

24. Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не переходит, но перешел от смерти в жизнь.

Воскрешение мертвых Христос отчасти совершает уже и теперь. Есть немало людей мертвых духовно (Мф. 8:22; Откр. 3:1). О них Христос и ранее говорил, что Он послан оживлять их (Ин. 3:14–18; 4:10–14:42). Теперь же Христос говорит, что они не только в переносном смысле мертвы, а на самом деле пребывают в состоянии смерти и только тогда могут восстать от этого смертного сна, когда уверуют во Христа, пойдут за Ним. Очевидно, что Христос не полагает различия между телесной и духовной смертью: ненормальное душевное и физическое состояние — такое же, в какое подвергает человека и телесная смерть. С другой стороны, и вечной жизнью уже здесь, на земле, обладает тот, кто принял с верой учение Христа, и такую жизнь этот человек

сохраняет уже навсегда (ср. Ин. 4:14, 36). Из области смерти человек таким образом переходит в область жизни, а в силу этого освобождается и от всякого суда (*на суд* — εἰς κρῖσιν, без артикля) и от того суда, который навлекает на себя сам неверующий своим неверием (Ин. 3:18), и от суда последнего, которому подвергнется все человечество по воскресении мертвых (стих 29). Впрочем, освобождение от последнего суда нельзя понимать как совершенное освобождение от обязанности являться на последний страшный суд. Нет, все люди, и верующие в том числе, будут судимы (Мф. 25:33–34), но для праведников, верующих во Христа, этот суд не будет иметь такого ужасающего значения, какое он будет иметь для неверующих (2 Тим. 4:8).

25. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут.

О каких мертвых говорит здесь Христос? Нельзя иметь в виду здесь мертвых духовно, уже особо торжественный тон, какой слышится здесь (Христос дважды повторяет слово «*истинно*») заставляет нас ожидать здесь указания на что-то новое, необыкновенное, а не повторение мысли о духовном воскресении. Затем, то воскрешение мертвых по зову Христа, которое изображается здесь, имеет в контексте речи значение доказательства чрезвычайной власти, данной Христу Отцом. Но разве духовное воскресение как событие внутренней жизни

человека может иметь значение такого доказательства? Таким образом, вероятнее всего предположить, что Христос, говоря, что оживление мертвых наступает и даже уже наступило, имел в виду те чудесные воскрешения мертвых, которые Он вскоре хотел совершить. Таково было воскрешение Лазаря (Ин. 11) и другие подобные чудеса (Мф. 9:18–26; 11:5; Лк. 7:11–17). Что касается выражения «*услышав*» (οἱ ἀκούσαντες), на которое ссылаются некоторые толкователи в доказательство своей мысли, будто Христос имел здесь в виду мертвых духовно, которые могут «слышать», то это выражение показывает только, что те мертвые, которых захочет призвать к жизни Христос, покорно последуют Его зову. И святитель Иоанн Златоуст усматривает в упоминаемом здесь воскрешении мертвых предначинание того воскресения, которое будет иметь место перед страшным судом.

26. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе.

27. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий.

Чтобы показать, что в этом обещании воскрешать мертвых в собственном смысле этого слова нет и следа какого-либо самопревозношения и ошибочного расчета, Христос говорит, что Отец дал Ему иметь в Себе жизнь и производить суд. Что значит «*иметь жизнь в Самом Себе*»? Твари не могут суще-

ствовать без помощи Бога. Без Его дыхания, их оживляющего и поддерживающего, они гибнут. Без пищи, которую им посылает Бог, они жить не могут (Пс. 103:27–30; Деян. 17:25–28). Только Бог в Своем бытии ничем не ограничен, ни от чего не зависит и, напротив, Сам из безграничной полноты Своей жизни может сообщать жизнь в безграничных размерах. Вот что значит «*иметь жизнь в Самом Себе*». Что касается Сына, то Он может делать по отношению к тварям то же самое, что и Отец, не причиняя этим никакого ущерба Себе (ср. Ин. 1:16), но Сын обладает такой полнотой жизни как даром, полученным от Отца (ср. стихи 19, 30). То же нужно сказать и о Его деятельности как Судии человечества: и она есть следствие полученной от Отца власти.

Потому что Он есть Сын Человеческий. Так как здесь (стихи 26–27) речь идет не только о суде, но и об оживлении, которое дано совершать Сыну, то рассматриваемые слова должны содержать в себе обоснование как судящей деятельности Христа, так и Его права воскрешать и оживлять. Таким обоснованием является указание на то, что Христос есть *Сын Человеческий*. Это выражение уже неоднократно встречалось в синоптических Евангелиях, встречалось оно и у Иоанна (Ин. 1:51; 3:14). Из контекста речи ясно, что в настоящем случае евангелист этим выражением хочет обозначить особое право, особое основание, в силу которого Сын явится Судьею лю-

дей. Странно было бы предположить, что Христос такое Свое право основывал только на том, что Он «истинный человек» и что поэтому Ему легко будет разбирать дела человеческие. С таким же правом могли выступить в качестве судей над человечеством и многие другие! Притом Новому Завету вообще чуждо употребление термина «сын человеческий» в смысле «человека». Если где и встречается замена понятия «человек» означенным термином, то только в местах, заимствованных из Ветхого Завета (Евр. 2:6; Откр. 1:13; 14:14). Поэтому правильнее полагать, что Христос употребил здесь термин «Сын Человеческий» как обозначение Мессии, Царя устроенного Им Самим Царства Божия. Только в таком смысле и иудеи, слушатели Христа, могли понять это выражение.

28. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия;

29. и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения.

Не дивитесь сему, т.е. тому, что сказано выше (стихи 19–27). Очевидно, что слушатели Христа не доверяли Его словам о Его Мессианском достоинстве.

Все, находящиеся в гробах... По сравнению с тем, что выше сказано о власти, которую Христос имеет над умершими, здесь есть нечто новое. Именно, Христос говорит, что по Его

зову или велению воскреснут все мертвые, в том числе и те иудеи, которые теперь слушают речь Христа и со временем умрут. Затем Христос указывает на то, что участь воскресших будет не одинакова: только те, которые при жизни делали добро, получат по воскресении действительную, вечную жизнь, злые же люди подвергнутся осуждению, которое представляет собой противоположность жизни (ср. стих 24).

Кто, однако, здесь понимается под «творившими добро» или под добродетельными людьми? Некоторые (например, еп. Михаил) видят здесь обозначение совокупности людей, уверовавших во Христа. Но раз Господь является здесь Судьей всех людей, живших во все времена, то приговор относительно них не может быть основан на том, имели ли они веру во Христа: большинство из них, конечно, и не слышало о Христе. Правильнее предположить, что они будут судимы на основании прирожденного всякому человеку нравственного закона, который, впрочем, по существу своему совпадает с тем, чему учил закон Богооткровенный (ср. Рим. 2:12–16).

Слушатели Христа из Его слов должны были заключить, что от того или другого их отношения ко Христу, Судии всех людей, зависит и их собственное спасение.

30. Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не

ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца.

Так как Христос признает Себя зависимым в Своей земной деятельности от Отца, то, значит, суд, который Он будет производить, явится вполне правильным. Он судит согласно тому, что слышит от Отца, с Которым пребывает в постоянном теснейшем общении. В этом суде Он только исполняет волю Отца.

Сужу. Хотя Христос выступит как Судья мира только в конце времен (стихи 22, 27, 29), однако Он говорит о Своем суде как о событии настоящего времени, так как в известном отношении (ср. стих 25) Его судящая деятельность проявляется уже и теперь в Его отношении к иудеям (ср. Ин. 3:19; 7:18, 26).

31. Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно.

32. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне.

Слушатели Христа могли опять усомниться в основательности Его угроз, с которыми Он косвенно к ним обращался — угроз Его праведным судом. Поэтому Господь убеждает их вспомнить, что не Он один свидетельствует о Себе. Если бы только Он Сам говорил о Себе как о Жизнедавце и Судье мира, то Его слушатели, конечно, со своей точки зрения вправе бы-

ли бы усомниться в Его словах. Но есть другой свидетель, в истинности которого не могут усомниться и слушатели Христа, иудеи. Этот свидетель, в истинности которого не может усомниться никто, конечно, сам Бог, как это видно из стиха 36 и сл.

33. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине.

34. Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись.

35. Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его.

Хотя Христос мог бы сослаться и на свидетельство, на то, что о Нем Иоанн Креститель высказался как об истине (т.е. сказал, что Христос есть истинный Мессия) перед посланными от Синедриона (Ин. 1:19–23), тем не менее Он этого не делает, потому что Иоанн как человек не мог дать решающего свидетельства о Христе. Если Христос и упоминает о свидетельстве Крестителя, то только в интересах Своих слушателей, чтобы дать им возможность воспользоваться всякими средствами к достижению спасения, которое Христос, очевидно, не считает для них невозможным.

Он был светильник... Это образное описание лица и деятельности Иоанна Крестителя напоминает собой то, что сказано в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова об Илии про-

роке (Сир. 48:1). Может быть, также Христос этим напоминал слушателям и пророчество Малахии о том, что перед пришествием Мессии должен выступить как Его предтеча пророк Илия (Мал. 4:5–6). Христос хочет сказать, что Иоанн Креститель имел такую же ревность о славе Божией, как и Илия. Выражение «был» (ἦν) указывает на то, что общественная деятельность Крестителя уже окончилась в то время, когда Христос говорил эту речь.

Вы хотели малое время порадоваться... Вместо того чтобы воспользоваться проповедью Иоанна для собственного обращения на истинный путь, иудеи только услаждались сознанием того, что среди них после долгого промежутка времени снова появился великий пророк, перед которым трепетали и цари. Да, для иудеев этот светильник, теперь уже потухший, светил напрасно!

36. Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня.

37. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели;

38. и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал.

Иудеи не только не дали веры свидетельству о Христе Иоанна, этого

пророка Божия они не верят теперь и Самому Христу, Который имеет за Себя свидетельство несравненно более сильное, чем Иоанн. Последний, как известно, не совершил ни одного чуда (Ин. 10:41), а Христос силой Отца Своего творит различные чудеса (*дела*) и этим свидетельствует о том, что Он действительно послан Отцом.

И пославший Меня... Но эти чудеса или дела составляют только не прямое свидетельство Бога о Христе. Есть и другое, прямое свидетельство Божие о Христе. Бог Сам, конечно, в Ветхозаветном писании свидетельствует о Христе: Христос является всегда главным предметом пророчеств Ветхого Завета. Но иудеи как будто и голоса Божия не слышали, и вида Божия не видали, и слова Божия не восприняли в себя — это ясно видно из того, что они не веруют Тому, Кого послал к ним Сам Бог. Христос, впрочем, упрекает иудеев не за то, что они не видели и не слышали Бога, как, например, пророки или Иоанн, в этом они не виноваты. Упрек заключается в первой половине стиха 38: *и не имеете слова Его пребывающего в вас*. Христос хочет сказать этим: «Положим, вы лично не удостоены прямого откровения от Бога, однако у вас есть Писание, в котором содержится такое же откровение. Вина ваша состоит в том, что вы не цените этого Писания как должно и скоро забываете то, что в нем прочли». Если бы с их стороны было иное отношение к слову Божию, содержащемуся в Писании, если бы

это слово стало силой, определяющей всю их деятельность (ср. Мф. 22:29), то они приняли бы с верою Христа, на Которого Писание указывало. Теперь же этой веры в них нет.

39. Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне.

40. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь.

Иудеи читают Писание, и очень внимательно (видеть в выражении ἐρευνᾶτε изъявительное наклонение, а не повелительное, как в русском тексте, побуждает контекст речи, которая вообще имеет обличительный характер). Они полагают найти в нем, в букве его всё спасение. «Писания же, мимоходом замечает Христос, именно ведут ко Христу».

Да, иудеи читают Писание, и очень внимательно, хотят исполнить его до последней буквы, чтобы найти себе жизнь или оправдание перед Богом точным исполнением всех частных законов, но не хотят за буквой Писания увидеть истинного Жизнедавца — Христа (ср. 2 Кор. 3:14–16).

41. Не принимаю славы от человеков,

42. но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу.

Господь говорит о Себе как о едином Источнике жизни вовсе не из узкого честолюбия: для Него не имеет

привлекательности тот почет, каким люди обыкновенно окружают своих избранников. Он не потому так строго отзывался об иудеях, что недоволен был их непочтительным отношением к Нему как к учителю. Его резкие отзывы об иудеях объясняются тем, что Он хорошо знает их как людей, которые не имеют любви к Богу или, правильнее, любви Божией, которая свойственна Богу (ср. Ин. 17:26; Рим. 5:5). В самом деле, если бы они имели такую любовь, которая обнаруживается в сострадании и милосердии к несчастным, то они не восстали бы против Христа за то, что Он совершил исцеление расслабленного в субботу.

43. Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете.

Отвержение Христа представителями иудейства тем страннее, что со временем, как предрекает Христос, они примут другого, который выступит с тем же заявлением о себе, с каким является теперь Христос. Предсказание это исполнилось впервые тогда, когда Симон Бар Кохба, один из иудейских патриотов, поднявший знамя бунта против римского владычества, был признан «звездой от Иакова» (ср. Числ. 24:17), т.е. истинным Мессией, и когда тысячи иудеев пошли за этого человека на смерть (132–135 гг. по Р.Х.). По толкованию святителя Иоанна Златоуста, здесь Христос намекает на антихриста.

Во имя свое. Этот другой не будет в действительности уполномочен Богом на принятие звания Мессии, как был уполномочен на это Христос Отцом Своим. По толкованию святителя Иоанна Златоуста, который видит здесь только антихриста, этот последний сам будет называть себя богом, будет во всем поступать совершенно противно воле истинного Бога.

44. Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?

Разъясняя дальнейшие причины неверия иудеев, Христос указывает на то, что они вовсе не заботятся о том, чтобы удостоиться той благодати, которую людям должен принести Мессия-Искупитель. Они узкие честолюбцы, всецело занятые тем, как бы не унижить своего достоинства в глазах людей. Они ищут только славы, почтения от людей (Мф. 23:6–8).

Славы, которая от Единого Бога, не ищите. Уверовать во Христа может только тот, кто смиренно сознает свою духовную нищету и ищет помощи благодати Божией. Такого человека и Бог прославит, признает его Своим верным слугой. Но об этой славе или чести, которую может дать один только Бог, иудеи не заботятся.

45. Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете.

46. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне.

47. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?

Тяжелые обвинения Господь высказал против иудеев, но Он вовсе не хочет с обвинениями выступать против иудеев перед Своим Отцом. Против них уже есть обвинитель — это Моисей, на которого они возлагают свои надежды как на защитника, ведь они так строго исполняли его заповеди как же ему не вступить за них пред Богом, думали иудеи. Нет, Моисей не станет защищать их, когда они очутятся пред судом Божиим, потому что он сам предсказывал о пришествии Христа и в пророчествах, и в прообразах, содержащихся в его Пятикнижии. Не веря Христу, на Которого предугадывал своему народу Моисей, иудеи через это обнаруживают недоверие и к самому Моисею. Как же они после этого могут ожидать от Моисея помощи, когда им придется предстать перед страшным судилищем Божиим?

Речь Христа должна была произвести сильное впечатление на слушателей, и этим, вероятно, объясняется то обстоятельство, что на этот раз и враги Его не решились привести в исполнение свои злодейские намерения относительно Христа (ср. стих 16). Но во всяком случае, с этих пор в отношении представителей иудейства ко Христу произошла резкая и решительная

перемена. Ему уже небезопасно было далее оставаться в Иерусалиме, и даже в Галилее враги стали преследовать Его по пятам. Тень креста нависла теперь над всей Его будущей деятельностью (Гейки).

ГЛАВА 6

1–15. Насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. — 16–21. Хождение Иисуса Христа по морю. — 22–71. Речь, сказанная Христом в Капернауме о Себе как о хлебе жизни.

1. После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады.

После сего. После чудесного исцеления расслабленного при Вифезде прошло уже довольно много времени. Это видно из того, что Христос находился в настоящий раз на море Галилейском, а чтобы дойти до этого моря от Иерусалима, где находился Христос, когда исцелил расслабленного, требовалось немалое время. Затем, нет сомнения, что чудеса насыщения пяти тысяч и хождения Христа по морю, описываемые здесь евангелистом Иоанном, те же самые, которые описаны у евангелистов Матфея (Мф. 14:13–34) и Марка (Мк. 6:30–53). Евангелист Лука повествует только о первом чуде (Лк. 9:10–17). А эти чудеса или знамения составляют у синоптиков высший пункт, которого достигла мессианская деятельность Христа в Галилее. Отсюда можно заключить, что Иоанн здесь

пропускает несколько месяцев, в течение которых Христос проживал в Галилее по возвращении из Иерусалима с праздника Кушчей (Ин. 5:1). Из Евангелий Матфея и Марка мы узнаем, что в течение этих месяцев местом Своего постоянного пребывания Христос имел Капернаум, откуда и ходил по окрестностям Галилейского моря, и что Он уже послал Своих апостолов на проповедь. Когда они вернулись из путешествия, Христос получил известие об умерщвлении Иоанна Крестителя Иродом Антипой, и так как убийца Крестителя, пребывавший в то время, вероятно, в своей столице Тивериаде, мог прийти к мысли покончить и с Иисусом и Его учениками, которые не могли, конечно, одобрить его образ действий, то Господь в это время и признал нужным на некоторое время удалиться с учениками из сферы влияния Ирода на северо-восточную сторону Галилейского моря, где начиналась тетрархия Филиппа (Мф. 14:13; Мк. 6:31 и сл.).

Море Галилейское (см. комментарии к Мф. 4:18; 15:29), названное у Луки (Лк. 5:1) Геннисаретским, здесь называется еще Тивериадским, вероятно, с отношением к греческим христианам, читателям Евангелия, которым известно было имя Тивериады, столицы Ирода Антипы, названной так в честь императора Тиверия. Выражение русского перевода «в окрестности» лишнее.

2. За Ним последовало множество народа, потому что виде-

ли чудеса, которые Он творил над больными.

Объяснение к истории насыщения пяти тысяч см. в комментариях к Мф. 14:13–21. Но у Иоанна есть некоторые детали этого события, требующие также пояснения.

3. Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими.

Христу нужно было побеседовать с возвратившимися из путешествия апостолами (Мк. 6:30–31), и потому Он удалился с ними на одну из гор.

4. Приближалась же Пасха, праздник Иудейский.

Иоанн замечает о приближении праздника Пасхи, с одной стороны, для того, чтобы объяснить необычайное скопление народа на восточной стороне Галилейского моря: шедшие в то время на Пасху в Иерусалим жители северной Галилеи должны были идти восточной стороной моря. С другой стороны, Иоанн намекает этим замечанием на связь чудесного насыщения народа с приближающейся Пасхой, так как агнец пасхальный прообразовал собою Христа, Который хотел предать Себя на смерть за грехи всего мира и в знак этого изобразил в следующей за насыщением народа речи Себя как истинный хлеб жизни.

5. Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить?

6. Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать.

Господь обращается с вопросом к Филиппу для того, чтобы тот убедился, что обычным образом помочь голодному народу тут нет возможности, и чтобы Филипп по совершении насыщения народа признал в этом действие всемогущества Христова. Очевидно, что этот апостол более чем другие нуждался в укреплении своей веры во Христа.

7. Филипп отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу.

Двести динариев — около 40 руб. на наши деньги (соответствует стоимости примерно 800 г серебра. — *Прим. ред.*). На такую сумму можно было приобрести в то время около сорока пудов хлеба, но и такого количества хлеба было мало на пять тысяч народу, который окружал Христа. Кроме того, тут были еще женщины и дети (Мф. 14:21).

8. Один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему:

9. здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества?

Ученики, очевидно, уже сами отыскивали запасы пищи, которые могли быть у кого-либо из народа. К этому их, конечно, побудило обращение к

ним Христа: *вы дайте им есть* (Мф. 14:16).

10. Иисус сказал: велите им возлечь. Было же на том месте много травы. Итак возлегло людей числом около пяти тысяч.

11. Иисус, взяв хлеба и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел.

12. И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало.

13. И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшихся у тех, которые ели.

Замечательно, что у самих апостолов не оказалось никаких съестных припасов. В самом деле, если бы таковые имелись, то Господь, без сомнения, велел бы их раздать народу. Затем Иоанн упоминает о рыбе (ὀψάρια, стихи 9, 11). Это слово обозначает рыбку, которую ели с хлебом. Рыбка эта была сушеная или соленая, вроде крупных счетков или сардинок.

14. Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир.

15. Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один.

Народ, видя в Иисусе Мессию, Которого он, согласно с обетованием Моисея (Втор. 18:15), называет пророком,

хочет поставить Его царем. Но Иисус опять удаляется на гору, узнав о намерении народа.

16. Когда же настал вечер, то ученики Его сошли к морю

17. и, войдя в лодку, отправились на ту сторону моря, в Капернаум. Становилось темно, а Иисус не приходил к ним.

Здесь начинается повествование о чудесном хождении Христа по морю. Объяснение см. в комментариях к Мф. 14:22–34; Мк. 6:46–51. Ученики, оставив Христа одного на горе, *сошли к морю*. Море лежало ниже того места, где произошло насыщение народа, и ученикам к нему нужно было «спускаться» или «сходить». По повелению Христа (Мф. 14:22), они должны были направиться в Капернаум, Господь хотел отдалить их от народа, увлечение которого идеей Мессии-Царя могло передаваться и им.

А Иисус не приходил к ним. Отсюда некоторые (например, еп. Михаил) заключают, что Христос обещал апостолам сойти с горы и ехать с ними в лодке. Но стоящий здесь глагол (οὐκ ἔλθ' αὐτοῖς) правильнее перевести выражением «еще не пришел» и видеть здесь указание на то пришествие Христа к апостолам, о котором говорится далее в 19-м стихе (пришествие по морю). Ученики, отправляясь одни в лодке, могли полагать, что Христос на другой день один прибудет в Капернаум.

18. Дул сильный ветер, и море волновалось.

19. Проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий, они увидели Иисуса, идущего по морю и приближающегося к лодке, и испугались.

20. Но Он сказал им: это Я; не бойтесь.

21. Они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли.

Евангелисты Матфей и Марк называют время, когда к апостолам по морю подошел Иисус. Это было в четвертую ночную стражу. Вместо этого Иоанн указывает расстояние, какое проплыли ученики до встречи со Христом (стадия — см. Лк. 24:13). Когда ученики *хотели принять* Христа в лодку, она тотчас подошла к тому месту, куда они держали путь, т.е. к Капернауму. Согласно Евангелиям Матфея и Марка, они «действительно приняли» Иисуса в лодку, после чего буря, начавшаяся на море, успокоилась. Чтобы примирить эти противоречивые показания евангелистов, можно допустить, что Иоанн не упомянул о самом вступлении Христа в лодку, чтобы поскорее сообщить о чуде неожиданного прибытия лодки к месту назначения. Притом слово «вдруг» (εὐθέως) не всегда значит «тотчас же» (ср. Мф. 24:29), так что между прибытием лодки и явлением Христа на море могло пройти некоторое время, когда Он ехал в лодке с апостолами.

Это было второе чудо, совершенное Христом в Галилее, о котором упоминает евангелист Иоанн. За этот период времени Христос, конечно, совер-

шил в Галилее еще много чудес, но Иоанн описывает только два из них — насыщение пяти тысяч и хождение по морю. О символическом значении первого уже сказано выше (стих 4). С какой целью Иоанн сообщает о хождении Христа по морю? Вероятнее всего, он видел в этом чуде указание на то, что Христос будет помогать апостолам во всех опасностях, хотя бы апостолы считали Его далеким от них по месту пребывания. Затем Иоанн мог видеть в этом чуде доказательство того, что Христос имеет власть над силами природы и что дух вообще возвышается над телесностью и ее условиями. Как стоящий по своей божественной природе выше закона тяготения и пространственной ограниченности, Христос шествует по волнующемуся морю, и при Его приближении к кораблю прекращается буря. В другом подобном случае (Мф. 8:22 и сл.) буря прекращается по слову Христа, здесь — при одном Его приближении к кораблю.

22. На другой день народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было, и что Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его.

23. Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели хлеб по благовословию Господнем.

24. Итак, когда народ увидел, что тут нет Иисуса, ни учеников Его, то вошли в лодки и приплыли в Капернаум, ища Иисуса.

С 22-го по 70-й стих идет речь Христа, сказанная Им по возвращении в Капернаум. Эта речь разделяется на три отдела: первый заключается в стихах 25–40, второй — в стихах 41–51, и третий — в стихах 52–59. Ст. 22–24 представляют собой историческое замечание о поводе к речи.

На другой день по совершении чуда насыщения толпы народа прибыли в Капернаум в надежде здесь отыскать Чудотворца-Христа. Найдя здесь действительно Христа, народ обращается к Нему с вопросом: когда Он пришел в Капернаум? Христос на это делает им замечание: эти люди ищут Христа только потому, что получили насыщение чудесным образом, а между тем им следовало бы более заботиться о вечной жизни, которая может быть названа неистощимой пищей. При этом на требование народа совершить перед ним что-либо подобное низведению Моисеем манны, Господь отвечает заявлением, что истинный хлеб с неба сходит к народу теперь и что этот хлеб жизни есть Сам Христос. Так как народная толпа обнаруживает неверие к этим словам Господа, то Христос разъясняет, что Его слушатели, очевидно, не принадлежат к числу избранных Его Отца (стихи 25–40). На этот упрек слушатели Христа отвечают указанием на Его простое происхождение, Христос же, продолжая Свою мысль, разъясняет, в чем состоит «приближение» людей Отцом, и указывает на необходимость веры в Него, Христа, потому что только Он один может дать людям вечную жизнь (стихи 41–51). Так как Христос

сказал, что хлеб жизни, который Он даст людям, есть Его собственная Плоть, то иудеи соблазнились этим. Однако Господь снова подтвердил, что без вкушения Его Плоти и Крови никто не может получить вечной жизни (стихи 52–59). После этого соблазнились словами Христа и некоторые Его ученики, но апостол Петр от лица 12-ти исповедал, что только один Христос имеет глаголы вечной жизни (стихи 60–71).

Мысль стихов 22–24 такая: на другой день народ, стоявший по ту сторону моря, когда увидел (т.е. узнал), что там не было другой лодки, кроме одной, принадлежавшей ученикам Христа, и что Иисус не вошел в лодку к Своим ученикам, но ученики Его отправились одни (а между тем из Тивериады прибыли и новые лодки), увидев это, народ поплыл на этих лодках в Капернаум, который известен был как постоянное местопребывание Иисуса.

25. И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел?

Иисуса народ нашел на *той* стороне моря, т.е. на противоположном тому берегу, на котором совершилось чудесное насыщение, и именно в Капернаумской синагоге (см. стих 59). Это было, значит, в тот день, когда в синагогах совершалось богослужение, т.е. в понедельник или в четверг (Гейки). Своим вопросом, предложенным, вероятно, еще при входе Христа в синагогу, — «*Равви! когда Ты сюда пришел?*», — народ выражает свою догадку, что прибытие Иисуса в Капернаум не могло

обойтись без чуда, так как пешком обойти по северо-западному берегу моря Иисус не мог бы так скоро, а лодки, на которой бы Ему можно было приплыть, не было.

26. Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились.

27. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог.

Христос не отвечает на вопрос народа, а как Сердцеведец раскрывает пред Своими слушателями состояние их собственных сердец, так как этим состоянием и объясняется предложенный народом Христу вопрос. Народ, говорит Господь, ищет Его не потому, что видел в чуде насыщения знамение, но ради самого этого чудесного насыщения. Народ не склонен видеть в чудесах Христа доказательства Его божественного происхождения и свидетельство о Его призвании стать Икупителем человечества от греха, проклятия и смерти. Народ смотрит на чудо только как на средство удовлетворения тех надежд и ожиданий, какие иудеи связывали с пришествием Мессии. «Теперь-то, — думал народ, — настала, наконец, пора счастливого Царства Мессии! Христос объявит Себя царем земным и даст нам всё, чего мы ни пожелаем».

Но Христос далек от этих мечтаний. Он указывает народу на непрочность той пищи, которой тот ищет: эта пища не может продлить жизнь навеки для тех, кто ее вкушает. Есть другая пища, которая не исчезает и питательность которой простирается на всю вечность (эта пища то же, что и вода, о которой Христос говорил самарянке в Ин. 4:14). Вероятнее всего, под этой пищей Христос понимает Себя Самого как посланного от Отца и раздателя небесных благ (ср. стих 35). И пищу эту может дать только Сам же Христос, ибо Его запечатлел Отец, т.е. дал относительно Христа Свое удостоверение (Ин. 3:33) как относительно раздателя этой вечной небесной пищи. Запечатление же совершилось посредством дел вообще, какие совершал Христос (Ин. 5:36 и сл.), и особенно через чудо насыщения пяти тысяч.

Бог. Слово это поставлено в самом конце предложения для того, чтобы оттенить особую важность Этого Свидетеля о Христе.

28. Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии?

29. Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал.

Слушатели Христа и сами стремятся к вечной жизни как к высшему благу, но они не знают, что им нужно сделать для того, чтобы особенно угождать Богу (*дела Божии*) и получить вечную жизнь. В ответ на это Христос говорит им, что для этого необходимо

только одно дело — вера во Христа как посланного от Бога раздателя небесных благ. Они должны всецело предать сердца свои Христу, отказавшись от церковных пожеланий, от своих эгоистических стремлений и подчинившись откровенной во Христе воле Божией.

30. На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь?

31. Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть.

Но слушатели Христа не могут еще возвыситься до такой веры в Него. Они просят еще удостоверения вроде того, какое имели их отцы от Моисея, который низвел им манну в пустыне. Чудо насыщения казалось им недостаточным в качестве удостоверения по отношению к мессианству Христа.

Какое же Ты дашь знамение... Ударение здесь следует поставить на слове «Ты». Иудеи как бы говорят: «были и другие посланники Божии, что Ты представишь нам особенного против их чудес, для того чтобы мы поверили именно в Тебя как Мессию?» Иудеи ожидали от Мессии полного удовлетворения своих земных желаний, основания земного царства. Иисус же прямо избегал всяких доказательств Своего мессианского достоинства, Он хотел, чтобы иудеи видели в Нем основателя духовного, Небесного Царства и раздателя вечной жизни. И чу-

деса, которые Он творил доселе для подтверждения Своего небесного посланничества, казались иудеям недостаточными, им хотелось большего...

Хлеб с неба... ср. Исх. 16:15; Пс. 77: 24; 104:40.

Дал им... конечно, Бог при посредстве Моисея.

32. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес.

Не Моисей... т.е. манна, которую вам дал Моисей (точнее, «Бог через Моисея»), не есть небесный хлеб: *истинный* (ἀληθινόν, т.е. вполне отвечающий своему назначению или своей идее) небесный хлеб дает вам Отец Мой.

Выражение «Отец Мой» вместо выражения «Бог» употреблено, очевидно, с той целью, чтобы показать, что истинный, действительно небесный хлеб подается Богом только через Сына Божия.

33. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.

34. На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб.

Мысль, высказанная в 32-м стихе, обосновывается здесь указанием на то, что вообще хлебом небесным (здесь общее: Божиим) может быть только то, что сходит с неба и дает жизнь всему человеческому роду (*миру*), а не только иудейскому народу, как было

с манной. Таким образом здесь обозначены качества и действие небесного хлеба вообще, и пока еще нет речи о том, что этот хлеб есть Сам Христос. Это видно из заявления народа: *Господи* (т.е. господин)! *подавай нам всегда такой хлеб!* (ср. просьбу самарянки, Ин. 4:15).

35. Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда.

36. Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете.

Тогда уже Господь прямо указывает на Себя Самого как на истинный хлеб жизни.

Приходящий ко Мне, т.е. верующий в Меня. Ко Христу можно прийти только через веру в Него.

Не будет алкать. Как хлеб жизни, Христос утоляет голод и жажду навсегда, т.е. дает полное удовлетворение духовным потребностям человека.

Но Я сказал вам... К сожалению, иудеи не верят Христу, хотя и видели вчера, как Он совершил чудо насыщения пяти тысяч. «Сами же вы, как бы говорит им Христос, полагаете свою веру в Меня в зависимость от того, буду ли Я совершать перед вами чудеса (см. стих 30). Но чудо или чудесное знамение вам дано было вчера, и если бы у вас были глаза, то вы могли бы увидеть то, что вам хотелось видеть, т.е. признать в совершенном Мною чуде знамение Моего Божественного

посланничества. Но вы не захотели видеть» (ср. Ис. 6:9).

37. Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон,

38. ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца.

39. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день.

40. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день.

Это неверие иудеев свидетельствует о том, что они не принадлежат к числу тех, кого дает Христу Отец.

Все, что дает Мой Отец... Между последними словами 36-го стиха и этим заявлением нужно предполагать некоторую паузу. Слушатели молчали, молчал и Христос, видя, что они никак не могут согласиться с Ним относительно значения совершенного Им накануне чуда. Потом, через несколько минут молчания, Христос объясняет Своим слушателям, что их неверие в Него происходит от неправильного положения, какое они заняли в отношении к Богу, и что это неверие будет иметь для них самые ужасные последствия, именно лишение вечного спасения.

Господь не учит здесь о существовании абсолютного божественного

предопределения, а говорит только о приуготовляющей или предваряющей благодати Божией, которая действует на сердце человека, не уничтожая его свободного произволения.

Не изгоню вон. Христос никого не хочет лишить возможности войти в Царство Божие, ибо Он пришел исполнять волю Божию, которая хочет, чтобы Христос воскресил в последний день всех данных Ему, т.е. ввел их в блаженство вечной жизни (ср. Ин. 5:29).

Чтобы всякий... Отец хочет даже спасения всех (*всякий*), а не только тех, кого Он дал Сыну.

Видящий Сына, т.е. созерцающий Его своими духовными очами (θεωρεῖν а не просто ὁρᾶν). Такое созерцание дает возможность созерцающему проникнуть в самое существо того лица, которое является предметом созерцания, и в заключение приводит созерцающего к полному преклонению перед этим лицом.

И Я воскрешу. Не другой кто-либо, а Я, именно Я, Один Я!

41. Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес.

42. И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: Я сшел с небес?

Слова Христа о Себе как об истинном хлебе жизни, сшедшем с неба, произвели недовольство в иудеях, и они стали довольно громко роптать на Христа. Ведь они Его хорошо знают, Он сын Иосифа. Как же Он отважива-

ется приписывать Себе какое-то небесное происхождение?

Не Иисус ли это? Точнее: «этот (οὗτος — выражение пренебрежения) — не Иисус ли?»

43. Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою.

44. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день.

Христос не хочет вступать с иудеями в пререкания по поводу Своего таинственного происхождения, эта тайна могла быть постигаема только верующими сердцами. Вместо этого Он объясняет иудеям, откуда происходит их недовольство словами Христа, их недоумение. Причина этого в том, что они не привлечены Отцом ко Христу, а с радостной верой ко Христу может прийти только тот, кто последовал такому влечению со стороны Отца. Под «привлечением» здесь разумеется не действие благодати Божией вообще в совести человека, а привлечение ко Христу человека, созерцающего чудесные знамения Христа, которые свидетельствуют, что в лице Христа явился посланный Богом Спаситель мира.

45. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне.

46. Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца.

Господь только что сказал, что Сам Бог привлекает людей к вере во Христа. Теперь Он подтверждает это положение ссылкой на пророка Исаию, который, изображая (Ис. 54:13) духовное величие будущей Церкви Божией, говорит, что в этой Церкви «все будут научены Богом» (в выделенных словах заключается главная мысль, на которую обращает внимание Христос). А так как это научение Богом предполагает как необходимое условие то, что человек слушает Бога, учится у Него, то Христос из слов пророка и выводит, что к Нему приходит только *слышавший от Отца и научившийся*. Иудеи же, очевидно, не принадлежат к таким людям. Но слышать и учиться у Отца, замечает при этом Христос, возможно только через посредство Сына, Который *видел* Отца. Само привлечение людей ко Христу совершается также через Христа.

Кто есть от Бога. Точнее: «сущий у Бога» (παρὰ τοῦ Θεοῦ). Это выражение указывает на предшествование Христа у Бога, причем Он и *видел* Отца.

47. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную.

48. Я есмь хлеб жизни.

49. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли;

50. хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет.

Доказав иудеям, что они не имеют никакого права роптать на то, что Христос требует от них веры в Его божественное посланничество, Христос

снова (ср. стихи 35 и 40) начинает говорить о том, что только вера в Него дает вечную жизнь и спасение и что Он именно есть действительный хлеб жизни. Манна, на которую иудеи выше указывали Христу как на небесный хлеб (стих 31), не давала силы вечно жить, евшие ее умирали. Хлеб же небесный должен быть таким, чтобы (ἵνα) вкушающий от него не умирал (стих 50). Но в каком смысле здесь употреблено выражение «не умирал»? Обещает ли здесь Господь вкушающим от действительного небесного хлеба бессмертие и по телу? Нет, из стиха 40 видно, что и верующие во Христа и, следовательно, вкушающие небесный истинный хлеб должны также умереть: Христос воскресит их в последний день. Следовательно, здесь Христос хочет сказать только, что вкушение истинного небесного хлеба дает человеку возможность после смерти воскреснуть к вечной жизни. Отсюда можно заключить, что и слово Христа о странствовавших в Синайской пустыне евреях, что они *умерли*, по преимуществу означает то, что они умерли духовно, что вкушение манны само по себе не дало им возможности вступить с Богом в такое тесное общение, которое бы продолжилось и после их смерти. Умерши телесно, они за гробом не вошли в вечную блаженную жизнь и со временем не получают блаженства²⁶.

²⁶ Израильтяне, — говорит Луази, — умерли телесно, умерли духовно, умерли вечной смертью. Христиане же должны жить во всех указанных смыслах. Но говоря о евреях, Иоанн имеет прежде всего в виду смерть телесную, а ►

51. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира.

Здесь Христос высказывает новую мысль, еще более непонятную и неприемлемую для иудеев: *Я Хлеб живой*, т.е. имеющий в Себе жизнь и могущий сообщать жизнь верующим (ὁ ζῶν), *сшедший с небес*, т.е. в известный момент принявший плоть человеческую. Кто будет есть этот хлеб, тот будет жить вовек, т.е. такой человек и теперь живет настоящей жизнью, и будет продолжать жить, несмотря на то, что душа его в смерти разлучится с телом. И тут же Христос прямо объявляет, что *хлеб*, о котором Он говорит, есть *Плоть Его, которую Он отдает за жизнь мира*.

В этих словах Христос представляет Плоть Свою, человечество Свое, с одной стороны как искупительную жертву за мир, с другой — как пищу, дающую верующим живот вечный, подобно тому как в скинии и храме были хлебы предложения, которые приносились как жертва Богу и которые потом предоставлялись в пищу священникам. Здесь, таким образом, дается самое ясное обетование касательно Евхаристии. В ней верующие будут вкушать самую Плоть Христа или самое Тело Его (прот. Малиновский. «Православное догматическое бо-

гословие», т. IV, с. 134). Но с таким пониманием некоторые из новейших экзегетов не соглашаются. Так, например, Кейль, обращая внимание на контекст речи, не находит здесь никакого указания на предстоящую искупительную жертву Христову: «О смерти Своей Христос ни здесь, ни ниже не говорит. Притом последних слов 51-го стиха: *«которую Я отдам за жизнь мира»*, в лучших кодексах не имеется (см. Тишendorf, 8-е изд.). Наконец, и то обстоятельство, что Христос называет Себя хлебом живым, не дает возможности видеть здесь намека на искупительную жертву Христову». Единственное, что здесь, согласно Кейлю — можно найти, это предсказание о том, что Христос будет как Богочеловек сообщать жизнь верующим в Него, которые станут таким образом, в переносном смысле, вкушать Его Плоть или воспринимать Его Самого.

С таким взглядом мы согласиться не можем по следующим основаниям. Во-первых, Христос обещал здесь, очевидно, нечто новое (*дам* — будущее время), а восприятие верою жизни от Него имело место уже в то время, когда Христос говорил Свою речь в Капернауме. Во-вторых, зачем бы Христос стал облекать в такую неприемлемую для иудеев форму такую простую мысль, как мысль о необходимости веры для получения истинной жизни? В-третьих, одна вера не может дать реального единения со Христом, совершенно такого же, какое существует между Христом и Богом. А между тем Христос обещает вкушающим

говоря о христианах — жизнь духовную, вечную, которая обнимает собою и воскресение, в котором христиане получают восстановление и по телу.

Плоть Его такое же бессмертие в воскресении, каким обладает Сам. Что же касается достоверности принятого у нас текста 51-го стиха, то еще нельзя сказать окончательно, на чьей стороне правда: на стороне ли тех, которые отрицают подлинность последних слов стиха, или на стороне тех, кто признает их подлинность. По крайней мере, есть некоторые основания и для принятого у нас чтения (*Textus receptus*). Наконец, если вообще в рассматриваемом разделе Христос не говорит прямо о Своей смерти, то это, может быть, зависело от того, что в то время до этого конца деятельность Христа была еще далеко.

52. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою?

53. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни.

Иудеи поняли слова Христа в том смысле, что Он обещает им отдать на съедение Свою живую плоть, Свое тело в настоящем его виде и состоянии. Одни давали один ответ на вопрос, как то может быть?, другие — другой. Таким образом, произошел между иудеями спор. Но Господь не берет назад Своих слов и нисколько не смягчает их. Напротив, Он еще усиливает высказанную Им мысль, когда говорит, что им необходимо не только есть Плоть Его, но и пить Его Кровь, если

только они хотят иметь в себе жизнь. Но вопрос, как возможно будет это вкушение Плоти и Крови Его, Христос пока оставляет без разрешения, потому что говорить о том, что Плоть и Кровь Он предложит верующим в Таинстве Евхаристии, было еще преждевременно.

54. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день.

55. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье.

Мысль, выраженная в предыдущем стихе, повторяется здесь в усиленной форме (понятие «есть» обозначено здесь не глаголом φαγεῖν, а более сильным и резким словом τρώγειν).

Истинно есть пища (ἀληθής), т.е. в противоположность земной пище, которая дает только телесную и временную жизнь, Плоть и Кровь Христа дает жизнь истинную — вечную и духовную — и потому может быть названа истинной пищей.

56. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем.

57. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною.

Человек, вкушающий Плоть и Кровь Христа, пребывает в действительном общении со Христом, так сказать, воспринимает в себя Христа (ср.

Гал. 2:20): и верующий находится во Христе, и Христос в нем. Такое тесное общение между Христом и верующим основывается на том жизненном общении, какое существует между Христом и Живым Отцом, т.е. имеющим в себе жизнь (ср. Ин. 5:26).

Живу Отцем, т.е. от Отца получил жизнь, но имею, однако, ее в полном Своем распоряжении, так что могу Сам сообщать ее и другим (ср. Ин. 5:26). Поэтому-то Сын может тем, кто принимает Его в себя как пищу жизни, сообщать жизнь.

Жить будет Мною. Человек будет жить постольку, поскольку он находит во Христе свою пищу.

58. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек.

59. Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме.

Здесь подводится итог ко всему сказанному.

Сей есть. Такое качество имеет хлеб, сшедший с небес. Он дает жизнь вечную.

В синагоге (см. комментарии к Мф. 4:23). Замечание о том, что речь Христа сказана была *в синагоге*, евангелист делает для того, чтобы обозначить решительность Христа, не побоявшегося выступить с учением о Себе там, где враги Его чувствовали себя особенно сильными.

60. Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие стран-

ные слова! кто может это слушать?

Раньше только *иудеи* (противники Христа) соблазнялись учением Христа о Себе как о хлебе, спешшем с небес, теперь же и многие из *учеников* или последователей Христа пришли в недоумение, когда услышали, что кто не будет есть Плоти Его и пить Крови Его, тот не получит вечной жизни.

Странные слова — точнее, «соблазнительные». Эта соблазнительность слов Христа заключалась в том, что Он ставил спасение, получение вечной жизни в зависимость от вкушения Его Плоти и Крови, т.е., как думали эти ученики, от употребления в пищу тех Плоти и Крови, какие Христос имел в то время.

61. Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: это ли соблазняет вас?

62. Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде?

Никто не сообщал Христу об этом недоумении Его последователей — Он Сам узнал об этом как Сердцеведец. Чтобы показать им, как мало пока причин впадать в сомнение и недоумение, Христос говорит: *что ж, если увидите...* Это значит: «а что же вы будете говорить тогда, когда увидите чувственными очами (θεωρεῖν у Иоанна имеет и такое значение) вознесение Мессии туда, где Он был прежде», т.е. на небо? (ср. стих 38 и Ин. 20:17). Христос, говоря эти слова, обращался, конечно, ко всем Своим последователям,

окружавшим Его, но имел в виду, без сомнения, главным образом апостолов Своих, которые должны были присутствовать при Его вознесении. Ведь и среди апостолов могли быть тогда недоумевающие по поводу учения Христа о необходимости вкушения Его Плоти и Крови.

Но что соблазнительного могло найтись для апостолов в самом факте вознесения Христова? Не должно ли оно было, напротив, еще более убедить их в том, что Христос есть поистине Сын Божий? Соблазнить апостолов могло то, что Христос восходил на небо как человек, что Он по человечеству шел воссесть на престоле Божиим. Если иудеям представлялось богохульством, что Христос только еще говорил о Своем равенстве с Богом (Ин. 5:18), то апостолам, которые были также проникнуты, как иудеи, идеей о несовместимости человеческого ограниченного и немогущего естества с божественным, не могло не показаться странным, когда *Человек* — Иисус Христос (1 Тим. 2: 5) — на их глазах поднимался в небо для того, чтобы занять место *одесную Бога* (Кол. 3:1).

63. Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь.

Обычно это место понимают как увещание слушателям возноситься своим пониманием над обыкновенными иудейскими плотскими воззрениями. Но такое толкование подает по-

вод думать, что Христос Сам не хотел, чтобы Его слова о необходимости вкушения Его Плоти и Крови были Его слушателями поняты буквально. Правильнее и согласнее с контекстом речи видеть здесь указание на то, что Христос предложит Свою плоть не как нечто отрешенное от Его целой живой личности, не как какое-нибудь мертвое вещество, а как нечто оживленное, в чем будет иметь свой орган действия вся Его живая личность. Одна человеческая телесность, без божественного начала, не может иметь для воспринимающих ее от Христа животворящей, спасающей силы. Когда дух Христов преобразит эту телесность Христа, тогда она и станет восприниматься и быть полезной для верующих во Христа как животное питание. Следовательно, не та плоть Христова, какую видели Его ученики в то время, человеческая телесная природа вошедшего на небеса и прославленного во всех отношениях Сына Человеческого, но плоть Христа прославленная и одухотворенная — вот что должно стать со временем пищей и питием для верующих.

Находится ли в разъясненной речи Христа прямое пророчество об учреждении Таинства Евхаристии? Согласно с большинством древних отцов и учителей Церкви (есть из числа таких и несогласные с общим мнением, например, Климент Александрийский, Афанасий), мы полагаем, что такое пророчество здесь имеется. В самом деле, в чем же ином, как не в

Евхаристии может совершиться усвоение верующими телесности Христовой как питающей их, главным образом, душевные силы? Но с другой стороны, было бы неправильно видеть в речи Христа учение о том, что без принятия Евхаристии уже вовсе невозможно спасение для человека. Последнее выражение 63-го стиха: *«слова, которые Я говорю вам, суть дух и жизнь»*, показывает, что Христос признавал и за словами Своими то одухотворяющее и оживляющее значение, какое со временем будет иметь для людей вкушение Его прославленного Тела. Среди слушателей Христа в Капернауме могли найтись люди, которые вполне уверовали бы во Христа на основании Его учения. Для таких-то людей заменой вкушения прославленного Тела Христова и было восприятие в себя Его духовного образа, и это, без сомнения, было для них так же спасительно, как впоследствии стало спасительно для верующих принятие Святых Христовых Тайн. То обстоятельство, что первые не вкушали Святых Тайн, не могло бы, конечно, быть им поставлено в вину, если бы они скончались до установления Таинства Евхаристии. Таким образом, в первой половине 63-го стиха Господь предсказывает об установлении Им Таинства Евхаристии, в котором верующие будут вкушать Его прославленное Тело и Кровь, а во второй Он разъясняет, что и теперь для настоящих Его последователей возможно иметь дух и жизнь, для этого нужно только с полной верой воспри-

нимать Его слово и сделать его руководящим началом своей жизни.

64. Но есть из вас некоторые неверующие. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его.

Здесь Христос разъясняет, почему роптали на Него ученики. Вера их была так слаба, что ее как бы совсем не было. И это Христос заметил уже с самого прихода к нему таких учеников. Мало того, даже среди ближайших Его учеников есть ученик, который предаст Его. Этим евангелист хочет сказать, что обнаружившееся теперь неверие со стороны учеников Христа не было для Него чем-либо неожиданным: уже с самого начала, когда только первый раз явились эти ученики к Господу, Он знал, что они ненадолго будут Его последователями. Знал также Господь, что Иуда Искарот предаст Его врагам.

Может явиться вопрос: зачем же Господь допустил следовать за Собой и тех учеников, которые должны были со временем отпасть от Него, зачем Он в число ближайших учеников принял Иуду? Вопрос этот разрешается так. Господь ни у кого не отнимал возможности спасения, никого не лишал Своих наставлений. Так Бог *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45). В частности, Иуду принял Христос к Себе, конечно, потому, что и здесь Он исполнял волю Своего Отца Небесно-

го (Ин. 5:19 и сл.), в молитвенной беседе с Которым Он провел ночь перед избранием апостолов (Лк. 6:12). То вина самого Иуды, что он не воспользовался своей близостью ко Христу для того, чтобы отрешиться от своих узко-материалистических ожиданий в отношении к тому Царству, которое должен был основать Мессия. Дверь же ко спасению была открыта и для Него.

Говоря о том, что Христос знал, кто Его сопровождает и окружает под видом учеников, Иоанн, вероятно, хотел указать на те душевные муки, какие должен был претерпевать Христос, поддерживая с такими людьми тесное общение.

65. И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

Стих этот точнее перевести нужно так: «Потому-то, — т.е. так как некоторые из вас не веруют, — и говорил Я вам...» Христос, зная, что некоторые из Его последователей не веруют в Него как должно, сказал об этом еще раньше (стихи 37:44), когда разъяснял, что вера в Него является результатом привлечения со стороны Отца.

66. С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним.

С этого времени — правильное вследствие этого (ἐκ τούτου), именно потому, что слова Христа о Себе как о

хлебе жизни показали им соблазнительными. Эти ученики, очевидно, имели в себе ложный энтузиазм по отношению ко Христу, они только искали себе первых мест в том земном царстве, которое, по их представлению, должен был основать Мессия. Между тем, Христос совсем не подавал надежд на осуществление такой мечты, Он скорее указывал Своим последователям путь страданий и смерти.

67. Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти?

Как Сердцеведец, Христос знает, что 12 апостолов не хотят уйти от Него, но все-таки, как бы предоставляя им на выбор уйти или остаться с Ним, Он обращается к ним с вопросом, не хотят ли и они уйти? Не ради Себя Он предлагает апостолам такой вопрос, а ради них самих, чтобы они теперь окончательно закрепили свое убеждение в истинности Мессианского достоинства Христа своим открытым исповеданием.

68. Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни:

69. и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго.

Петр, как «уста апостолов», понимает всю важность настоящего момента и в форме восклицания выражает свою и общую для его сотоварищей за исключением Иуды уверенность в том, что только Христос может привести их ко спасению.

Глаголы вечной жизни, т.е. общающие людям вечную жизнь (ср. стих 63).

Уверовали и познали. В других местах у Иоанна (Ин. 17:8; 1 Ин. 4:16) ранее упоминается о познании, а потом уже о вере. Но там познание понимается как ознакомление с внешними обстоятельствами дела, а здесь обозначает более глубокое проникновение в учение Христа о Своем Лице и служении.

70. Иисус отвечал им: не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол.

71. Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати.

Чтобы апостолы не впали в излишнюю самонадеянность из-за своего положения постоянных последователей Христовых, Господь указывает на то, что и среди них есть один человек, по настроенности своей близкий к диаволу. Как диавол находится в постоянно враждебном настроении по отношению к Богу, так и Иуда ненавидит Христа как разрушающего все его надежды на основание земного Мессиянского Царства, в котором бы Иуда мог занять выдающееся место.

Об Иуде Искарите см. комментарии к Мф. 10:4.

Сей хотел предать Его. Точнее, «сей имел, шел, так сказать, к тому, чтобы предать Христа, хотя сам еще ясно не сознавал этого своего намерения».

ГЛАВА 7

*1–13. Путешествие Иисуса Христа в Иерусалим на праздник Кущей.
— 14–53. Выступление Христа в храме и Его речи.*

1. После сего Иисус ходил по Галилее, ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его.

На празднике Пасхи, о приближении которого Иоанн упоминал в предыдущей главе (Ин. 6:4), Христос, очевидно, не был. Он путешествовал в это время и в летние месяцы, следовавшие за означенной Пасхой, по Галилее, так как в Иудею идти в это время было для Него опасно ввиду враждебных замыслов со стороны иудеев. На время этого галилейского путешествия приходится события, о которых рассказывается в Евангелии Матфея (Мф. 15) и Марка (Мк. 7:1–8:10): спор с фарисеями о преданиях старцев (Мф. 15:1–20), путешествие Христа по верхней Галилее до границ Финикии, где Он исцелил дочь хананеянки, возвращение оттуда в северо-восточную область Галилейского моря и второе насыщение народа, после чего Христос со Своими учениками переправился через море в страну Далмануфскую, находившуюся в области Геннисаретской (Мф. 15:21–39; Мк. 7:24 — 8:10), где фарисеи и саддукеи потом требовали от Него знамения с неба. В это именно время, между возвращением в страну или область Геннисаретскую и тем требованием знамения, с каким фарисеи и саддукеи

обратились ко Христу, и совершилось, по всей вероятности, отшествие Христа в Иерусалим на праздник Кущей.

2. Приближался праздник Иудейский — поставление кущей.

О празднике Кущей см. комментарии к Лев. 23:33 и сл.

3. Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь.

4. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру.

Из слов братьев Христа (о братьях Христовых см. комментарии к Мф. 1:25; 13:55) видно, что они знали, с одной стороны, об уменьшении последователей у Христа в Галилее (Ин. 6:66), с другой, о том, что в бытность Свою в Иерусалиме Господь собирал вокруг Себя большое число слушателей (Ин. 3:26, 29; 4:1; ср. 2:23). «Там, в Иерусалиме, — говорят Христу братья, — Тебе только и можно теперь найти Себе учеников, если Ты вообще имеешь каких-либо учеников!» Перед теми именно учениками Христос и должен совершать Свои дела, потому что тамошние жители надежнее, чем легкомысленные галилеяне. Нужно Христу идти в Иудею и потому, что Он высказывает притязание на титул Мессии, ибо только в Иерусалиме люди в состоянии оценить как должно деятельность Христа. Там, в Иерусалиме, Мессия должен объявить

об открытии Своего Царства и оттуда владычествовать над всей израильской землей и над целым миром.

Если Ты творишь такие дела, т.е. дела чудесные, которые могут оправдывать Твои притязания, то Ты должен не в провинциальной неизвестности оставаться, а выступить перед всем иудейским миром, и в подходящем месте.

5. Ибо и братья Его не веровали в Него.

В объяснение предложения братьев Господа евангелист говорит, что тогда они не веровали в Него. Они, в самом деле, не могли признать в Нем Того, Кем Он объявлял Себя, и последовать за Ним, как сделали это 12 апостолов. Они видели знамения, которые совершал Христос, но все-таки не пришли к такой вере в Него, какую Он хотел бы от них видеть. В этом они сходились с прочими иудеями (ср. Ин. 12:7). Но, с другой стороны, они не прервали общения со своим названным братом, они дорожат Его честью и хотят, чтобы мир поскорее признал Его в Его достоинстве, тогда и они пойдут за Ним.

6. На это Иисус сказал им: Мое время еще не настало, а для вас всегда время.

7. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы.

8. Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник,

потому что Мое время еще не исполнилось.

Господь не отвечает братьям по существу, потому что они не в состоянии были тогда понять Его слов как должно. Он говорит им только то, что для них вполне понятно, а именно указывает на опасности, каким бы подверг Он Себя, если бы теперь же отправился в Иерусалим. Его время, т.е. время для полного обнаружения Его достоинства, еще не наступило. Конечно, это время обнаружения Мессиянского достоинства для Христа должно наступить, но это будет иметь место не в праздник Кущей, а в следующий праздник Пасхи.

9. Сие сказав им, остался в Галилее.

10. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно.

Однако Господь, после того как Его братья ушли на праздник, и Сам отправился в Иерусалим, хотя и один, как будто тайно. Это изменение в принятом решении подало еще неоплатонику Порфирию повод упрекать Христа в непоследовательности, в неверности Своему слову. Но на это возражение, повторяемое и теперь рационалистами, нужно сказать, что Христос сказал братьям, что не пойдет на праздник Кущей открыто, с торжеством, как Мессия-царь, но Он не говорил, что вовсе не отправится в Иерусалим даже как обыкновенный богомолец. Таким богомольцем Он и идет теперь на празд-

ник, не возбуждая при этом ничьего внимания к Себе.

11. Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он?

12. И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ.

13. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев.

Отсутствие Христа на празднике — вероятно в самом начале, в первые дни праздника — было замечено иудеями, которые, очевидно, рассчитывали теперь захватить Христа в свои руки. И в народной толпе говорили о Христе. Одни называли Его «добрым», т.е., как у нас выражаются, честным общественным деятелем, а другие — народным возмутителем. Но первое мнение боялись высказать вслух перед всем народом, так как иудеи, враги Христа, могли объявить державшихся такого мнения учениками Христа и подвергнуть их задержанию.

14. Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил.

В точности неизвестен день, в который Господь прибыл в Иерусалим. Но в храм он вошел (точнее, «возшел»; храм действительно находился на некоторой высоте по отношению к городским зданиям) в половине, т.е. день на четвертый праздника Кущей, который продолжался семь дней.

Учил. На сей раз Господь выступает в Иерусалиме уже не как простой

богомолец, каким Он шел в Иерусалим и каким Он приходил в Иерусалим в прошлогодний праздник Кущей, а как учитель Своего народа, как проповедник. Если в предшествующий раз Ему пришлось вступить в спор с иудеями, то это было вызвано обвинениями, которые стали высказывать против Него враги. Теперь же Он выступает в храме по Своему собственному почину.

15. И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?

Иудеи удивляются познаниям в законе и священных книгах вообще, обнаруженным Христом. «Он встречал и отражал мнения раввинов тончайшими и крайне оригинальными ссылками на Священное Писание. Он проникал далее письмен — до самого духа» (Гейки). Так как в этом недоумении, высказанном иудеями, заключался намек на то, что образование, полученное Христом не в раввинской школе, не могло быть вполне надежным речательством в Его православии или правоверии, не давало гарантии в истинности учения Христова, то Христос и говорит целую речь в защиту истинности Своего учения и вообще о Своем божественном посланничестве.

Речь Христа разделяется на три части. В первой (стихи 16–24) Господь защищает Свое учение как имеющее божественное происхождение. Во второй (стихи 25–30) доказывает Свое собственное происхождение от Бога. В третьей (стихи 31–34) предвозвеща-

ет Своим противникам Свое скорое удаление к Отцу.

16. Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня;

В ответ на злое замечание иудеев относительно неизвестности происхождения учения Христова Христос утверждает здесь, во-первых, что Его учение действительно есть учение Его, учение не заимствованное у какого-либо раввина (на это указывает выражение ἡ ἐμὴ διδασκίη, гораздо сильнее выражающее мысль о принадлежности Христу учения, чем другое, параллельное ἡ διδασκίη μου). Во-вторых, Он говорит, что Сам-то Он получил Свое учение от *Пославшего* Его, т.е. от Бога.

17. кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю.

Как, однако, убедиться в том, что Христос говорит о происхождении Своего учения от Бога правду? Это очень просто. Нужно только самим ценителям учений творить или даже только хотеть, стремиться творить волю Божию, выраженную в Писании, и тогда они легко и скоро убедятся в том, что учение Иисуса Христа от Бога. Так близко это учение ко всему тому, что Бог в Ветхом Завете возвещал Израилю! «Чтобы усвоить религиозную истину, нужно иметь сердце, желающее научения от Бога, сердце, любящее Бога и желающее знать Его

волю, как бы она ни противоречила собственной воле каждого человека. Тот, чья душа не любит истины и никакого согласия с Богом, не может признать истины даже и тогда, когда ее слышит» (Гейки).

18. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем.

Однако большинство людей не имеет за собой этого достоинства — не идет путем, указанным Богом в Ветхом Завете. Как же это большинство может убедиться в истинности учения Христа? Оно должно обратиться к простому здравому смыслу. Последний говорит: «если какой-либо проповедник не ищет себе почета, а заботится только о славе пославшего его, тот, очевидно, заслуживает всякого доверия». Но Христос так именно и поступает, откуда и следует заключить, что Его учение истинно.

19. Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищете убить Меня?

Так как стоявшие перед Христом иудеи обвиняли Его ранее, именно в прежнее посещение Им Иерусалима, в нарушении закона о субботе (Ин. 5:10–18) и теперь продолжали питать по отношению ко Христу злобные намерения (Ин. 7:1), то Господь пользуется теперь возможностью показать неосновательность их нападок на Него. Это была первая встреча Христа с иеруса-

лимскими иудеями после столкновения, происшедшего по случаю исцеления расслабленного при Вифезде. Он теперь прямо обвиняет иудеев в злодейском умысле, который они составили против Него как против нарушителя закона, и показывает, что они сами виновны в неисполнении закона.

Никто из вас. Здесь нельзя усматривать указания на всеобщую греховность по отношению к Закону Божию, потому что если бы факт всеобщей греховности имелся здесь в виду и если бы Христос сослался на этот факт в доказательство того, что грешники не имеют права судить и Его за мнимое нарушение закона, то этим самым Он подал бы повод к отрицанию законности всяких судий. Нет, здесь Господь имеет в виду особый случай, о котором Он говорит ниже (стих 22).

20. Народ сказал в ответ: не были в Тебе? кто ищет убить Тебя?

Народ, т.е. толпа богомольцев, пришедших из разных отдаленных от Иерусалима стран и не ознакомленных с положением, какое заняла иерархия по отношению ко Христу, грубо прерывает Христа, указывая на неосновательность Его обвинений против иудеев.

21. Иисус, продолжая речь, сказал им: одно дело сделал Я, и все вы дивитесь.

22. Моисей дал вам обрезание [хотя оно не от Моисея, но от отцов], и в субботу вы обрезываете человека.

Господь, не обращая внимания на слова народа, продолжает Свою речь, причем обращается главным образом к иудеям. Он напоминает им об одном деле, Им совершенном, т.е. об исцелении расслабленного при Вифезде. Из-за этого одного случая нарушения Христом субботы иудеи так озлобились на Христа, что стали искать Его смерти. А между тем, сами они нарушают субботу постоянно — именно когда в субботний день им приходится обрезать младенца, которого по закону следовало обрезать непременно на 8-й день по рождении (Лев. 12:3; ср. Быт. 17:12).

23. Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу?

Различие между тем нарушением закона, какое совершил Христос, и теми, какие позволяют себе делать иудеи, состоит не в том, что Он нарушил закон в отдельном случае, а те — постоянно. Важнее то, что они через нарушение закона достигали только введения младенца во внешнее общение с Богом, делали его членом теократического общества, а Христос при Вифезде даровал расслабленному полное — и внешнее, и внутреннее — спасение (выражение «*всего человека*» заключает в себе мысль об особенной важности чуда исцеления по сравнению с актом обрезания младенца, который не «*весь*» освящался этим актом). Давая же расслабленному такое благо, Христос,

можно сказать, не нарушил, а исполнил высшую божественную заповедь о любви к ближнему, которая составляла центральный пункт учения закона и пророков (ср. Мф. 5:43; 7:12 и др.).

24. Не судите по наружности, но судите судом праведным.

Если теперь за это дело Христа обвиняют в нарушении закона, то это уже суд по внешней стороне поступка, а не по существу, суд формальный, который принимает во внимание только то, что Христос совершил такое нарушение закона, которого другие не совершали. Ведь эти «*другие*» также нарушали закон и в еще более важных случаях. Почему не судить и их?

25. Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не Тот ли это, Которого ищут убить?

26. Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос?

27. Но мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он.

Слова Христа, очевидно, побудили Его врагов скрыться в толпе. В самом деле, ведь они не могли не сознавать, что их отношение ко Христу являлось придирчивым до явной несправедливости. И раввины, например, Элазар бен-Азарья, сопоставляли обрезание с исцелением всего тела, чтобы доказать, что и в субботу спасти жизнь человеческую так же хорошо, как и совершить

обрезание, закон о святости субботы через это не нарушается (трактат Тосефта). Тогда некоторые из жителей Иерусалима, которым, конечно, было хорошо известно отношение иерархии ко Христу, выражают свое удивление такой необъяснимой перемене своих начальников, какая явно произошла в них. «Если предположить, — думали иерусалимляне, — что начальники также уверовали в Мессиянское достоинство Христа, то этому мешает то обстоятельство, что все знают о происхождении Христа, между тем как Мессия, по иудейскому воззрению, должен был явиться внезапно и из неведомой страны». Действительно, раввины учили, что Мессия после Своего рождения в Вифлееме будет унесен духами и ветрами и когда вернется во второй раз, то никто не будет знать, откуда Он пришел.

28. Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете.

29. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня.

Холодные и равнодушные замечания, которыми обменивались между собой иерусалимляне, побуждают Христа обратиться к ним с горьким упреком (который Христос «провозгласил» или, собственно, «закричал» в храме — ἔκραξεν). Мысль, содержащаяся в этом упреке, такова: «вы думаете, что точно знаете Мое происхождение, а

между тем Я вовсе не простой житель Назарета, который только сам возомнил о себе как о Мессии. Нет, Я прихожу от Бога, от Бога получил Свои полномочия. Бог есть тот, Кто послал Меня, и это Его право, право вполне законное (он *истинен*, посылая Меня). К сожалению, вы-то Бога, пославшего Меня, не знаете и, конечно, поэтому не принимаете Меня. Только Я один знаю Его, потому что Я от Него (παρ' αὐτοῦ), и Он послал Меня».

30. И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его.

Иерусалимляне оскорбились этими словами Христа и хотели схватить Его, чтобы предать в руки властей как богохульника, приписывавшего Себе происхождение от Бога. Но никто, однако, не сделал этого, так как час страданий Христовых еще не наступил.

31. Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?

32. Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его.

В противоположность иерусалимлянам, многие из толпы богомольцев, пришедших издалека, уверовали во Христа как в Мессию. Хотя в это посещение Иерусалима Христос не творил здесь чудес, но несомненно, что слухи о Его чудесах в Галилее («знамения-

ми» называет чудеса и народ, очевидно, следуя тому взгляду на чудо, какой устанавливал Христос, ср. Ин. 6:26) дошли до ушей этих богомольцев. Фарисеи же, конечно, со вниманием прислушивались к словам народа о Христе, и так как они вместе с первосвященниками входили в лице своих представителей в состав синедриона (Мф. 2:4), то они и постарались вместе с первосвященниками положить конец народному волнению, послав служителей синедриона захватить Христа.

33. Иисус же сказал им: еще не долго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня;

34. будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете придти.

В толпе окружавших Его слушателей Христос заметил и этих служителей синедриона и потому, отождествляя всех Своих слушателей с этими посланцами синедриона, Он обращается ко всей толпе с возвещением, что Он скоро уйдет к Пославшему Его, куда слушатели не могут за Ним последовать, хотя бы и захотели.

Будете искать Меня — конечно, с целью принести покаяние в своем непослушании Христу (ср. Ин. 8:28).

35. При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов?

36. Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать

Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете придти?

Слова Христа об удалении к Пославшему Его не были поняты народом, который подумал, что Христос, может быть, хочет уйти к какому-нибудь знаменитому раввину, жившему в рассеянии, т.е. за границами Палестины.

Еллинское рассеяние — это рассеянные в разных областях Греции евреи. «Там, — думает народ, — в еврейских синагогах Христос мог выступить в качестве странствующего проповедника, а потом перейти и к проповеданию Своего учения среди настоящих греков». Так впоследствии поступали апостолы (Деян. 11:19 и сл.; 13:14 и сл.). Но в словах иудеев, несомненно, заключается насмешка над Христом. «Да, — как бы говорят они, — Тебе не удалось распространить Свое учение здесь, среди настоящих израильтян, и вот Ты хочешь испытать счастье на чужой стороне, где живут иудеи, менее знакомые с истинами преданной от отцов веры и потому более податливые на всякие новшества. Что же? Невелика будет Тебе честь, если там Ты и будешь иметь некоторый успех...»

37. В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей.

38. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой.

Евангелист сообщает еще одно изречение Христа, с которым Он в

последний день праздника Кущей обратился к народу. Так как евангелист называет этот день «великим», то это, без сомнения, был седьмой день. Правда, по закону Моисея (Лев. 23:35 и сл.; Числ. 29:35; ср. Неем. 8:18) и по иудейскому обычаю времени Христа, к семи дням праздника Кущей присоединялся еще восьмой день — тоже праздничного характера, названный в законе праздничным собранием («ацерет»), но этот день не имел сходства с предыдущими днями праздника Кущей. Так, пребывание в куцах оканчивалось седьмым днем; торжественные хождения к Силоамскому источнику за водой — также. И, кроме того, в седьмой день это хождение с пением 117-го псалма (осанна!) совершалось семь раз, почему этот день позже и получил название «великой осанны». В этот день также уносились от алтаря ветви, которыми он украшался в начале праздника. Словом, седьмой день был заключительным днем праздника, днем особого праздничного оживления. Поэтому-то и Господь в этот день не ожидал, как делали другие учителя, чтобы народ сам собрался вокруг Него, в то время как Он бы сидел (проповедники у евреев обыкновенно учили сидя, ср. Мф. 23:2), а, напротив, Сам звал к Себе народ, стоя в галерее храма. Сквозь шум толпы, которая двигалась от алтаря к Силоамскому источнику, по двору храма разносится Его призыв: *кто жаждет, иди ко Мне, и пей*. Находившиеся на дворе храма богомольцы, певшие гимн пророку Исаии «почерпайте с радостью воду из ис-

точников спасения» (Ис. 12:3), должны были понять, что Христос призывает к Себе как к тому «источнику спасения», о котором предсказывает пророк. Нужно заметить, что Христос здесь говорит нечто большее, чем Он сказал некогда самарянке: там (Ин. 4:10, 14) Он изображал Себя только как раздавателя живой воды, здесь же — как эту самую живую воду. Он относит, таким образом, к Себе те слова, с которыми Псалмопевец обращался к Иегове: «у Тебя источники жизни, — во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35:10).

Кто жаждет. Это люди, сознающие недостаточность своих собственных сил для получения спасения (ср. Мф. 5:6). Они найдут полное удовлетворение своим запросам, уверовав во Христа, подобно тому как некогда евреи находили во время странствования в аравийской пустыне для себя воду в чудесной скале. Здесь Христос, таким образом, является как осуществление той идеи, какая была заключена в этом ветхозаветном прообразе: Он — истинная скала, источающая из себя чудесную воду, действительно удовлетворяющую жажду человечества.

Другое обетование: *кто верует в Меня...* имеет самостоятельное значение: оно — новое и по содержанию, и по форме. Касается оно не удовлетворения собственных потребностей того, кто с верою приходит ко Христу, а тех результатов, которых достигнет уверовавший во Христа человек по отношению к окружающей его среде. И образ здесь другой, чем в 37-м стихе.

Там о Духе Божиим говорится как о воде из источника, утоляющей жажду человека, а здесь Дух Святой сравнивается с каналами и ручьями, которые в безводное время орошают то или другое поле или целую страну, охраняя растительность от гибели. Это сравнение ставит верующего во Христа на один уровень с Христом как источником воды живой. Но все-таки не сам человек, не сердце или уста его, а его чрево (ή κοιλία) названо источником местом, откуда устремятся струи живой воды по засохшей земле. Это выражение — чрево — по отношению к человеку означает тело человека, главным образом, со стороны его назначения как органа питания и размножения (Втор. 28:4, 11 согласно переводу Семидесяти; Суд. 16:17; Иов. 1:21; ср. Лк. 1:15; Ин. 3:4). Следовательно, не в будущей, а в этой земной жизни верующие во Христа сделаются для многих других людей источником освящающим и оживляющим. Таковыми явились, например, апостолы, напоившие водами своих учений всю вселенную, «всея вселенные питатели», как поет о них Православная Церковь (стихира на день апостолов Петра и Павла).

Как сказано в Писании. В Священном Писании такого изречения не имеется, но есть нечто напоминающее его. Именно в книге Исаии говорится: *и будет Господь вождем твоим всегда, и во время засухи будет насыщать душу твою и утучнять кости твои, и ты будешь как напоенный водою сад, и как источник, которого во-*

ды никогда не иссякают (Ис. 58:11; ср. Зах. 14:8). То, что пророки говорили о значении израильского народа, которое он, сам будучи просвещен Богом, будет иметь для языческих народов, теперь Господь прилагает к верующим в Него. Конечно, это должно было исполниться на верующих тогда, когда на них сойдет Дух Святой, посланный в мир по заслугам Христа (Ин. 16:13–14).

39. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен.

Так как читатели 4-го Евангелия мало были знакомы с обычаями праздника Кушцей и с их таинственным наименованием, а равно и с обетованиями Христа о ниспослании Святого Духа, которые находятся только у Иоанна, то евангелист считает теперь нужным заметить, что в этом случае Христос говорил о Святом Духе, Которого должны были получить верующие во Христа и Которого до прославления Христа на верующих не было.

Не было... Духа Святаго. Согласно с древними кодексами читается это место в славянском переводе: *не убо бе Дух Святый*, т.е. не был еще Дух Святый. Это, конечно, не показывает, что Святой Дух не существовал тогда. Нет, Он существовал всегда и сам евангелист говорит, что Дух Святой был в пророках (Ин. 3:34), в Иисусе (Ин. 6:63), в благочестивых людях (Ин. 4:23) и во всем творении (Ин. 6:63).

Здесь же имеется в виду действие Святого Духа в Церкви, среди верующих во Христа. Такой Дух называется поэтому Духом воскресшего и прославленного Христа (Ин. 20:22; 15:26; 16:7). Это действительно был новый в отношении к форме проявления Дух, о Котором предвозвещали пророки (Иез. 11:19; 18:31; 36:26), хотя по существу, всегда был, во все времена, один и тот же Дух Божий.

40. Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк.

41. Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет?

42. Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?

43. Итак произошла о Нем распря в народе.

44. Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук.

Различно действовали слова Христа на собравшихся около Него слушателей. Одни признавали Его пророком, хотя едва ли соединяли с этим словом определенное представление (ср. Ин. 6:14). Другие же называли Его Мессией. Но были и противники такого мнения — это те, которые думали, что Христос происходит не из рода Давидова и не из Вифлеема, города Давидова. Некоторые же сочли Христа обманщиком, вредным для израильского общества, и пытались, хотя

и неудачно, задержать Его и выдать начальству.

45. Итак служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его?

46. Служители отвечали: никогда человек не говорил так, как Этот Человек.

47. Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились?

48. Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев?

49. Но этот народ невежда в законе, проклят он.

Не могли задержать Христа и посланные от синедриона служители. Возвратившись в синедрион, они заявили, что речи Христа оказывают необоримое влияние на слушателей и что они сами подчинились этому влиянию. Фарисеи, присутствовавшие в синедрионе, раздражаются этим заявлением и указывают служителям на то, что никто из начальства не признал Христа. Только простая необразованная чернь идет за Христом.

Проклят он. В этом отзыве о простом народе сказалось все высокомерие гордых своими познаниями в законе фарисеев, все их презрение к людям иного образования и мировоззрения.

50. Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им:

51. судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?

52. На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк.

53. И разошлись все по домам.

Среди всеобщего возбуждения в синаедрионе раздается только спокойное слово Никодима (ср. Ин. 3:1), который по обязанности своей, как член синаедриона, также присутствовал при допросе служителей. Он со своей стороны также указывает на закон, который должны были знать и члены синаедриона, но о котором они теперь забыли. «Закон, — говорит Никодим, — требует, чтобы приговор о ком-либо постановлялся только после того, как подсудимый будет выслушан лично и в то же время о нем будут собраны сведения» (ср. Исх. 23:1; Втор. 1:16). Раздраженные этим неожиданным протестом фарисеи выражают подозрение в том, не происходит ли и сам Никодим из Галилеи, ведь он так стоит за галилейского учителя! Пусть он припомнит, что из Галилеи не было пророка (точнее, «не восстает пророк»; по более достоверному тексту здесь читается глагол ἐγείρεται).

Что сказал на это Никодим указал ли он на Иону пророка, происходившего из города колена Завулонова (4 Цар. 14:25; ср. Иона 1:1), и на то, что происхождение многих пророков неизвестно, и какой был вообще исход всего рассуждения — евангелист не сообщает. Вероятно, никакого постановления о взятии Христа под стражу сделано не было, Христос и после того выступал в храме как учитель (Ин. 8:20).

Разошлись все. Как видно из Ин. 8:1, евангелист говорит здесь о слушателях Христа, а не о членах синаедриона.

ГЛАВА 8

1–11. Жена-грешница, прощенная Христом. — 12–59. Речь Господа о Себе как об истинном Мессии и обличение неверия иудеев.

Повествование о прощении жены-грешницы многими из новейших издателей Евангелия Иоанна (Ляхман, Тишendorf и др.) и толкователями признается вставкой в Евангелие, сделанной в позднейшее время. В обоснование такого утверждения указывают, во-первых, на то, что этого рассказа нет во многих древних рукописях Евангелия. Во-вторых, находят невозможным, чтобы этот рассказ каким-нибудь способом мог быть опущен, если он действительно когда-либо имелся в Евангелии Иоанна. В-третьих, говорят, что сам стиль этого рассказа не соответствует стилю всего Евангелия.

По поводу такого утверждения нужно сказать следующее. Действительно, древние толкователи Евангелия Иоанна не имели в бывших у них под руками кодексах этого рассказа (например, Ориген, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит). На востоке в сирийском переводе Евангелия этот рассказ появляется только в VI веке. Точно так же в VI веке этот рассказ появляется и в греческих кодексах Евангелия, а толкования на него начинаются только с VII века (у блж. Феофилакта). Но зато

на западе блаженный Иероним еще в начале V века писал, что этот рассказ находится во многих кодексах, как латинских, так и греческих («Против Пелагия», II, 17). Блаженный Августин также защищает его подлинность, объясняя при этом опущение его во многих кодексах тем, что маловерующие из страха пред злоупотреблениями, к которым мог повести этот рассказ их жен, исключили его из принадлежавших им рукописей Нового Завета («Против прелюбодеев», II, 7). Кроме того, упоминание об этом рассказе встречается в Апостольских постановлениях, письменном памятнике III века («Апостольские постановления», II, 24, 4). По содержанию же этот рассказ был известен еще Папию, епископу Иерапольскому, ученику Иоанна Богослова (*Евсевий*. Церк. ист., III, 39, 16). Таким образом, и принятый у нас текст имеет за собой известные основания. Прочие же выставляемые критиками новозаветного текста основания весьма субъективны. То, что кажется этим критикам не соответствующим стилю Иоаннова Евангелия, на самом деле не представляет какого-либо резкого разногласия с этим стилем, и есть немало солидных ученых, которые признают этот рассказ подлинно принадлежащим Иоанну Богослову (Бегель, Шольц, Клее, Штир, Эббарт и др.).

1. Иисус же пошел на гору Елеонскую.

2. А утром опять пришел в храм, и весь народ шел к Нему. Он сел и учил их.

После того как народ разошелся по домам (Ин. 7:53), Христос удалился, по Своему обычаю (ср. Лк. 21:37), на гору Елеонскую в дом кого-либо из Своих друзей, чтобы там переночевать (ср. Мф. 21:1). Утром же на другой день Он снова явился в храм и, сидя, учил там народ.

3. Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодейнии, и, поставив ее посреди,

4. сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодейнии;

5. а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?

Приведшие ко Христу жену-грешницу вовсе не хотели, чтобы Он постановил о ее поступке какой-нибудь приговор. Иначе они должны были бы привести вместе с нею и мужчину, который согрешил с этой женщиной, так как закон требовал казни не только прелюбодейки, но и прелюбодея (Лев. 20:10). Хотя в законе не сказано, что за прелюбодейние, т.е. за грех с замужнею или замужней нужно побивать камнями, как здесь утверждают иудеи, тем не менее такая казнь, начавшаяся у иудеев в былые времена, была вполне согласна с духом Моисеева закона, по которому даже девицу, согрешившую и потом вышедшую замуж не за того, с кем она совершила грех, нужно было казнить именно через побивание камнями.

6. Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к

обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания.

7. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень.

8. И опять, наклонившись низко, писал на земле.

Зачем же враги Христа привели к Нему преступную женщину? Зная Его как друга мытарей и грешников, они рассчитывали и здесь на Его милосердие к преступнице закона, чтобы найти новый повод к обвинению Его в нарушении закона. Но Христос прямо не сказал ничего ни за, ни против закона. Не отвечая Своим врагам, Он хотел дать им понять, что ответить на их вопрос значило бы вмешаться в дела гражданского судопроизводства, а это не входило в Его задачу как Учителя народа.

Что писал Иисус на земле об этом рассуждать излишне за отсутствием какой-либо фактической опоры для таких рассуждений.

Кто из вас без греха? (ὁναὶ ἄρτητος), т.е. не чувствует за собою грехов вообще. Христос смотрит на приведших женщину не как на судей, официально разбиравших ее проступок. От официальных судей, конечно, не требуется, чтобы они сами были совершенно чисты от грехов, что на самом деле и невозможно. Нет, приведшие женщину добровольно взяли на себя роль обвинителей, это противоречило заповеди Христа, согласно которой люди

сами не должны осуждать ближних своих (Мф. 7:1). Словами же: «*первый брось на нее камень*» (это требовалось от свидетеля преступления, см. Втор. 17:7), Господь признает, однако, силу за вышеуказанным предписанием закона Моисеева.

9. Они же, услышав то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди.

10. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя?

11. Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши.

Совесть стала обличать приведших женщину в несправедливости их отношения к ней, этой преступнице, и они разошлись — старшие, как более сообразительные, раньше, а младшие — позже. Они поняли, что их попытка поставить Христа в затруднительное положение окончилась неудачей, и им стало стыдно перед народом. Господь же отпустил грешницу, но не простил ее, не объявил, что она не виновата, но сделал ей предостережение, чтобы впредь она не согрешала. Бенгель замечает: «не сказал: «*иди с миром*», или: «*прощаются тебе грехи твои*», но сказал: «*не греши*».

И Я не осуждаю. Здесь Христос обнаруживает Свое милосердие как пришедший не судить, а спасать (Ин. 3:17).

12. Опять говорил Иисус к народу и сказал им: Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни.

С 12-го до 59-го стиха излагается беседа Господа с иудеями, в которой Он раскрывал значение Своей деятельности. Беседа эта разделяется на три части.

В первой части Господь возвещает, что Он есть свет миру, и когда фарисеи начинают оспаривать Его свидетельство о Себе, Христос доказывает истинность Своего свидетельства тем, что Он знает, откуда пришел и куда идет и что Он судит не по плоти. Затем Христос ссылается на свидетельство Отца, так что получается вполне достаточное с точки зрения закона число свидетелей, двое — Он Сам и Отец (стихи 12–20).

Во второй части Христос объявляет о Своем удалении от иудеев, причем указывает на неспособность иудеев понять Его учение (стихи 21–29).

Наконец, в третьей части Он обращается к верующим в Него с увещанием пребывать в истине, которая сделает их свободными. Неверующим же иудеям Христос показывает, что они не Авраамовы и тем более не Божии дети, но чада диавола. Тут же Христос возвещает, что соблюдающий слово Его не увидит смерти вовек и что Он был прежде Авраама, каковое заявление возбудило против Него взрыв ярости со стороны иудеев, после чего Господь ушел из храма (стихи 30–59).

Продолжая оставаться в храме, Христос снова стал говорить им, т.е. Своим слушателям, между которыми были и приверженцы, и враги Христа (прибавление русского перевода «к народу» — лишнее).

Я свет миру. Слово «свет» как термин, обозначающий духовное просвещение, часто употребляется у пророков (Ис. 9:2; 49:6). Но Христос, называя Себя светом, хочет сказать этим не только то, что Он есть носитель божественной спасительной истины, но и то, что Он в силу Своего теснейшего единения с Отцом есть первоисточник всякого света в мире, что от Него идет не только истинное Боговедение, но и зависит вся духовная жизнь человека, который иначе, без Христа, ходил бы в темноте (ср. Ин. 1:5). Чтобы выйти из этой темноты, нужно веровать во Христа, идти за Ним.

Нет ничего невероятного и в том предположении, что повод к наименованию Себя светом мира подал Христу один обряд праздника Кушцей. Именно в ночь с первого на второй день этого праздника в храме во внутреннем переднем дворе зажигались два больших канделябра, имевшие четыре золотых чашки с маслом, которые постоянно пополнялись. Свет этих канделябров разливался ночью по всему Иерусалиму. Господь и мог, применяя Свою речь к этому обычаю, сказать о Себе как о свете, который светит не одному Иерусалиму, а целому миру.

13. Тогда фарисеи сказали Ему: Ты Сам о Себе свидетельству-

ешь, свидетельство Твое не истинно.

Фарисеи понимают значение слов Христа и ставят Ему возражение, но возражение чисто формального характера. В Своем собственном деле, говорят они, вспоминая слова, прежде сказанные Христом (Ин. 5:31), Ты не можешь выступить свидетелем, и потому то, что Ты говоришь, не может быть для нас обязательной истиной.

14. Иисус сказал им в ответ: если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду.

На возражение фарисеев Христос отвечает, во-первых, что Он может свидетельствовать о Самом Себе, как свидетель вполне достоверный: Он хорошо знает, *откуда Он пришел*, т.е. о том, что Его происхождение Божественное, и *куда идет*, т.е. что Ему предстоит возвратиться к Отцу на небо. Отсюда же с необходимостью следует, что Ему хорошо известно и Его назначение, о котором Он в настоящий раз и свидетельствует. Он говорит не как простой смертный, которому неясно его будущее, а как Сын Божий, Которому известно все.

15. Вы судите по плоти; Я не сужу никого.

Если фарисеи не в состоянии признать во Христе Сына Божия, то исключительно потому, что «судят по плоти», т.е. по внешнему виду Хрис-

та (ср. Ин. 7:24). С внешней же стороны Христос простой равви.

Я не сужу никого. Господь как бы говорит: «Вы беретесь судить Меня, но делаете это очень неудачно. Со Своей стороны и Я мог бы выступить вашим судьей, и судьей вполне правильно ведущим свое дело, так как Бог поставил Меня Судией всех людей (Ин. 5:22, 27, 30). Но Я не хочу сейчас применять эту власть Судии».

16. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня.

Если же Христос со временем и будет судить, то Его суд будет вполне правильным и истинным судом, так как это не будет суд по плоти. Суд фарисеев не заслуживает и названия «суда», Христов же суд вполне истинен, потому что Христос постоянно пребывает в тесном общении с Отцом.

17. А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно.

Мысль об общении с Отцом подает Христу повод представить Отца вторым свидетелем за Себя, чем может быть вполне удовлетворено и требование закона, по которому в каждом важном деле должны выступить два свидетеля (Втор. 19:15). Если же у Христа два свидетеля, Отец и Он Сам, то Его показание должно быть признано правильным.

В законе вашем. Этим прибавлением «в вашем» Христос не показывает какого-либо пренебрежения к закону,

а только говорит, что фарисеи взяли закон в свои руки как оружие против Христа.

18. Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня.

Свидетельствует Отец... см. комментарии к Ин. 5:32–47.

19. Тогда сказали Ему: где Твой Отец? Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего.

Вопрос фарисеев «где Твой Отец?» показывает, что они вспомнили, Кого Христос еще раньше называл Отцом Своим (ср. Ин. 5:17 и сл.). Они теперь требуют только, чтобы Христос доказал им, что Бог, Которого Христос именует Своим Отцом, действительно стоит на Его стороне. Пусть Христос чем-либо докажет, что Бога действительно можно считать свидетелем о Нем. На это Христос говорит, что увидеть или узнать Отца они могут только через Него, Отец открывается в Сыне (Ин. 1:18; ср. Мф. 11:27), другого пути к познанию истинного Бога не существует (Ин. 5:37 и сл.; 6:46).

20. Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его.

Евангелист обращает внимание своих читателей на место, где так ясно Христос засвидетельствовал о Своем Мессианском достоинстве. Это было

около храмовой сокровищницы, недалеко от места собраний синедриона, во дворе женщин (Мф. 21:12). Здесь врагам Христа легко можно было бы захватить Его, но Его час еще не пришел, и потому никто не возложил на Него руки.

21. Опять сказал им Иисус: Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. Куда Я иду, туда вы не можете придти.

В следующий раз Христос обратился к тем же самым слушателям, в большинстве враждебно к Нему настроенным, с заявлением, что Он скоро, как бы исполняя их заветное желание, удалится от них, но потом они сами пожалеют об Его уходе, будут даже искать Его, но не найдут и умрут в грехе своем. Эти слова напоминают собой грозное пророчество, какое некогда изрек своим соплеменникам пророк Захария (Зах. 12:10).

22. Тут Иудеи говорили: неужели Он убьет Сам Себя, что говорит: «куда Я иду, вы не можете придти»?

Угроза Христа, однако, не произвела никакого впечатления на Его слушателей. Только последнее Его слово, что они не могут за Ним последовать туда, куда идет Он, занимает на минуту их внимание, и они со злобной насмешкой говорят: «Уж не хочет ли Христос покончить с Собою самоубийством?» Самоубийство у иудеев считалось страшным грехом, и с самоубийцей слушатели Христа не желают подвергнуться одной участи.

23. Он сказал им: вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира.

Христос не отвечает Своим врагам прямо на их насмешку, но указывает на резкую противоположность между Собой и ими: Он *от вышних*, а они *от нижних*. Этим Христос выясняет глубочайшую основу их насмешливого отношения к Нему: «нижнее» — это земля, земной мир, как видно из параллельного выражения «от сего мира» (ср. Деян. 2:19), «вышнее» — небо. Частица «от» (ἐκ) означает происхождение, а происхождению соответствует и настроенность, и деятельность того или другого лица.

«Сей мир», т.е. мир, который *лежит во зле* (1 Ин. 5:19), или грешное человечество.

24. Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших.

Христос объясняет и то, почему Он угрожал Своим врагам тем, что они умрут во грехах, и вечной погибелью: это потому, что только вера в Иисуса может спасти человека.

Что это Я — выражение это соответствует еврейскому выражению *אני הוּא* во Второзаконии (Втор. 32:39) и в книге пророка Исаии (Ис. 43:10), которым Иегова обозначает Себя, как Того, при Котором не может быть допущаемо существование какого-либо другого Бога. Христос, повторяя о Себе это выражение, хочет сказать, что Он один есть жизнь, свет, путь, истина и т.д.

В Нем вся сущность новозаветной веры (Мейер).

25. Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам.

Фарисеи уже несколько раз слышали заявление Христа о Своем достоинстве и, показывая, что все это им прискучило, с пренебрежением спрашивают: *кто же Ты?* (ὅτι τίς εἶ); Они как бы хотят побудить Христа высказаться яснее. Но Христос не отвечает им на вопрос, а с гневом бросает им слова: «Прежде всего, что Мне и говорить с вами!» (τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν). Христос говорит иудеям, что они недостойны и слушать Его слова, до того они упорны (толкование свт. Иоанна Златоуста, Евфимия Зигавина и др. отцов)²⁷.

²⁷ Согласно нашему русскому переводу «от начала Сущий, как и говорю вам», Христос говорит здесь о Своем вечном существовании. Но этот перевод не может быть признан правильным, во-первых, потому, что слову «Сущий» здесь нет соответственного причастия ὁ ὢν, а во-вторых, где же ранее (потому что при переводе «как говорю вам» не получает достаточно определенного смысла, и это выражение следует уже и при русском переводе всего места заменить выражением «как и говорил вам»), где ранее Христос объявлял Своим врагам о Своем бытии от начала мира? В-третьих, русский перевод, очевидно, частицу ὅτι понимает как прямое τί в смысле относительного местоимения «что» или «как». Но тогда стояло бы ὅ, τί, и притом частица ὅτι в Новом Завете чаще всего употребляется в значении вопросительного местоимения (ср. Мк. 2:16; 9:11, 28). Знаменский полагает (с. 216), что мысль о предвечном бытии Спасителя прикровенно высказана уже в предыдущей ►

26. Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру.

Христос только что указал на тщетность Своих обращений к иудеям: что бы Он ни говорил им они оставались невосприимчивыми. Поэтому Он должен бы не отвечать на их запросы, а судить их за упрямство они сами вызывают Его на это. Но Он не хочет судить, Его назначение совершенно иное (Ин. 3:17; 8:15) — Он пришел спасать мир, следовательно, и врагов Своих (Ин. 5:34, 40). А это Он делает через возвешение воли Божией о спасении людей, чем Он и занят был во все те дни (Ин. 7:14, 33 и сл.; 8:12, 31). Да, Он мог судить фарисеев, но Пославший Его истинен, верен Своим обещаниям, исполняет их. Посему и посланный Им Христос не дает Себя увлечь в суетные пререкания с фарисеями, так как это отвлекло бы Его от Его великой задачи. Он будет возвешать миру только то, что слышал и продолжает слышать от Пославшего. А слышит Он о том, что Бог хочет спасти людей.

речи Спасителя, именно в 23-м стихе. Поэтому, по его мнению, понимание выражения τὴν ἀρχὴν в смысле указания на предвечное бытие Спасителя оправдывается и контекстом речи. Но мы полагаем, что в догматическом споре, какой вел с иудеями Христос, Он не мог что-либо основывать на «прикровенных» указаниях... Заметим еще, что выражение τὴν ἀρχὴν можно понимать и в значении ὅλος — вообще (блж. Феодорит).

27. Не поняли, что Он говорил им об Отце.

Так как Христос в этот раз называл Бога только «Пославшим Его», а не прямо «Отцом», то не удивительно, что фарисеи не хотели понять, что Христос говорил им о Своем Отце — Боге.

28. Итак Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю.

Христос не обращает внимания на такое непонимание. Он снова начинает говорить (ср. стих 21) о Своем удалении от народа, но на этот раз изображает Свое удаление не как добровольное, а как дело насилия со стороны иудеев, к представителям которых Он сейчас обращается.

Когда вознесете Сына Человеческого. Связь мыслей заставляет видеть здесь указание на восшествие Христа из земного мира в горний, как и в 14-м стихе 3-й главы. Господь хочет сказать, что враги, добивающиеся Его казни, только «вознесут» Его этой казнью к Отцу. Он не останется во гробе или не пойдет в ад, как самоубийцы, а уйдет на небо, откуда и пришел.

Тогда узнаете... Время этого признания иудеями Господа нельзя в точности определить. Точно также трудно сказать, к чему поведет иудеев это признание, к раскаянию и вере или же к отчаянию.

29. *Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно.*

Несмотря на то, что врагам удастся умертвить Христа, Он выражает Свою твердую уверенность в том, что Отец постоянно пребывает с Ним как могущественный защитник.

Отец не оставил Меня. Спаситель здесь говорит, что до сих пор враги Христа, несмотря на все свои старания, не смогли причинить существенного вреда Христу. Отсюда естественно сделать вывод о том, что в будущем, когда враги Христа умертвят Его, Бог все-таки не оставит Его.

Ибо Я всегда делаю. Здесь указывается нравственное основание единения Христа с Богом, а не метафизическое (происхождение Логоса от Бога). Но и последнее здесь не исключается.

30. *Когда Он говорил это, многие уверовали в Него.*

31. *Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики,*

32. *и познаете истину, и истина сделает вас свободными.*

Христос говорил с особой силой убеждения, и Его слова были так действительны, что многие из Его слушателей-иудеев уверовали в Него и, конечно, чем-нибудь заявили о происшедшей в их сердцах перемене. Но к этой группе иудеев Господь обращается с увещанием стать на самом деле Его учениками. Недостаточно, если они будут

выражать только согласие с Его учением, нужно всю свою жизнь и мышление направить по указанному Христом пути. Нужно, чтобы они познали истину, возвещаемую Христом, во всем ее объеме, тогда они действительно будут свободны.

Истина сделает вас свободными. Христос говорит здесь о свободе от гибельного влияния, которое оказывали на иудеев раввины-фарисеи. Такая свобода могла быть приобретена только через твердое и самостоятельное усвоение и через опытное исследование возвещенной Христом истины (ср. Ин. 6:68 и сл.; 3:33; 7:17).

33. *Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: делаетсяе свободными?*

Услышав, что Христос обещает даровать им какую-то свободу, уверовавшие во Христа иудеи обижаются на Его слова. «Значит, — говорят они, — Христос считает нас еще не свободными. А ведь они никогда не были ничьими рабами!» Какую «свободу» они имели в виду, говоря это? Конечно, не политическую. Они не могли не знать, что такой свободы у них давно уже не было, что действительным владыкой иудеев был представитель римского императора, прокуратор. Свобода, которую они думают иметь, это свобода духовная, свобода от чуждого языческого влияния: язычники могли поработить их, но духа их они пленить не могли...

34. Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха.

35. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно.

36. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете.

Христос отвечает им, что у них нет и духа свободы: они — рабы греха. *Всякий делающий грех*, т.е. совершающий грех как задачу своей жизни, как будто назначенное ему дело, конечно, вполне правильно может быть назван рабом греха. С этим едва ли кто мог спорить, потому что об этом свидетельствовало и слово Божие, и учение раввинов, жертвоприношения за грехи и собственный опыт каждого. Таким образом, все нуждались в свободе, исключая Самого Освободителя, Который теперь явился пред иудеями. К последней мысли Христос переходит, разъясняя различие положения в доме между сыном домохозяина и рабом.

Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно... Далее следовало бы ожидать приложения этого правила ко Христу и Его слушателям, но такого приложения Христос не делает ввиду ясности того вывода, какой нужно сделать из сказанного выше. Слушатели Христа, конечно, поняли, что сын — Христос, рабы — они, а дом отца — Царство Божие. Поэтому Господь далее говорит уже прямо о том, как раб может изменить свое положение в доме господина. Для этого он должен обратиться к защите сына

(образ рабского подчинения греху здесь отступает на задний план, так как в доме Божиим или Царстве Божиим грех не может быть господином, а люди — его рабами).

Сын, т.е. Христос, с полной преданностью и любовью исполняет волю Отца Своего (Ин. 5:20, 30; 8:29), и Он в силах спасти, направить на истинный путь тех обитателей дома, которые еще служат Богу совершенно рабски, из страха наказания и часто лицемерно. Он может дать им силу также преданно и свободно исполнять волю Божию. «Итак, — вот следствие, какое выводит Господь из сказанного, — если Сын освободит вас, то истинно свободны будете». Об исполнении этого обещания упоминает апостол Павел (Гал. 5:1).

37. Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас.

38. Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего.

Теперь Господь обличает национальную гордость, которая мешала им познать истину и достигнуть истинной свободы. Так как Его слушатели стали на точку зрения, общую всему иудейству, гордившемуся своим происхождением от Авраама, которое будто бы одно само по себе давало им право занять место в Царстве Божиим, то Господь здесь не делает различия между Своими слушателями, уверовавшими в Него, и иудеями, Ему враждебными.

Пусть они и дети Авраама, но они в то же время иудеи, а иудеи стремятся умертвить Его, так как *слово* Его или Его учение вообще не вмещается в них или, точнее, не встречается в их душе условий для своего утверждения (глагол *χωρεῖν* значит «вмещаться», а также «двигаться вперед», «проникать внутрь» — Прем. 7:23, 25). Оно вошло в их душу, но не захватило всего их внутреннего существа, потому что там сильно влияние других внушений — внушений, идущих «от отца их». Но кого Он разумеет под «их отцом», Христос пока не говорит.

39. Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы.

40. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал.

Слушатели недоумевают, кого имел в виду Христос, говоря, что у них какой-то особый «отец», не такой, какой у Него, Они — от Авраама, как и Иисус. Господь же говорит им, что если они по плоти и дети Авраама, то по духу не таковы. Они не унаследовали его добрых чувств, они стараются умертвить Его, Человека, Который хочет принести им пользу, возвещая истину Божию. Ясно, что они находятся под духовным влиянием другого отца.

Бейшлаг обращает здесь внимание на то, что Христос называет Себя

«человеком». Значит, заключает ученый, Христос и Сам не верил в Свое Божеское достоинство. Но Христос, очевидно, это слово «Человек» употребляет ввиду того, что иудеи действительно считали Его простым человеком. Притом в арамейском языке слово «человек» часто употребляется вместо личного местоимения. Наконец, если бы Христос здесь хотел сказать, что Он не более, как простой человек, то Он впал бы в противоречие с тем, что говорит далее о Своем существовании до Авраама.

41. Вы делаете дела отца вашего. На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога.

42. Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня.

43. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего.

Слушатели понимают, что Христос говорит об их духовном отце. Таким отцом мог быть назван какой-нибудь языческий бог, которого они могли иногда послушаться. Но современные Христу иудеи, по их собственному заявлению, не походят на своих предков, которые изменяли Богу истинному. Их отцы, т.е. ближайшие предки, начиная со времени восстановления иудейского государства после Вавилонского плена, в идолопоклонство не впадали уже ни разу. У них один Бог,

общий Отец народа. Они свято чтят Его закон и далеки от всяких попользований уклониться к политеизму (ср. Мал. 2:10: *не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?*). Христос, однако, не признает соответствующим истине и такое их заявление. Божии дети любили бы Его, потому что Он исшел от Бога и пришел сюда, на землю, по Его воле. Они любили бы Его как своего брата. Теперь же они смотрят на Него как на иноплеменника, они не понимают «речи Его» (λαλία), т.е. Его разговора, языка. Почему это? Потому, конечно — можно бы добавить здесь — что они на самом деле чужды Богу и Христу, Им посланному: Христос и они говорят как будто на разных языках.

Потому что не можете слышать слова Моего. Эти слова — не ответ на вопрос, заключающийся в первой половине 43-го стиха. В самом деле, нежелание слушать, о котором здесь говорится, не является достаточной причиной, которая могла бы объяснить, почему мы не понимаем чужой речи. Можно и не желать слушать кого-нибудь и все-таки понимать, что этот человек говорит. Так и здесь непонимание речи Христа иудеями не зависело прямо от того, что они не в состоянии были понимать ее. Для этого могли быть и другие причины. Поэтому во второй половине 43-го стиха лучше видеть усиление мысли, высказанной в первой половине стиха, и весь стих можно передать в таком виде: «Почему вы не понимаете (т.е. не хотите понять) речи Моей (λαλῶν μου)? Так

Я спрашиваю вас потому, что (как видно) вы даже не можете понять слова Моего (λόγον μου, т.е. учения Моего)».

44. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи.

После всего сказанного, когда стало ясно, что иудеи не дети Божии по духу, возникал вопрос: чьи же они дети? И Христос прямо и решительно заявляет, что их духовным отцом является диавол.

Человекоубийца от начала, т.е. с тех пор, как существуют люди. Христос, конечно, имеет здесь в виду сказание книги Бытия о грехопадении прародителей (Быт. 3:1–19), но, кроме того, диавол и впоследствии являлся убийцей людей, действуя на них через силы природы (Лк. 10:19) и через злых людей (1 Ин. 3:10, 12). И это также Христос мог иметь здесь в виду.

Лжец и отец лжи. С самого начала обольстив людей обещанием, что они станут богами, диавол и потом непрестанно действует в том же направлении; он умножает везде ложь, стараясь, чтобы люди не знали Бога и не исполняли Его воли (Откр. 12:9; 20:3, 10).

Не устоял в истине — правильнее «не стоял в истине»²⁸, конечно, в

²⁸ Цан полагает, что здесь лучше читать не ἔστηκεν — прошедшее совершенное от ἵστημι, а ἔσθηκεν — прошедшее несовершенное от στήκω — «стою твердо». В таком случае глагол ▶

то время, когда люди еще стояли в истине, т.е. знали истинного Бога и держались того, что открывал им Бог. Христос хочет сказать здесь, что состояние вне истины для диавола есть нечто привычное, непрерывно продолжающееся с тех самых пор, как его узнали люди.

Говорит свое, т.е. ложь стала как бы его второй натурой²⁹.

45. А как Я истину говорю, то не верите Мне.

Иудеи показывают, что они дети диавола, тем самым, что не верят прямой истине, возведенной Христом. Они любят ложь, как и их отец-диавол.

46. Кто из вас обличит Меня в неправде? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне?

στίκω употребляется у Иоанна и в Откр. 12:4 и в Ин. 1:26. Прейшен (Handwörterbuch, 1910) не согласен с Цаном и читает здесь οὐκ ἔστικεν от ἔστικι в значении «не тверд в истине» (с. 537).

²⁹ Этот стих новейшие толкователи поясняют различно. Так, Велльгаузен в своей брошюре «Расширения и изменения в 4-м Евангелии» (1907, на нем. яз., 23) ставит на месте выражения «ваш отец диавол» слова «ваш отец Каин». Такое объяснение не заключает в себе несогласия с контекстом речи: действительно, иудеи, стремившиеся убить Христа, походили на Каина, убившего Авеля. Но, во-первых, в основание своего чтения Велльгаузен может сослаться только на два древних свидетельства — Афраата и бесед Климента, тогда как вся остальная древность говорит против него, а затем, во-вторых, Велльгаузену по необходимости приходится сократить 44-й стих, потому что слова «Нет в нем истины. Когда говорит ложь, говорит свое» уже

47. Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога.

Свое строгое суждение об иудеях Христос подтверждает ссылкой на то, что никто из них не мог уличить Его в неправде или грехе. Они пытались обвинять Христа (Ин. 5:16, 18; 7:12; 8:13), но доказать своих обвинений не могли ни прежде, ни после. Почему они не верят Христу? Ясно, что причина тут в них, а не в Нем, и причина тут в том именно, что они не чада Божии, хотя и в Израиле есть все-таки люди, о которых можно сказать, что они от Бога (Ин. 1:47; 3:21) и потому слушают Христа, посланника Божия.

48. На это Иудеи отвечали и сказали Ему: не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?

ни в каком случае не могут быть отнесены к Каину. Наконец, вместо последних слов «ибо он лжец и отец лжи» Велльгаузен ставит такое чтение: «ибо лжец есть также и отец его (Каина), т.е. диавол». Таким образом, получается полная, совершенно свободная переделка текста, которую, однако, Велльгаузен смело называет восстановлением первоначальной редакции. Другие толкователи (например, Креднер, Фолькмар, Тома, О. Гольцман) видят в последних словах стиха «ибо он лжец...» неправильный перевод и предлагают такое чтение: «ибо лжец и отец его (в греческом тексте οὐτοῦ — и средний, и мужской род), т.е. диавола». Согласно этому толкованию, под отцом диавола Христос подразумевал Демиурга, о существовании которого учили гностики и который признавался в гностицизме творцом всего зла в мире. Но с таким толкованием невозможно согласиться потому, что в Евангелии нигде нет речи о творце мира, который отличен от Бога.

Слова Христа, что Его настоящие, предстоящие перед Ним теперь слушатели — *не от Бога*, производят в них взрыв негодования против Христа. Они называют Его самарянином, так как самаряне известны были своей ненавистью к иудеям (ср. Мф. 10:5). У Христа, хотят сказать иудеи, чисто самарянская злоба к нам, Его соплеменникам! Чтобы еще больше уязвить Христа, они называют Его бесоодержимым, потому что-де только под влиянием беса можно говорить такие оскорбления против богоизбранного иудейского народа. При этом они выдают, что и прежде уже рассуждали о Христе в таком именно тоне (*не правду ли мы говорим?*).

49. Иисус отвечал: во Мне беса нет; но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня.

50. Впрочем Я не ищущу Моей славы: есть Ищущий и Судящий.

Не обращая внимания на то, что иудеи называли Его самарянином, Христос возражает только против второго заявления, которое имело целью окончательно подорвать доверие ко Христу, даже отпугнуть от Него народ. «Нет, — говорит Христос, — Я нахожусь в здравом уме и уверен в том, что Своим образом действий Я воздаю почет Отцу Моему. Вы несправедливо бесчестите Меня подобными заявлениями». Но пусть иудеи не думают, что Христос особенно нуждается в восстановлении Своей чести. Он хорошо знает, что об этом заботится Его Отец, Который и будет Судьею в

распре, возникшей между Христом и иудеями (ср. 1 Пет. 2:23).

51. Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек.

Христос не хочет Сам судить иудеев, но Он не может не свидетельствовать о Себе, к этому Он побуждается самими иудеями, которые начали против Него упорную борьбу. К уверовавшим же в Него Он обращается с обещанием вечной жизни, если они соблюдут Его слово (ср. стих 31). Они не умрут никогда (ср. Лк. 2:26; Евр. 11:5; Ин. 3:3).

52. Иудеи сказали Ему: теперь узнали мы, что бес в Тебе. Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: кто соблюдет слово Мое, тот не вкусит смерти вовек.

53. Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер? и пророки умерли: чем Ты Себя делаешь?

Христос только что обещал верующим в Него не только свободу, но и бессмертие. Для слушателей Христа такое обещание еще более подкрепляет ту уверенность в ненормальном состоянии Христа, какую они уже высказали. В самом деле, если уже Авраам умер, то как могут не умереть простые люди, хотя и соблюдающие слово Христа? Что же это за сила заключается в слове Христа? Выходит как будто, что Он ставит Себя выше праотца всего иудейского народа; кто же Он? Уж не Сам ли Иегова?

54. Иисус отвечал: если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш.

55. И вы не poznали Его, а Я знаю Его; и если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец. Но Я знаю Его и соблюдаю слово Его.

С горечью отвечает Христос, что иудеи никак не хотят Его понять. На Него они смотрят как на человека, преданного какому-то самохвальству, страдающего как бы манией величия. Но этого нет: Сам Бог Его прославляет, и странно, что иудеи не видят, как Бог свидетельствует о Христе. Если Отец Христа есть Тот Бог, принадлежать Которому иудеи считают для себя особым преимуществом, как же иудеи не понимают того, что Бог говорит им Своими многочисленными свидетельствами о Христе? Нет — это правда — иудеи на самом деле совсем не знают истинного Бога! Только Христос один знает Бога так, как нужно знать. Он только один и слово Божие соблюдает, чем не могут ни в каком случае похвалиться иудеи.

56. Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался.

Что касается Авраама, которого евреи тоже считали своим, то и он стоит не на их стороне, а на стороне Христа. Ведь Авраам вздыхал о том, чтобы ему увидеть пришествие Мессии (*день Мой*), и он увидел его.

Для понимания этих слов Господа нелишне припомнить, что по представлению тогдашних иудеев Авраам был учредителем праздника Кущей, а эта беседа Христа с иудеями происходила около времени праздника Кущей. По сказанию книги Юбилеев, Авраам в седьмой месяц года, четыре месяца спустя после рождения Исаака, устроил по случаю нового ангельского посещения и повторения обетования о великой судьбе Исаака алтарь и вокруг него для себя и своих рабов кущи, в которых и пробыл семь дней, принося жертвы и ежедневно совершая семикратное обхождение алтаря с пальмовыми ветвями и фруктами в руках («Книга Юбилеев», гл. 16). Христос, очевидно, полагает различие между той радостью, какую почувствовал Авраам, когда получил надежду на исполнение данного ему обетования, и между той, какую он почувствовал тогда, когда увидел, что его надежда пришла в исполнение. Мы имеем в виду обетование о потомстве, данное Аврааму. Но так как с рождением Исаака были тесно связаны обетования о будущем благословении всего человечества через Мессию, то Христос имел полное основание сказать, что Авраам, радуясь рождению сына, в то же время, сам этого не сознавая, радовался и рождению Мессии: в Исааке он уже увидел будущего Мессию-Христа³⁰.

³⁰ Ср. Евр. 11:13. Подобно этому, Исаия видел славу Христа и говорил о Нем (Ин. 12:41). Есть и другие объяснения этого места. Так, одни говорят, что Авраам увидел пришествие

57. На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?

Иудеи упорно не хотят понять смысла слов Христа и говорят, что Христос, очевидно, не в Себе, Он вообразил, что беседовал с Авраамом, хотя тот давно уже умер!

Тебе нет еще пятидесяти лет. Внешний вид у Христа, как можно заключать отсюда, был таков, что Христу давали больше лет, чем Ему было на самом деле. Не пророчествовал ли и пророк Исаия о Христе как о «муже скорбей и издевавшем болезни» (Ис. 53:3)?

58. Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь.

59. Тогда взяли камень, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее.

Христа, находясь в раю. Но этому толкованию нет опоры в Священном Писании, да притом понятые так слова Христа нисколько не были бы убедительны для иудеев... Другие полагают, что Христос имел здесь в виду принесение Исаака Авраамом в жертву, когда Авраам почувствовал всю любовь Бога, возвратившего ему сына, и путем размышлений пришел к мысли, что со временем эта великая любовь Божия скажется в принесении Сына Божия в жертву за грехи мира. Но такая мысль могла появиться уже только в уме христианских толкователей, а не в уме слушателей Христа, которые еще не понимали необходимости смерти Мессии. Иные видят здесь намек на радостный смех Авраама при получении обетования о рождении Исаака (Быт. 17:17). Но этот смех очень мало говорит о вере Авраама в Мессию...

Чтобы внушить иудеям более серьезное отношение к Своим словам, Христос заявляет, что Он существовал еще ранее Авраама. Притом Он говорит о Себе здесь «*есмь*», т.е. имею вечное существование в противоположность сменяющимся человеческим поколениям. Такое выражение, которое в Ветхом Завете употреблял о Себе только Господь (Исх. 3:14), показалось слушателям Христа прямым богохульством, и те люди, которые час назад, казалось, веровали во Христа, теперь берутся за камни, чтобы побить Его ими (ср. Ин. 10:31 и сл.). Но Христос успел скрыться в толпе богомольцев, не принимавших участия в споре, и ушел из храма.

ГЛАВА 9

1–41. Исцеление слепорожденного.

1. И, проходя, увидел человека, слепого от рождения.

Христос, проходя по дороге из храма, увидел человека, слепого от рождения, который, вероятно, сидел у ворот храма вместе с другими нищими слепыми (ср. Деян. 3:2). На то, что встреча со слепорожденным имела место после удаления Христа из храма (Ин. 8:59), указывает стоящая в начале первого стиха соединительная частица «и» и отсутствие таких выражений как, например, «после сего» или «опять», которые ставятся там, где имеется в виду некоторый промежуток между событиями (ср. Ин. 2:12; 5:1; 8:12).

2. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?

На этот раз с Господом были Его ученики, о присутствии которых при беседе Христа с Иудеями (Ин. 8) не упоминалось. Ученики обращаются к Господу с вопросом теоретического характера: как объяснить то обстоятельство, что слепорожденный так страдает? Кто является виной его тягостного положения? В Ветхом Завете ученики, очевидно, не могли найти объяснения этому явлению. В самом деле, хотя закон Моисея и говорит, что Бог карает детей за грехи родителей до третьего и четвертого поколения (Исх. 20:5), но с другой стороны, пророки предвозвещали, что с наступлением Царства Мессии этот порядок будет отменен и каждый будет наказываться только за свою личную вину (Иер. 31:29 и сл.; Иез. 18:2 и сл.). Это же Царство апостолам представлялось как уже наступившее с тех самых пор, как Ангелы возвестили мир всему миру после рождения Христа. А этот слепец, очевидно, по возрасту своему казался им родившимся уже после Христа. Как же Бог мог покарать его за грехи родителей уже после того, как на земле утвердился мир? Но и другое объяснение — личной виновностью слепорожденного — сюда не подходило, так как этот слепец не успел, конечно, совершить ничего преступного до своего рождения.

Что родился слепым. Здесь вместе «что» нужно бы поставить «что-

бы» соответственно поставленной здесь частице ἵνα. Между тем, по общепониманию воззрению, болезнь все-таки должна была иметь своей причиной чью-либо вину, думать так давал повод и Сам Христос (ср. Ин. 5:14).

3. Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии.

Христос не признает всеобщего характера за таким правилом. Не было совершенно никакого особенного преступления ни родителями исцеленного слепца, ни им самим (что и невозможно). Болезнь была послана слепцу для того, чтобы на нем обнаружились дела Божии. Это, конечно, не значит, что человек ослеп для того, чтобы на нем впоследствии обнаружилась сила Божия (Климент Римский, беседа XIX, 2) или слава Сына Божия (так толкует свт. Иоанн Златоуст), или для того, чтобы на нем совершилось одно из дел Божиих. Христос хочет только сказать, что вообще на слепом обнаружилось попечение Божие о людях, которое большей частью остается скрытым от человеческих очей. Да, дела промысления Божия не были чем-то ясно наблюдаемым для людей в течение долгого времени, а теперь они обнаруживаются в деятельности Сына Божия — Мессии. Исцеление слепого, которое намерен был совершить Христос, Он и рассматривал как одно из обнаружений Божественного промысления о людях.

4. Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать.

5. Доколе Я в мире, Я свет миру.

«Да, — как бы говорит Христос, — и то действие, которое Я намереваюсь совершить над слепым, есть только одно звено в цепи многих дел Моего призвания. Таких дел Мне нужно совершить много, а времени остается очень мало. Нужно торопиться. Скоро настанет ночь, т.е. у Меня отнимется возможность действовать видимо, открыто для всех».

Я свет миру. Христос возвещает всем Евангелие спасения (ср. Ин. 8:12; 1:4, 9), подобно тому как солнце всегда посылает людям чувствительный свет (Ин. 11:9). Как истинный свет мира, Христос хочет изгнать ту тьму, в которой живет слепой, т.е. хочет сделать его зрячим. А так как через это действие Христа обнаружится сокровенная деятельность Бога, то ясно, что исцеление слепого в очах Христа имело символическое значение: оно обозначало собою, что Бог хочет исцелять и слепцов духовных. Слепец является символом человека в его естественном состоянии, неспособного к надлежащему пониманию цели своего существования, который нуждается в просвещении светом Христовым для того, чтобы достичь истинного познания и начать святую жизнь, т.е. в возрождении (Ин. 3:3–7) или в освобождении через Сына (Ин. 8:31–36). Таким образом Христос последним Своим изре-

чением придает особый символический характер следующему далее чуду.

6. Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому,

7. и сказал ему: пойди, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим.

Такой же символический характер имеют и те действия, которые Христос употребил при исцелении слепорожденного. Вместо того, чтобы словом одним исцелить слепого, как совершал Свои чудеса Христос в других случаях (ср. Ин. 2:7; 4:50; 5:8; 6:10), Христос делает *брение из плюновения*, помазывает очи слепому этим брением и посылает его умыться в Силоамской купальне. Сам евангелист, очевидно, придает большое значение этим деталям. Что означало первое действие? Широко открытые глаза слепого давали вид, что он как будто видит. Но Христос замазывает ему глаза грязью — пусть не кажется человек зрячим, если на самом деле он ничего не видит! Так и у человека, от природы не имеющего познания истины и даже неспособного познать ее, но который тем не менее воображает, будто такое познание у него имеется, у такого рукой Христа будет отнят этот фальшивый призрак зрения, чтобы он мог получить потом настоящее познание. К этому отрицательному действию присоединилось еще положительное, ко-

торое было обозначено повелением Христа слепому умыться в Силоамской купальне. Сам евангелист разъясняет нам смысл этого повеления. Название источника, куда Христос послал слепца, значит, по толкованию Иоанна, *посланный* (Силоам, точнее по-еврейски — Шилоах). Иоанн, очевидно, усматривает в Силоамском источнике символ посланного Богом для просвещения людей Мессии.

8. Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни?

9. Иные говорили: это он, а иные: похож на него. Он же говорил: это я.

10. Тогда спрашивали у него: как открылись у тебя глаза?

11. Он сказал в ответ: Человек, называемый Иисус, сделал брение, помазал глаза мои и сказал мне: пойди на купальню Силоам и умойся. Я пошел, умылся и прозрел.

12. Тогда сказали ему: где Он? Он отвечал: не знаю.

Слепой без замедления исполняет указание Христа. К этому его побуждало естественное желание воспользоваться любым средством для излечения своей болезни, а с другой стороны, до него могли дойти слухи о Христе как о чудесном целителе (Ин. 5:5–9; 7:21). Таким образом, начатки веры в нем уже были. Но, получив исцеление, он еще не ищет Христа, а спешит домой. В разговорах со своими соседями

и с другими людьми, которые видели, как он раньше сидел у ворот храма, он говорит о своем благодетеле как о человеке ему, почти неизвестном, он знает только, как зовут его Исцелителя, а где Тот находится — это исцеленному неизвестно.

13. Повели сего бывшего слепца к фарисеям.

14. А была суббота, когда Иисус сделал брение и отверз ему очи.

Через некоторое время исцеленного слепца наиболее ревностные к исполнению закона Моисеева иудеи повели к фарисеям. Они никак не могли примириться с мыслью о том, что явился какой-то чудотворец, который совершает исцеления по субботам, когда запрещались и такие, собственно, незначительные работы, к каким принадлежало, например, приготовление брения из плюновения. Фарисеи, к которым повели Христа, считались специалистами по части различения того, что можно было делать в субботу и чего нельзя. Где находились в это время эти фарисеи не сказано.

15. Спросили его также и фарисеи, как он прозрел. Он сказал им: брение положил Он на мои глаза, и я умылся, и вижу.

16. Тогда некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И была между ними распря.

17. Опять говорят слепому: ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? Он сказал: это пророк.

18. Тогда Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел, доколе не призвали родителей сего прозревшего

Среди собравшихся фарисеев не обнаружилось единства во взглядах по данному случаю. Чтобы решить вопрос, каким образом человек мог сотворить чудо с нарушением закона Моисеева, фарисеи постановили снова допросить исцеленного. Когда исцеленный высказал перед ними уверенность в том, что Христос — пророк, т.е. стоит в непосредственном общении с Богом, фарисеи, которых теперь евангелист именует уже иудеями ввиду их враждебного отношения ко Христу (ср. Ин. 6:41; 8:48), решились утверждать, что и самого исцеления не было. В надежде найти опору для этого утверждения они пригласили родителей исцеленного.

19. и спросили их: это ли сын ваш, о котором вы говорите, что родился слепым? как же он теперь видит?

20. Родители его сказали им в ответ: мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым,

21. а как теперь видит, не знаем, или кто отверз ему очи, мы не знаем. Сам в совершенных летах; самого спросите; пусть сам о себе скажет.

22. Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо

Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги.

23. Посему-то родители его и сказали: он в совершенных летах; самого спросите.

На вопрос фарисеев, действительно ли, что бывший слепец их сын, родители слепца отвечают, что он действительно родной их сын и что он родился слепым. Как совершилось его исцеление, они не знают, потому что не были при этом. Они ничего не говорят о Христе как виновнике исцеления их сына, потому что, по замечанию евангелиста, они боялись иудеев, т.е. членов синедриона (ср. Ин. 7:48), которые постановили верующих во Христа отлучать от синагоги или от израильского общества. Отлученный же лишался некоторых важных преимуществ, например, в его доме нельзя было совершать обрезания, плакать по умершим и, наконец, к нему никто, кроме жены или детей его, не мог приближаться ближе, чем на расстояние четырех локтей.

24. Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник.

25. Он сказал им в ответ: грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу.

Фарисеи снова хотят выпытать у исцеленного какое-нибудь показание против Христа. Может быть, они ожидали, что исцеленный скажет, что Христос при совершении исцеления упо-

требил какие-нибудь заклинательные формулы (ср. Мф. 12:24 и сл.). Теперь они уже согласились между собою и во взгляде на Христа. «Мы знаем, — говорят они, — что человек тот грешник!» Исцеленный должен бы был, по их требованию, «воздать славу Богу», т.е. вполне искренно показать все, что ему было известно о Христе (ср. Нав. 7:19). Но тот не хочет вдаваться в рассуждения о том, грешник или не грешник Христос, для него представляется вполне достаточным знать только то, что Христос исцелил его от слепоты.

26. Снова спросили его: что сделал им с тобою? как отверз твои очи?

27. Отвечал им: я уже сказал вам, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками?

Тогда фарисеи снова ставят вопрос о способе исцеления, употребленном Христом, но ободрившийся человек уже сам с насмешкой спрашивает их, не хотят ли и они сделаться учениками Христа.

28. Они же укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики.

29. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он.

Фарисеи, конечно, почувствовали себя оскорбленными таким ответом человека, принадлежавшего к «проклятой черни» (ср. Ин. 7:49). Раздражение побуждает их обратиться с бра-

нью к исцеленному (ἐλοιδόρησαν, согласно русскому переводу — *укорили*). Они называют его учеником Христа, хотя на самом деле тот не был еще таким, а себя гордо величают учениками Моисея. При этом, в противоречие своему прежнему заявлению (*мы знаем*, стих 24), они говорят здесь, что не знают, откуда Христос, т.е. откуда Он взял Свое учение и силы. Сказать теперь, как говорили они раньше, что Христос грешник и, следовательно, не от Бога, они боятся ввиду того, что факт исцеления, совершенного Христом, у всех был на виду.

30. Человек прозревший сказал им в ответ: это и удивительно, что вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи.

31. Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает.

32. От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному.

33. Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего.

Затруднительным положением фарисеев пользуется исцеленный и не без юмора указывает на свое исцеление, которое, кажется, должно бы разъяснить фарисеям, Кто такой Христос. Он напоминает ученым фарисеям то, что, собственно говоря, хорошо было известно каждому израильтянину (*мы знаем*), именно что благочестие и исполнение воли Божией есть условие услышания всякой молитвы. Случай именно такого услышания исцеленный

усматривает в совершенном над ним Христом чуде (ср. Ин. 11:41 и сл.). При этом он восхваляет Христа за то, что Он совершил над ним чудо, о котором прежде никогда не слышали, и заключает, что Христос от Бога.

34. Сказали ему в ответ: во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь? И выгнали его вон.

Выведенные из себя фарисеи объявляют исцеленному, что он, очевидно, уже родился грешником, обремененным грехами при самом своем проявлении на свет. Так говорили фарисеи, принимая во внимание его прежнюю болезнь, которая, по их мнению, вызвана была грехами исцеленного (ср. Пс. 50:7; 57:4). Затем они выгоняют его. Этим они ясно показали, что им нечего сказать против той истины, какую высказал этот простец (стих 31). Со своей стороны пострадавший за Христа человек обнаружил всем своим образом действий, что в нем постепенно совершился переход от доверия, которое он сначала имел к Христу как к чудесному целителю, к вере в Него как в посланника Божия, как в благочестивого и сильного Молитвенника, Которому Бог дает власть совершать чудеса.

35. Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: ты веруешь ли в Сына Божия?

36. Он отвечал и сказал: а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?

37. Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою.

38. Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему.

Когда Христос от кого-то услышал, что фарисеи выгнали исцеленного, Он приблизился к нему, чтобы помочь достигнуть полной веры в Него. Встретив его, Христос просил его: *веруешь ли ты в Сына Божия*³¹? Христос этим показывает исцеленному, что Ему известно, как этот человек защищал Его перед фарисеями. Исцеленный, как сказано выше, утверждал, что Иисус от Бога (стих 33). В этом исповедании уже лежал зародыш веры в Иисуса как в Богопосланного Мессию. Ведь слепой должен же был сообразить, что Христос не напрасно послал его омыть глаза в Силоамском источнике. Он не мог не понять, что его исцелитель этим намекал на пришествие «посланника от Бога» (Силоам значит «посланный»).

В то время иудеи, особенно обделенные судьбой, вроде слепца только и думали о посланнике, который должен был прийти от Бога для облегчения их страданий, о Том Мессии, Который был обещан пророками. И в душе

³¹ Цан, Гольцман и некоторые другие читают, согласно некоторым древним текстам, этот вопрос так: «веруешь ли в Сына Человеческого?» Но едва ли такое изменение текста основательно. Христос хотя и обозначал Себя как Сына Человеческого, но это выражение не было общеупотребительно среди иудеев для обозначения Мессии, и слепец мог не понять, что Христос хочет сказать этим выражением.

слепца, естественно, могла вспыхнуть надежда: не есть ли Этот обратившийся к нему исцелитель Тот Мессия, Которого и он ждал? Ведь Этот Человек совершил чудо неслыханное от века... И вот Христос идет навстречу потребности исцеленного узнать истину и доводит его мысль о Себе до полной зрелости. Он спрашивает исцеленного: верит ли тот в Него как в Мессию? (Термин «Сын Божий» здесь, несомненно, имел значение не метафизическое, а теократическое, он обозначал в настоящий раз «Мессию», так как исцеленный только в таком смысле и мог теперь понять его). Исцеленный охотно идет Христу навстречу, спрашивая: *а кто Он?* Чувствуя, что Мессия к нему близок, он как бы говорит: «Да где же Он? Скорей, скорей бы к Нему!» И желание его приходит в исполнение. Христос говорит ему, что он уже *видел* Мессию — видел, конечно, тогда, когда у него отверзлись очи. Мессия и сейчас стоит перед ним (*говорит с тобою*). Исцеленный после этого исповедал свою веру во Христа как в обетованного Мессию, и поклонился Ему как Божественному Посланнику (ср. Ин. 4:24).

39. И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы.

40. Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы?

41. Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы на

себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас.

Различное отношение ко Христу со стороны фарисеев и исцеленного слепца побуждает Господа высказать такое положение, что Он пришел в этот мир для суда над людьми, чтобы слепые видели и видящие стали слепыми. Слово «суд» (κρῆμα) обозначает здесь не судебное производство (κρίσις), совершаемое по известным законам и правилам: не для этого Христос пришел в этот раз (ср. Ин. 3:17). Под «судом» здесь нужно понимать те последствия, какие будет иметь для людей явление Христа с проповедью Евангелия: одни окажутся способными принять эту проповедь, другие — нет. В этом и скажется различие между людьми, которое дотоле было сокрыто. Можно сказать, что под «судом» здесь подразумевается то, что происходит в душе человека (ср. Откр. 17:1; Рим. 3:8).

Фарисеи поняли слова Христа так, что слепыми — конечно, в духовном отношении — Он называет их, фарисеев, давая вместе понять, что только у Него они могут найти исцеление от своей слепоты. Но это их оскорбляет. Разве они нуждаются в такой услуге со стороны Христа? Кажется, они достаточно просвещенные люди! Но Христос на это замечает им, что было бы гораздо лучше, если бы они были слепыми, т.е. вовсе не знающими истины. Им можно было бы в таком случае помочь, как Христос помог и слепорожденному, и они не

имели бы на себе греха, т.е. не были бы виновны в упорном сопротивлении Христу, которое происходит от их ложной уверенности в том, будто бы истина им уже известна. Фарисеи гордятся своим познанием в законе или, как говорит апостол Павел, считают самих себя призванными учить невежд, так как в своем законе они видят непреложный, неизменный *образец ведения и истины* (Рим. 2:20). Таким людям, не чувствующим никакой потребности в духовном исцелении, конечно, помочь нельзя!

Намерение, с которым Иоанн поместил в своем Евангелии этот рассказ, состояло, вероятно, в том, чтобы показать христианам-читателям на конкретном случае, что Христос есть *свет мира* и ищущим Его дает *свет жизни* (ср. Ин. 8:12), а тем, которые не принимают Его свидетельства и отвергают Его Самого, Он принесет суд, состоящий в том, что они останутся во тьме неведения и греха. Подробно же допроса, учиненного фарисеями исцеленному и его родителям, Иоанн сообщает для того, чтобы показать, как фарисеи всячески старались внушить народу мысль, что никакого чуда Христос и не совершал. Прежде Иоанн изобразил, как иудеи не приняли слова Христова (Ин. 7), а теперь прибавляет, что они не захотели признать и совершенного Им дела. В прежнее время они не осмеливались оспаривать самого факта чуда (Ин. 5), теперь же дошли до того, что отрицают и само совершение чуда. Ясно, что, с одной стороны, их ненависть ко

Христу очень усилилась, с другой — они решили подавить в народе всякое сочувствие ко Христу, даже путем извращения фактов. Таким образом, положение Христа становится критическим...

ГЛАВА 10

1–21. Речь Господа о Себе как о добром пастыре и действие этой речи на слушателей. — 22–42. Речь Господа о Себе как о Мессии и удаление Его в Заиорданскую страну.

Речь Христа о Себе как о добром пастыре начинается притчей, в которой изображается противоположность между пастырем, которому овцы принадлежат как его собственность, и пастырем-наемником, который пренебрежительно относится к порученному ему стаду (стихи 1–6). Эту речь, построенную в виде притчи, Господь разъясняет далее, говоря о Своем положении в Царстве Божиим: Он есть дверь, ведущая к овцам (Ин. 7–10) и, с другой стороны, — добрый пастырь (стихи 11–18). По поводу этой речи среди иудеев началась распря: они недоумевали, кто же такой Христос (стихи 19–21).

1. Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает иуде, тот вор и разбойник;

2. а входящий дверью есть пастырь овцам.

Слушателями Господа в настоящий раз были те же иудеи и фарисеи,

о которых говорится в конце предыдущей главы (ср. Ин. 9:35, 40).

Кто не дверью входит. На Востоке стада овец загонялись на ночь в особые, часто крытые, помещения, при входе в которые находились сторожа, охранявшие стада от разбойников и хищных зверей. Несколько хозяев нередко сообща держали одно такое помещение. Желая указать признаки истинного пастыря-хозяина, с одной стороны, и вора-разбойника — с другой, Господь первым признаком вора обозначает то, что вор и разбойник входит в овечий загон не прямым путем, а через забор, тогда как пастух-хозяин прямо идет в двери.

3. Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их.

4. И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его.

5. За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса.

Вторым отличительным признаком пастуха-хозяина является то, что перед ним сторож *отворяет* дверь. О воре-разбойнике здесь не сказано, но и так ясно, что сторож пред ним дверей не отворит.

И овцы слушаются голоса его. Это третий отличительный признак пастуха-хозяина: на голос чужого человека овцы не идут. Притом, все овцы, находящиеся в загоне, так относятся

к пастуху-хозяину: ни одна овца его не боится, потому что все привыкли к его голосу.

Зовет своих овец. Но еще более чувствуют привязанность к пастуху-хозяину овцы, ему принадлежащие. Своих овец он называет по именам, каждой, следовательно, давая особое название, и этим побуждает их следовать за собою.

И выводит их. Он ведет их на пастбище и сам идет впереди их, указывая дорогу.

6. Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им.

Сию притчу сказал им. Эту краткую речь Христа Иоанн называет притчей (παροιμία) в смысле речи загадочной, содержащей в себе некоторую тайну (слово это близко к слову παρὰβολή, которое употребляют синоптики для обозначения образной речи)³².

Но они не поняли. Господь хотел этой речью дать им возможность лучше понять Свою задачу, но они не поняли Его. И в этом они сами были виноваты, потому что мысль притчи была вполне ясна. Трудно было, в

³² Но отличается от него тем, что обозначает собой сравнение, которое Христос употреблял для выяснения достоинства Своего Лица, тогда как притча в настоящем смысле этого слова (παρὰβολή) употреблялась Христом для изображения основанного им Царства Божия. Притом, в παροιμία нет исторического движения или развития, как есть в παρὰβολή.

самом деле, не понять, что истинным пастырем Христос называл Себя Самого. Он давал понять фарисеям, как неправильно они приравнивают Его к народным возмутителям-лжемессиям (ср. Ин. 7:12, 26, 31; 8:12, 24 и др.). Он, во-первых, пришел прямой дорогой к Своему народу, приняв установленное Богом крещение Иоанново (Ин. 1:31 и сл.), и являлся на проповедь в узаконенных для назидания верующих местах — в храме и в синагогах (Ин. 18:20). Во-вторых, Он был допускаем в эти священные места, где собраны были духовные овцы, никакие начальники синагоги и храма не преграждали Ему сюда доступа (Ин. 7:46) и сам синедрион не принимает еще против Него решительных мер (Ин. 7:45–52). Все, даже враги, слушают Его (Ин. 7:15) и даже иногда поддерживают (Ин. 7:26). В-третьих, Его учение не казалось народу совершенно чуждым — многие даже уверовали в Него (Ин. 8:30) или же выражали Ему свои симпатии (Ин. 7:12, 31). Он уже среди народной толпы имеет немалое стадо (Лк. 12:32) Своих собственных овец, которые доверчиво следуют за Ним. Так это все ясно, что не понять Христа было нельзя человеку сообразительному, и если фарисеи все же не поняли, то они притворились непонимающими...

7. Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам.

8. Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и раз-

бойники; но овцы не послушали их.

Видя со стороны фарисеев такое нежелание понять Его, Господь все же, снисходя к ним, выражается о Своей задаче еще определеннее.

Я дверь овцам, правильнее — «к овцам». Через Господа Иисуса Христа могут входить к духовным овцам, т.е. к верующим, все те, кто желает выступить в качестве пастыря этих духовных овец.

Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники. Отсюда видно, что Христос всегда, на всем протяжении истории богоизбранного народа, был этой дверью. Кто хотел добиться высокого пастырского положения (все равно что царского или начальнического, ср. Ис. 63:11; 44:28; Иер. 51:23) прежде Христа (πρὸ ἐμοῦ, в русском переводе — *предо Мною*), тот не истинный правитель народа, а узурпатор. Эти люди знали, что к израильскому народу должен прийти Мессия-Царь, Который и воссядет на престоле Давидовом, и, тем не менее, они сами хотели занять этот престол.

Это были, конечно, не фарисеи, которые и не делали попыток завладеть престолом в Иудее, а, скорее всего, — представители династии Ирода. Царь Ирод действительно пришел *инуде* (стих 1), т.е. незаконным образом достиг царской власти. Он и родом был не еврей, а едомлянин (идумей), тогда как закон Моисеев строго запрещал делать царем иноплеменника (Втор. 17:15). Таким образом, Ирод носил на

своем челе первый указанный Христом (стих 1) признак «вора и разбойника». Затем — второй признак — Ирод не был допущен в израильское теократическое общество, а сам туда ворвался, потому что сам ставил и смеялся первосвященников, а в местах, где собирались верующие евреи, представителей Иродовой династии и не было заметно. Не доставало Ироду и третьего признака истинного пастыря: иудеи его не любили, они ненавидели и боялись его, как и его сыновей.

Но не одних Иродов имел в виду здесь Христос. И предшествовавшая Иродам династия Асмонеев также не по праву владела иудейским престолом. Они, как священники, не должны были принимать царский титул, а между тем, это сделал Иоанн Гиркан. Наконец, Господь здесь осудил и все попытки лжемесий силой оружия восстановить самостоятельность иудейского государства — попытки, окончившиеся неудачей в силу отсутствия сочувствия этому делу, обнаружившегося в иудейском народе (*но овцы не послушали их*).

9. Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет.

Я есмь дверь. Здесь Господь говорит уже о Себе как двери вообще (он не прибавляет: «к овцам»). Поэтому под «спасающимися», «входящими» и свободно «выходящими» на добрую пажить здесь можно понимать не пастырей, а овец. Это овцы духовные — верующие во Христа, которых Он

вводит в безопасное жилище — Церковь и которым дает свободно ходить по стезям жизни, чтобы найти себе то, что им более полезно. Некоторые из новейших толкователей видят в этом стихе предупреждение на то, что все последующие пастыри духовных овец должны именно от Христа получать свои полномочия. Но такое изъяснение представляется чрезвычайно искусственным.

10. Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком.

11. Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец.

Тогда как вор или правитель-узурпатор, которого здесь Христос имеет в виду под вором, преследует в деле управления только свои личные выгоды и часто отнимает у своих подданных имущество и жизнь, Христос, напротив, Сам дает жизнь Своим подданным, и притом в изобилии. Мало того, как *пастырь добрый* или, точнее, прекрасный, выдающийся — *κολός*, Христос отдает за Своих овец жизнь.

12. А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит approaching волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их.

13. А наемник бежит, потому что наемник, и не радит об овцах.

Простой наемник никогда не жертвует своей жизнью для спасения овец,

порученных его попечению. В минуту опасности он заботится о спасении только своей жизни, овцы ведь не ему принадлежат!

Но кто подразумевается здесь под именем «волка»? Вероятнее всего, что Христос хотел так обозначить все силы, враждебные развитию Царства Божия. А после этого легко понять, кого Христос понимает под именем «наемника». Это те, чьему попечению Христос поручил Свою Церковь, но которые часто не хотят отдать всю свою любовь на благо людей, порученных их попечению (ср. 1 Пет. 5:2; Тит. 1:7; 1 Тим. 3:8). В особенности же это относилось к тогдашней иерархии, которая не хотела ничем жертвовать для народа, которому много вреда причиняли Ироды — светская власть — и фарисеи.

14. Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня.

15. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец.

В противоположность тем ненормальным отношениям, какие существуют между иудейскими пастырями-наемниками и народом, Христос здесь изображает те отношения взаимного доверия и любви, какие существуют между Ним и Его духовным стадом. Эти отношения Он уподобляет отношению, существующему между Ним и Отцом.

Знаю Моих, т.е. люблю их и вхожу во все их нужды.

И жизнь Мою полагаю. Если Его овцам угрожает опасность, то Хрис-

тос полагает или готов положить и жизнь Свою за них. И близко уже было время, когда эти слова Христа должны были прийти в исполнение.

16. Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь.

Но этим самопожертвованием для блага и спасения овец не ограничивается деятельность Христа как пастыря. Она простирается и на будущее время, когда Его уже не будет на земле, и простирается за пределы, в которых пребывает израильское стадо. Христос должен привести еще «других» Своих овец, которые странствуют далеко от Израильского царства и дожидаются того момента, когда раздастся призывающий их голос Христов. Таким образом, в едином дворе, т.е. в Церкви, соединятся и верующие во Христа израильтяне, и верующие язычники под управлением Единой Главы — Христа (ср. Иез. 37:22, 24). Господь Сам совершит это приведение язычников после Своей смерти (ср. Ин. 12:32; 2:19). Отсюда ясно, что смерть Христа не будет окончанием Его деятельности по отношению к Его стаду, а только послужит к еще большему ее расширению.

17. Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее.

18. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею

опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего.

Эту мысль о великом значении Своей смерти Господь заканчивает здесь. Отец и любит Его особенно за то, что Он совершенно добровольно, без принуждения жертвует Своей жизнью. Эта жизнь есть как бы одежда или украшение, которое Он слагает с Себя, чтобы передать в руки другого (ср. Ин. 13:4). Он делает это с твердой уверенностью в том, что может ее (жизнь) взять обратно. Эту заповедь, т.е. право и силу взять назад Свою жизнь Господь получил от Отца.

На чем основана эта власть и сила, об этом Христос говорил раньше: Он имеет жизнь Сам в Себе (Ин. 5:26) и Его воскресение есть, собственно говоря, воскрешение Им Самого Себя (Ин. 2:19).

Таким образом, Христос изображает Свою смерть, во-первых, не как только страдание, которое Он принимает на Себя из покорности воле Отца, но и как совершенно свободное дело, на которое Он Сам решился; во-вторых, как дело послушания воле Отца и, следовательно, как существенный пункт исполнения Своего призвания; в-третьих, как дело самопожертвования на пользу верующих в Него, которых Он через это спасет от гибели; в-четвертых, не как уничтожение Своей жизненности, но как переход к проявлению Своей, преобладающей смерть, жизни по воскресении; и, в-пятых, как необходимое предположение для расширения Его деятельности за границами израильской народности.

19. От этих слов опять произошла между Иудеями распря.

20. Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушает Его?

21. Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?

Слушатели Христа, не отходившие от Него в течение целого дня по прошествии праздника Кущей (Ин. 8:12 — 10:18), начали спорить между собой. Одни стояли за Христа как за великого чудотворца, другие — конечно, преимущественно фарисеи — называли Христа беснующимся, сумасшедшим и убеждали народ не верить Христу.

22. Настал же тогда в Иерусалиме праздник обновления, и была зима.

С 22-го по 42-й стих содержится беседа Господа с иудеями в праздник обновления. На вопрос иудеев, обращенный ко Христу, Мессия ли Он, Христос говорит, что Он уже неоднократно высказывался по этому вопросу, но иудеи все не верят Ему. Когда же после этого Он заявил, что Он и Отец — одно, то иудеи хотели побить Его камнями как богохульника. Христос тут же указал им на неосновательность их протеста против Его заявления и после того удалился за Иордан, в Перею.

От праздника Кущей прошло около двух месяцев, в течение которых Христос пребывал или в Перее (ср. Ин. 10:40), или же где-нибудь в пределах Иудеи

(свт. Иоанн Златоуст). Наступил праздник обновления или очищения храма, продолжавшийся около восьми дней (в месяце кислее, или декабре). Поводом к установлению этого праздника было очищение Иерусалимского храма от идолов, совершенное в 165-м году до Р.Х. Маккавеями (И. Розанова. Памятная книжка при изучении священной истории, М., 1909, с. 16).

23. И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом.

Господь является на этот праздник в Иерусалим. Учил ли Он в этот раз, Иоанн об этом не говорит определенно, замечая только, что Господь *ходил* в так называемом притворе Соломона, т.е. в галерее, которая тянулась по восточной стороне храмовой площади. В этой галерее, конечно, можно было укрываться от зимней непогоды — от дождя и ветра. Очень может быть, что в настоящий раз Его сопровождали и апостолы, но о них евангелист не упоминает, так как они в разговоре Христа с иудеями не принимали участия.

24. Тут Иудеи обступили Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо.

Иудеи выражают Христу свое недовольство тем, что Он «держит их в недоумении», т.е. в постоянно напряженном ожидании, что вот-вот Он наконец заявит о Себе как о Мессии.

Скажи нам прямо (παρηρῆα), т.е. смело, открыто, а не притчей (Ин. 8:12; 9:39; 10:1–18) и не намеком (Ин. 8:24–

28). Иудеи как бы хотят сказать Христу, что они Его «поддержат».

25. Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне.

Господь отвечает иудеям, что уже говорил им о том, кто Он, но они не верили Ему. Даже чудеса Христовы не пробуждали в них веры в Него.

26. Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам.

Причиной этого неверия является то обстоятельство, что эти иудеи не принадлежат к овцам пастыря — Иисуса, т.е. к тем истинным израильтянам, которые еще ранее, чем увидели Христа, сердцем своим уже стремились к Нему, которые поэтому с радостью приняли Его свидетельство.

27. Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною.

28. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей.

29. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего.

30. Я и Отец — одно.

Чтобы показать, каких великих благ лишают сами себя иудеи, не желающие пойти вслед за Христом, Христос изображает то положение, в каком находятся Его овцы (ср. стихи 3–4, 14 и Ин. 6:37–40). При этом Хрис-

тос отождествляет Свое попечение (руку) об овцах (стих 28) с попечением о них (рукою) Своего Отца (стих 29). Этим Христос говорит, что собственно верховным Пастырем в Израиле является Отец, но действует Он через Христа (ср. Ин. 4:34; 5:17 и сл.). А отсюда Христос делает такой вывод: *Я и Отец — одно*. Эти слова могут обозначать только единство Христа с Отцом по природе, по существу: никогда ни об одном пророке не было сказано ничего подобного. И служители Христа поняли слова Его именно в таком смысле (ср. стихи 31 и 33). Но единство, о котором здесь говорится, конечно, не есть тождество, при котором совершенно уничтожается различие между лицами Божества (как в савелианстве), это только единосущие (ср. Ин. 17:11–21).

31. Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его.

Естественно, что враждебно настроенные по отношению ко Христу иудеи должны были увидеть в таком Его заявлении простое богохульство. Они начали отбирать камни (ἐβάστασαν, в русском переводе неточно — *схватили*), чтобы совершить над Христом как над богохульником положенную по закону (Лев. 24:15 и сл.) казнь.

32. Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?

Не смущаясь этим, Господь продолжал говорить, и враги Его, приве-

денные в изумление этим хладнокровием, останавливаются в недоумении. Господь спрашивает их, за что они хотят побить Его камнями? Ведь Он делал только «добрые» дела (Мф. 12:12), т.е. исцеления и другие чудеса, и при этом поступал так, что все должны были бы понять, что Он действовал в силу власти, полученной Им от Отца.

33. Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом.

Иудеи не оспаривают добрых дел, совершенных Христом (исцеления расслабленного и слепорожденного, Ин. 5; 11). Они выступают против Христа только за присвоение Им чести, подобающей Единому Богу, за Его притязания на Божественное достоинство.

34. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?

35. Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, -

36. Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?

Господь прежде всего снимает с Себя обвинение в богохульстве. Да, он назвал Себя, хотя и не прямо, Сыном Божиим. Но не поступает ли так даже с простыми людьми само Слово Божие (Христос называет его в общем смысле «законом»)? Людей, особо

выдающихся по своему положению, оно называет иногда богами (Пс. 81:6), и, однако, из-за этого никто не станет сомневаться в истинности Писания и его авторитетности для избранного народа (*не может нарушиться Писание*).

Почему же иудеи так раздражались против Него? Ведь Господь Иисус Христос освящен, т.е. избран для Своего высокого служения и послан в мир Самим Отцом. Как же могло бы совершиться это избрание, имевшее место от вечности (ср. Еф. 1:4), если бы Сам избираемый не существовал прежде Своего избрания как Личность, Которая может свободно принять и не принять это избрание? Не ясно ли, что Христос, как существовавший от вечности и от вечности уже принявший на Себя известную миссию, есть Существо вечное? А вечность была для иудеев первым свойством существа Божия, и Бога они иногда кратко называли Вечным. Следовательно, Христос указывает здесь на Свое вечное существование, в силу которого Он и имеет право называть Себя Богом в собственном смысле этого слова, а не в том, в каком Священное Писание называет некоторых людей. Он, следовательно, не богохульник, а возвещает чистую истину.

Отсюда можно видеть, как неправы ученые (например, Бейшлаг), которые в этом месте видят пример того, что и Сам Христос будто бы признавал Себя Сыном Божиим только в нравственном или переносном значении этого слова. Если бы Христос этими сло-

вами хотел сказать что-нибудь подобное, то, во-первых, Он сказал бы прямо, что Его природа не одинакова с природой Отца (свт. Иоанн Златоуст), а во-вторых, и иудеи не вооружились бы против Него по поводу данного Им здесь разъяснения.

37. Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне;

38. а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем.

Чтобы еще более убедить слушателей в Своем божественном достоинстве, Господь указывает на дела Свои, которые дают Ему полное право требовать от иудеев совершенного доверия к Нему (ср. Ин. 5:36).

39. Тогда опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их,

40. и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там.

41. Многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого чуда, но все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно.

42. И многие там уверовали в Него.

Видя, что Христос не раскаивается в произнесенных Им словах, иудеи хотят захватить Его с целью представить на суд синедриона как богохульника. Но Христос и на этот раз незаметно уходит от них и удаляется в Перею, откуда пришел на праздник.

Здесь Господь и провел три с лишним месяца до последней Пасхи, в которую Он был предан смерти. Ко Христу в это время приходило много народу, и приходившие, объясняя свое обращение ко Христу, ссылались на то, что на Нем пришли в исполнение все слова, которые о Нем говорил Иоанн Креститель (ср. Ин. 1:26 и сл.). При этом пришедшие говорили, что хотя Креститель и не совершил ни одного чуда, но за то его слова о Христе оказались вполне справедливыми: Христос является для верующих в Него истинным Спасителем, каким Его предызобразил Креститель. Ясно, что обращавшиеся в это время ко Христу были в свое время слушателями проповеди Иоанна Крестителя.

ГЛАВА 11

*1–44. Воскрешение Лазаря.
— 45–57. Действие этого чуда
на народ, решение Синагедриона
умертвить Христа и удаление
Христа в Ефраим.*

В главах 11–12 содержится повествование о фактах, в которых Христос засвидетельствовал о Себе как о Победителе смерти и как об обетованном Царе Израиля. До сих пор Господь преимущественно словами обращал иудеев на путь веры, но теперь, так как слова не действовали достаточно сильно на Его слушателей, Он свидетельствует о Себе необычайными делами, именно воскрешением Лазаря и торжественным входом Своим в Иерусалим.

1. Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где жили Мария и Марфа, сестра ее.

О местожительстве заболевшего Лазаря, *Вифании*, см. комментарии к Мф. 26:6 и Мк. 11:1.

Евангелист называет Лазаря по имени потому, что читателям это имя было известно по крайней мере по слухам. Древнее христианское предание говорит, что Лазарь впоследствии жил на о. Кипр и был епископом Кипрской Церкви. В этом предании нет ничего невероятного. Воскресший Лазарь мог, ввиду угрожавшей ему со стороны иудеев опасности (Ин. 12:10), удалиться из близкой к Иерусалиму Вифании вместе с христианами, убежавшими на о. Кипр после убийства иудеями диакона Стефана (Деян. 11:19).

Вифанию евангелист определяет как селение, где жили *Марфа и Мария*, а не как селение, где жил *Лазарь*, вероятно, имея в виду, что читателям его Евангелия известно было уже из Евангелия Луки, что обе эти сестры жили в одном селении, но само название этого селения не было еще известно (ср. Лк. 10:38–42).

2. Мария же, которой брат Лазарь был болен, была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими.

Здесь точнее определяется, кто была Мария, сестра Лазаря. Но так как евангелист говорит о ней как о той, чей подвиг был уже известен читателям, то ясно, что он здесь имел в виду повествования евангелистов Матфея

и Марка о женщине, помазавшей миром ноги Иисуса (Мф. 26:6–13; Мк. 14:3–9). В первых двух Евангелиях Мария не была названа по имени, здесь же евангелист этот пропуск восполняет. Кроме того, в Ин. 12:1–8 он описывает это событие из жизни Марии в его исторической связи.

3. Сестры послали сказать Ему:
Господи! вот, кого Ты любишь, болен.

4. Иисус, услышав то, сказал:
эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий.

Сестры не просят Христа прийти к ним в Иудею, они знают, конечно, что здесь Христу угрожает большая опасность со стороны Его врагов. В уповании на Его чудотворную силу они только почтительно сообщают Ему о тяжелой болезни своего брата. Они уверены, что Господь может и находясь вдали от Лазаря исцелить его так же, как Он исцелил слугу Капернаумского сотника (Мф. 8:8 и сл.). Господь вслух при Своих учениках и вестнике из Вифании замечает, что эта болезнь послана Лазарю не для того, чтобы тот умер (ср. 1 Ин. 5:16 и сл.), а для того, чтобы через нее, т.е. через победу над результатом этой болезни, смертью, прославился Бог (*к славе Божией*) и прославился именно в лице Своего Сына (*да прославится Сын Божий*, ср. Ин. 5:21–23; 7:18). Но нет оснований полагать, чтобы слова Христа были поняты в таком именно смысле посланником сестер и самими сестрами,

когда их посланник прибыл к ним: они все, конечно, видели в этих словах только намек на возможность исцеления Лазаря, а не воскрешения.

5. Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря.

6. Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился.

Почему Господь промедлил целых два дня в Перее, евангелист не говорит. По всей вероятности, Христос в этом случае действовал так, как угодно было Его Отцу. Хотя дружба влекла Его к больному Лазарю, но Он подчинил Свое личное влечение воле Отца (ср. Ин. 5:19, 30).

7. После этого сказал ученикам:
пойдем опять в Иудею.

8. Ученики сказали Ему: Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?

9. Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего;

10. а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним.

Господь зовет Своих апостолов не просто в Вифанию, куда, казалось бы, только и нужно было сходить, а в Иудею вообще. Этим Он хочет сказать апостолам, что им теперь нужно переменить сравнительно безопасное пребывание в Перее на жизнь в той области, где Христа ожидали враги. Ученики

так и поняли Христа. Они указывают Ему на опасности, которые там, в Иудее, Ему угрожают, как бы давая понять, что лучше бы Ему остаться в Перее. Но по поводу высказанных апостолами опасений Христос говорит, что их опасения за Него неосновательны.

Не двенадцать ли часов во дне? Как для дня Бог определил известную продолжительность (12 часов), так назначен определенный срок и для деятельности Христа.

Кто ходит... Как для мира сего, т.е. для обыкновенных смертных, свет или солнце дает возможность ходить не спотыкаясь или действовать в своей сфере, так, — хочет сказать Христос, — и для Него есть особое высшее Солнце, принадлежащее не сему, а высшему миру, во свете Которого Он и будет ходить, хотя бы земной мир был окутан тьмою или усеян всякими опасностями. Это Солнце — Бог (ср. Пс. 83:12; Ис. 60:20; Мих. 7:8).

А кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним (точнее, «в нем»). Здесь Христос говорит о человеке, который не видит в Боге свое Солнце, который не имеет в себе Бога (*свет*). Косвенно этими словами Господь упрекает Своих учеников в маловерии (ср. Мф. 8:26).

11. Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его.

Ученики поняли упрек, обращенный к ним, и молчали. Тогда Господь снова начинает речь о предположенном путешествии. Ему как Всеведцу

теперь стало известно, что Лазарь уже умер, и потому Он идет воскресить его. Но это Свое решение Господь излагает в описательной форме. Он называет смерть Лазаря «успением», а воскрешение, которое Он намерен совершить, «пробуждением». Этим Он хотел сказать, что смерть для Лазаря есть состояние скоропреходящее (ср. Мф. 9:24), которое кончится пробуждением или скорым воскресением, причем воскресителем явится Христос.

12. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет.

13. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном.

14. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер;

15. и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдём к нему.

Ученикам не хочется идти в Иудею, и они намеренно не хотят понять истинного смысла речи Христа. «Что же? — как бы говорят они. — Уснул Лазарь, и это к лучшему, нам не о чем беспокоиться. Сном выходит болезнь». Тогда Господь уже прямо объявляет им о смерти Лазаря и прибавляет, что Он радуется, что Лазарь умер в Его отсутствие, иначе Он, конечно, исцелил бы его, и не совершилось бы большого чуда — воскрешения. Последнее же теперь особенно полезно будет увидеть ученикам, вера которых очевидно, в то время под влиянием преследований, которым подвергся их

Учитель, значительно ослабела. Чудо воскрешения должно было подкрепить их веру во Христа как Истинного Мессию (дабы вы уверовали).

16. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдём и мы умрём с ним.

Но Фома не поверил успокоительным словам Господа. Евангелист при этом замечает, что прозвище Фомы было *близнец* или, правильнее, человек двоящейся природы (Δίδυμος, от δύο — «два»), живущий в постоянных переходах от одного настроения к другому (ср. выражение διψυχος у Иак. 1:8 — *человек с двоящимися мыслями*, или διστάζων у Мф. 14:31 — *маловерный*). Он следует за Христом как Его апостол и в то же время не доверяет тому, чтобы Христос в это путешествие в Иудею мог благополучно избавиться от опасности и Себя и Своих учеников.

Пойдем, и мы умрем с ним («чтобы и нам умереть с ним» — свт. Иоанн Златоуст). Он хочет сказать, что там, в Иудее, их всех ожидает смерть, что они умрут, как умер Лазарь (*с ним*). Он, конечно, находится под влиянием той мысли, что Христос не смог исцелить болезнь Лазаря, а о делах Христа, совершенных раньше (Мф. 9:18–25; Лк. 7:11–17), а также и о Его обещаниях (Ин. 5:21–29) он как будто совсем забыл. Такое же недоверие к силе Христовой Фома проявил и после, когда ему было сообщено о воскресении Самого Христа (Ин. 20:24).

17. Иисус, придя, нашел, что он уже четыре дня в гробе.

18. Вифания же была близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати;

19. и многие из Иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их в печали о брате их.

Когда Господь прибыл в Вифанию, тут уже находилось много иудеев, пришедших, согласно обычаю, утешать осиротевших женщин и их скорби. От Иерусалима до Вифании было недалеко — всего около 15-ти стадий, т.е. около 3 километров. Из того, что в Вифанию пришло много посетителей, можно заключать, что семья Лазаря была не бедная и пользовалась уважением. Плач же об умершем и утешение сирот приходящими знакомыми и родными продолжались обыкновенно в течение семи дней. Из этих семи дней четыре уже прошли, когда Христос прибыл в Вифанию.

20. Марфа, услышав, что идет Иисус, пошла навстречу Ему; Мария же сидела дома.

21. Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой.

22. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог.

Некоторые толкователи (например, Гейки) полагают, что Христос не пошел прямо в дом Лазаря потому, что не хотел подвергаться там насилию со стороны пришедших из Иерусалима иудеев, так как среди родственников

Лазаря могли быть и люди, враждебно настроенные по отношению ко Христу. Но Ему как сердцеведу, конечно, было известно, что таких замыслов родственники Лазаря не имели, евангелист, по крайней мере, этого не сообщает... Нет, временная остановка Христа у входа в селение объясняется просто тем, что Марфе дали знать о том, что Христос приближается, и она успела Его встретить еще в то время, когда Он не вошел в селение.

Тогда Марфа сказала Иисусу... В словах Марфы прежде всего сказывается уверенность в том, что Господь как Владыка жизни не дал бы в Своем присутствии владыке смерти отнять жизнь у ее брата. Затем, под влиянием слов Самого Христа (стих 4) и зная о тех чудесах, какие Христос совершал в Галилее (Лк. 7:11–15; 8:49–55), она выражает надежду, что и теперь еще Бог поможет Христу исполнить Свое обещание. Но чего именно она ожидает от Христа (воскрешения ее брата), об этом она прямо не говорит, как бы боясь предъявить слишком большое требование.

23. Иисус говорит ей: воскреснет брат твой.

24. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день.

25. Иисус сказал ей: Я есть воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет.

26. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Вернешь ли сему?

27. Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир.

Господь сначала дает Марфе утешение общего характера: *воскреснет брат твой!* Он не говорит, что Сам теперь же воскресит его. Но потом, когда глубокая скорбь прозвучала в словах Марфы (*знаю, что воскреснет...*³³), — Господь отводит ее мысли от далекого будущего к настоящему.

Я есмь воскресение и жизнь... В Христе возможность и ручательство воскресения мертвых, так как в Нем находится одерживающая победу над смертью жизнь (ср. Ин. 5:26; 6:57). Но опять-таки, о Своем намерении воскресить Лазаря Господь еще не говорит. Он только утверждает, что *всякий живущий*, т.е. пребывавший здесь, на земле *верующий* во Христа, *не умрет вовек* или навеки, не исчезнет, умерев, навсегда. Нет, «подобно тому, как брошенный вверх камень уже с самого начала своего полета подчинен силе тяготения, влекущей его обратно, так и христианин, погружаясь в бездну смерти, подчиняется влечению жизни Христовой, которая и поднимает его снова вверх» (П. Ланге).

Вернешь ли сему? Если Марфа утверждает в этой вере в оживляющую силу Христа, то ей уже не будет так страшна смерть ее брата. Ведь он почил

³³ Архиепископ Иннокентий замечает, что Марфа отвечает Христу «с некоторым прискорбием и как бы сухостью».

как верующий во Христа, значит, он будет жив вечной жизнью.

Но эти слова привели Марфу в еще большую скорбь. Она находится теперь в таком же недоумении, в каком находилась и самарянка, когда Христос говорил ей о поклонении в духе и истине (Ин. 4:25). Она признает, что Христос есть Сын Божий, обетованный Мессия, но сделать из этого признания какого-либо определенного вывода она не в состоянии (свт. Иоанн Златоуст).

28. Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя.

29. Она, как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Нему.

30. Иисус еще не входил в селение, но был на том месте, где встретила Его Марфа.

31. Иудеи, которые были с нею в доме и утешали ее, видя, что Мария поспешно встала и вышла, пошли за нею, полагая, что она пошла на гроб — плакать там.

32. Мария же, придя туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой.

Как видно из обращения Марфы к сестре, Господь намерен был сначала побеседовать и с Марией, как Он беседовал с Марфой, и побеседовать наедине, так чтобы Его не слышали чужие люди. Поэтому Марфа *тайно* сообщает сестре о приходе Христа. Но тем не менее, удаление Марии тотчас

же было замечено, и иудеи отправляются вслед за ней, полагая, что она пошла плакать при гробе брата. Как в Евангелии Луки говорится о Марии, что она сидела у ног Христа (Лк. 10:39), так и у Иоанна Мария бросается к ногам Христа, чего не сделала сестра (ср. стих 20). Ясно, что вера Марии во Христа была гораздо живее, чем вера Марфы.

33. Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам восскорбел духом и возмутился

34. и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи! пойдди и посмотри.

35. Иисус прослезился.

Мария громко заплакала (κλαίειν), а с ней, по обычаю, громко плакали и подошедшие вслед за ней родственники Лазаря. Тогда и Господь Сам *восскорбел духом* (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι). Различно толкуют это выражение. Одни (например, Цан) видят здесь обозначение волнения, которое овладело душой Христа при мысли о силе смерти, которая (сила) обнаружилась так ясно в настоящем случае. При этом слово «*духом*» понимают как обозначение Духа Святого, Который со времени крещения побуждал Христа к деятельности (ср. Ин. 1:33). Точно так же Тренч говорит: «Христос созерцал все страшное значение смерти, этого греховного оброка. Пред Его глазами открывались все бедствия человечества в малом образе одного человека. Он видел пред Собою всех сетующих и все

могилы. Ибо если Он готов был отереть слезы предстоящих друзей и на краткий срок превратить их печаль в радость, от этого положение вещей, в сущности, не изменялось: Лазарь будет оживлен, но скоро вторично вкусит горечь смерти» (Тренч. «Чудеса Иисуса Христа»). Другие (например, Мейер) видят здесь указание на гнев, который возбудили в Господе лицемерные слезы и рыдания иудеев. Но согласнее с течением мыслей Евангелия усматривать здесь не скорбь, а гнев, раздражение Христа (такой смысл, собственно, и имеет глагол ἐμψυχόομαι, см. Словарь Прејшпена), которое возбудили во Христе всеобщие сетования, безутешный плач об умершем в присутствии Самого Начальника жизни. И Мария, и другие иудеи как будто вовсе забыли о том, что перед ними стоит Жизнедавец! И Господь возмутился таким проявлением маловерия в отношении к Себе (ἐτάραξεν ἑαυτόν). Что же касается слова «духом», то оно заменено в 38-м стихе выражением ἐν ἑαυτῷ — *внутренно* и, следовательно, не обозначает и в 33-м стихе Духа Святого.

Где вы положили его? Этими словами Господь дает понять, что Он намерен что-то предпринять для того, чтобы возбудить ослабевшую в окружающих веру в Себя как в Жизнедавца. При этом, однако, Христос отдает дань и общечеловеческому чувству скорби о Своем умершем друге — Он плачет. Да, и у Иоанна Он является не только Богом, но и человеком...

36. Тогда Иудеи говорили: смотри, как Он любил его.

37. А некоторые из них сказали: не мог ли Сей, отверзший очи слепому, сделать, чтобы и этот не умер?

38. Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на ней.

Слезы, показавшиеся на лице Христа, одних убедили в том, что Христос любил Лазаря, другим же показались слезами бессилия. Последние даже на основании этих слез сделали такое заключение, что Христос и вообще не имел силы совершать исцелений. Они заподозрили даже неистинность последнего чуда исцеления, совершенного Господом в Иерусалиме над слепорожденным. Вероятно, говорили эти люди, и то исцеление было только обманом. Эти разговоры опять раздражали Господа (в русском переводе неточно — *опять скорбя внутренно*).

39. Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе.

40. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?

Когда, придя к могиле, Господь повелел отвалить от нее камень, Марфа начала возражать против этого, не желая видеть ужаса тления и дать возможность увидеть останки брата другим свидетелям.

Зачем Господь повелевает отнять камень? Разве не мог Он словом Своим заставить камень отвалиться от гроба? Конечно, мог, но Он повелевает это сделать окружающим Его для того, чтобы постепенно подготовить их к чуду, которое должно было сейчас совершиться. Отваливая камень, люди должны были прийти к мысли, что Христос хочет совершить оживление Лазаря, а Христос, как известно, творил Свои чудеса только тогда, когда люди уже несколько были готовы к тому, чтобы увидеть их и верить. В частности, это было сделано и для Марфы, вера которой, по-видимому, в настоящий момент не стояла на должной высоте, как показывает сделанное ею Христу возражение, которым она как бы говорила, что открывать гробницу Лазаря совершенно напрасно... И Господь прямо обращается с вразумлением к Марфе, напоминая ей то, что Он говорил ей через ее посланника (стих 4) и что, без сомнения, повторил ей при недавней встрече.

41. Итак отняли камень от пещеры, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня.

42. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня.

43. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон.

44. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальны-

ми пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет.

Господь произносит вслух народа благодарение Отцу за то, что Он услышал, конечно, ранее Им произнесенную тайно молитву о воскрешении Лазаря. Господь высказывает Свое благодарение вслух *для народа*. Он хочет, чтобы все присутствующие при чуде воскрешения знали, что это чудо есть не действие случая или сатанинской силы, в общении с которой Его обвиняли (Мк. 3: 22), а результат Его молитвы к Отцу. Через это все должны прийти к убеждению в том, что Христос есть поистине Сын Божий, обетованный Мессия (*что Ты послал Меня*). Затем, особенно повысив голос (*воззвал*) как бы для того, чтобы быть услышанным и умершим Лазарем (ср. Ин. 5:25, 29), Христос повелел Лазарю «идти вон» из гроба. Мертвый вышел, но так как ему было трудно переступить ногами, которые были туго обвиты пеленами, то Господь приказал онемевшим от изумления зрителям развязать воскресшего.

В молитве, с которой здесь Христос обращается к Отцу, некоторые критики видят основание не признавать Христа Лицом Божественной природы. «Возможно ли, — замечает Бейшлаг, — чтобы Бог молился Богу? Если есть что-либо, что хотя и соединяет человека внутренне с Богом, но вместе и наиболее различает их между собой, это молитва, прошение, религия, которыми определяются отношения

человека к Богу, а никак не Бога к Богу» (см. у Знаменского, с. 326). Но молитва Христа имеет существенное отличие от молитв обыкновенных людей. Может ли, прежде всего, кто-либо из людей обращаться в молитве к Богу как к своему отцу? Мы молимся Отцу нашему, Отцу всех людей, не приписывая себе исключительного права именовать Бога Отцом только своим. Между тем, Христос обращается к Богу именно как к Своему Отцу в исключительном смысле этого слова. А потом, в молитве, Он беседует с Богом как с равным Ему по природе и имеет полную уверенность в том, что все, о чем Он молился, непременно будет исполнено (о молитве по поводу грядущих страданий см. комментарии к Ин. 12:27–28).

Нужно заметить, что после рассказа о воскресении Христа ни один евангельский рассказ не возбуждал столько споров среди толкователей, как повествование Иоанна о воскрешении Лазаря. Многие и теперь продолжают доказывать, что этот рассказ не отвечает исторической действительности, что он составлен писателем 4-го Евангелия (конечно, с точки зрения этих толкователей, не апостолом Иоанном) на основании помещенных в синоптических Евангелиях рассказов о воскрешении дочери Иаира (Мф. 9:18 и сл.) и о воскрешении сына вдовы Наинской (Лк. 7:11 и сл.). Главным основанием для сомнений в исторической достоверности рассказа Иоанна о воскрешении Лазаря служит то обстоятельство, что ни один из синопти-

ков не упоминает об этом событии, а такое событие они — говорит новая критика — не могли оставить без внимания... Но это основание едва ли уж так важно. Почему синоптики непременно должны были сообщить об этом чуде? Разве оно представляло что-либо исключительное по своей важности? Те случаи воскрешения мертвых, о которых сообщают синоптики, так же удивительны, как и воскрешение Лазаря. А потом, правду ли говорят, что это чудо явилось поводом к тому, чтобы обречь Иисуса Христа на смерть? Если это было так, то действительно странно, что синоптики не упоминают об этом чуде там, где они начинают изображать историю Христовых страданий. Но в том и дело, что это чудо само по себе не имело такого решающего значения в истории Христа, так как враги уже давно решили захватить и умертвить Его. Поэтому и синоптики не сочли необходимым упоминать об этом событии. Наконец, как Иоанн (Ин. 21:25), так, конечно, и синоптики не могли передать всех событий из жизни Христа. Никто из них не сообщил, например, о таком выдающемся событии, как явление Христа по воскресении Своем пятистам христианам сразу (1 Кор. 15:6). Если же только один Иоанн упоминает о воскрешении Лазаря, то это объясняется тем, что он хотел показать, что Христос, идущий на смерть, есть и остается тем не менее Владыкой жизни и смерти и что Он не утратил Свою власть воскрешать, имевшуюся раньше.

45. Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него.

46. А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус.

Одни из свидетелей чуда уверовали во Христа, другие явились в качестве доносчиков о происшедшем к фарисеям, которые известны были своей враждой ко Христу. Мнение Цана, что это были не доносчики, а люди, хотевшие обратить фарисеев к вере во Христа, не может быть принято, потому что при слове «некоторые» стоит противоположительная частица (δέ).

47. Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит.

48. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом.

Когда стало известно, что произошло в Вифании, первосвященники и фарисеи собрали совет (синедрион — см. комментарии к Мф. 5:22). Из разговоров, происходивших на этом заседании синедриона, видно, что руководящую роль здесь играли первосвященники или начальники священнических черед. В самом деле, только высшей священнической аристократии, нисколько не дорожившей национальным достоинством иудейского народа, было свойственно рассуждать так, как здесь рассуждали члены си-

недриона. Дело Христа обсуждается в синедрионе только с политической стороны, а если бы фарисеи давали тон обсуждению, то они стали бы оценивать это дело со стороны религиозной. Священники только боятся за себя, опасаются утратить власть и соединенные с нею доходы, если римляне пойдут усмирять бунт, который может произвести новоявленный Мессия. Они согласны пожертвовать для сохранения некоторого подобия иудейской самостоятельности и своего начальственного положения даже и такой заветной мечтой израильского народа, как Мессия, царь и восстановитель царства Давидова.

49. Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете,

50. и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб.

Более смелым решителем судьбы Христа явился Каиафа (см. Мф. 26:3; Лк. 3:2). Скрывая внутренние личные мотивы своего решения, он говорит, как будто бы руководствуясь только интересами общегосударственными. Для пользы всей иудейской народности нужно скорее покончить с Христом — вот основная мысль Каиафы.

51. Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ,

52. и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино.

По замечанию евангелиста, Каиафа эти слова произнес не только по своему личному ограниченному сообщению, а вопреки своему желанию явился в этом случае пророком, сказав, что Христос *умрет за народ*, т.е. во благо народа, чтобы, так сказать, доставить народу истинное благо — искупление от грехов, которое могло быть приобретено только смертью Христа.

Евангелист рассматривает слова Каиафы как пророчество потому, что Каиафа в тот год был первосвященником. Это замечание евангелиста толкуют различно. Одни думают, что евангелист считал первосвященника органом божественного откровения и выражение «*на тот год*» понимают в смысле общего определения «в это время». Другие же полагают, что евангелист не мог не знать, что во втором храме уже не было *урима* и *туммима*, посредством которых первосвященник узнавал волю Божию и являлся, таким образом, органом божественного откровения. По мнению этих толкователей, Иоанн рассматривал Каиафу как приносителя жертвы в праздник очищения. В этот праздник ему предстояло принести жертву за грехи всего народа, и Бог таинственным внушением указал ему истинную жертву, которая должна очистить грехи народа и всего человеческого рода (*рассеянных чад Божиих*). Такой жертвой и должен был явиться

Христос. Из этих двух толкований более естественным представляется первое. Если же Каиафа и не имел *урима* и *туммима*, то все же он был в глазах Иоанна представителем Церкви Божией, жизнь которой в то время еще не окончилась, и, следовательно, он мог служить даже вопреки своему желанию орудием божественного откровения, каким и явился в настоящий раз. Пусть его пророчество осталось непонятым членами синедриона, к которым он обратился с речью, все же это стало известным и впоследствии приводилось, очевидно, в христианских общинах как доказательство того, что искупительная смерть Христа была предвозвещена и устами представителя иудейской Церкви.

53. С этого дня положили убить Его.

54. Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим, и там оставался с учениками Своими.

Члены синедриона единогласно положили умертвить Христа, но мер для приведения этого решения в исполнение еще не выработали. Между тем, Господь удалился из Иудеи, а именно из Вифании, в маленький городок северной Иудеи — *Ефраим*, находившийся в пяти римских милях (т.е. примерно в 7,5 км. — *Прим. ред.*) к востоку от Вефиля (некоторые кодексы читают вместо «*Ефраим*» слово «Самфурин» — то же, что «Сепфорис»,

городок Галилеи, но чтение «Ефраим» имеет за себя более свидетельств). Об Ефраиме упоминается в 2 Пар. 13:19, и Нав. 15:9 как о городе в колене Вениаминовом. Это место находилось поблизости к пустыне, о которой упоминается в книге Иисуса Навина (Нав. 16:1). Христос избрал его, вероятно, ввиду того, что отсюда в случае опасности легко было уйти в пустыню.

По замечанию архиепископа Иннокентия, «величественная суровость местоположения, вид безмолвной природы (Христос всегда любил обращать на нее внимание) совершенно согласовались с предметами, коими занята была душа Иисусова. Если ученики Его проразумевали и предчувствовали важность наступающих событий, то и для них дни, проведенные в Ефраиме, были днями размышления, молитв и тайных великих ожиданий. Евангелист не рассказывает, чтобы Христос чему-нибудь поучал теперь Своих учеников. Ефраимское уединение, кажется, было посвящено Им более Себе Самому, нежели ученикам. Впрочем, ближайшее обхождение с Учителем, воспоминание о всем происшедшем, особенно о последних событиях, были сами по себе уже весьма поучительны». К этому мы прибавим, что апостолам, конечно, было уже известно решение синедриона умертвить их Учителя, и это служило для них, конечно, главным предметом разговоров.

55. Приближалась Пасха Иудейская, и многие из всей страны

пришли в Иерусалим перед Пасхою, чтобы очиститься.

56. Тогда искали Иисуса и, стоя в храме, говорили друг другу: как вы думаете? не придет ли Он на праздник?

57. Первосвященники же и фарисеи дали приказание, что если кто узнает, где Он будет, то объявил бы, дабы взять Его.

В это время приближалась Пасха. Богомольцы уже прибывали в Иерусалим, чтобы здесь путем очищений, под наблюдением хорошо знающих все обряды этих очищений фарисеев приготовиться ко вкушению пасхи. В самом деле, богомольцы по дороге в Иерусалим, проходя языческими селениями и городами, могли чем-нибудь оскверниться совершенно бессознательно, и теперь им нужно было спросить у фарисеев, не сделали ли они чего-нибудь такого, что может помешать им принять участие в совершении Пасхи. При этом богомольцы из других стран привозили с собой разные изделия своей страны, который перед праздником продавали или на что-нибудь меняли. Иудеи, раньше выдавшие Христа на праздниках, разговаривают между собой о том, придет ли Он на Пасху. Им, очевидно, уже известно решение, принятое о Христе синедрионом, и они сомневаются, придет ли Христос после этого в Иерусалим. Враги же Христовы со своей стороны, ожидая, что Христос явится на праздник, чтобы воспользоваться последствиями, которые имело в народе чудо воскрешения Лазаря, отдают приказ о том,

чтобы всякий знающий о местопребывании Христа немедленно донес об этом синедриону.

ГЛАВА 12

1–8. Помазание Христа в Вифании.

*— 9–19. Торжественный вход
Господень в Иерусалим.*

*— 20–36. Последнее выступление
Христа в храме. — 37–50. Обзорение
результатов Мессианской
деятельности Господа Иисуса
Христа.*

1. За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых.

Так как по закону Пасха начиналась 14-го нисана после полудня, то, значит, Господь пришел в Вифанию 8-го нисана (за шесть дней). Но в какой день случилось 8-е нисана? Одни говорят, что это была суббота, так как-де 14-е нисана в тот год случилось в пятницу. Конечно, если допустить, что Иоанн в выражении «до Пасхи» понимает «законно» совершенную иудеями в тот год Пасху и что этот «законный» день Пасхи именно в тот год пал на пятницу, то, конечно, принимающие такое мнение были бы правы. Но почему Иоанн в указанном выражении не мог иметь в виду ту Пасху, которую совершил со Своими учениками Христос на день раньше, т.е. 13-го нисана, в четверг? Такой счет дней у Иоанна очень возможен. При этом, едва ли Господь стал нарушать

без нужды покой субботнего дня путешествием с учениками. Кроме того, несомненно, требовалось немало времени для того, чтобы приготовить Христу и Его ученикам вечерю — и кто бы стал ее готовить в субботу? Наконец, в один субботний вечер не могло совершиться то, о чем сообщает Иоанн: прибытие многих иудеев в Вифанию после того, как они узнали о приходе сюда Христа, и определение первосвященников убить и Лазаря (стихи 9–10). Таким образом, остается принять, что Господь пришел в Вифанию в пятницу пополудни, а в субботу Ему предложена была вечеря. Евреи же вообще, кажется, любили устраивать большие вечера по субботам (ср. Лк. 14:1, 5 и сл.). Если евангелист не считал нужным сказать, что вечеря была устроена на другой день по приходе Господа, то он и в других случаях не считает иногда нужным делать подобные разграничения дней (ср. Ин. 1:39).

Вопрос о том, была ли эта вечеря та самая, о которой говорят Матфей (Мф. 26:6 и сл.) и Марк (Мк. 14:3 и сл.), толкователями решается различно. Одни (например, еп. Михаил) утверждают, что это была другая вечеря, и в доказательство своего мнения ссылаются, во-первых, на то, что у первых двух евангелистов описывается вечеря, совершенная не за шесть, а за два дня до Пасхи, во-вторых, на то, что имя женщины названо только у Иоанна, в-третьих, имя домохозяина, устроившего вечерю, названо только у первых двух евангелистов и, в-четвертых, на то, что так различаются вечера в

церковных песнопениях на страстную седмицу. Другие же не видят нужды различать эти вечера и утверждают, что все три евангелиста говорят об одной и той же. Естественнее последнее предположение, так как представляется в высшей степени невероятным, чтобы на протяжении одной недели Господь дважды приходил в Вифанию и чтобы одно и то же событие — помазание Христа — повторили при почти одинаковой обстановке две разные женщины. Что же касается возражений, которые выдвигаются против последнего мнения, то они не имеют силы. Прежде всего, второе и третье возражение, указывающее на необозначение имен, не имеет уже решительно никакой силы: один евангелист счел нужным назвать имя действующего лица, другой — не счел. Что касается первого основания, то хотя оно и кажется веским, но на самом деле не имеет особого значения. Дело в том, что евангелисты Матфей и Марк говорят о помазании Христа вовсе не в хронологической последовательности событий, а только припоминают о нем по случаю того, что после истории этого помазания передают о предательстве Иуды (Мф. 26:14 и сл.), а, как видно из Евангелия Иоанна, Иуда и возбудил прочих учеников к ропоту на ту бесцельную трату драгоценного мира, которую сделала Мария. Евангелист Матфей, таким образом, вставил рассказ о помазании в 26-ю главу вовсе не потому, чтобы это требовала строгая хронологическая последовательность событий, а для

того, чтобы отчасти охарактеризовать настроение учеников вообще и Иуды в частности, а отчасти для того, чтобы сказать, что Господь знал о приготовленной Ему врагами участи (Мф. 26:12). Совершенно в такой же связи стоит история о помазании и в Евангелии Марка. Что касается свидетельства богослужебных песнопений, то они никогда не задавались целью устанавливать хронологическую последовательность событий. Это видно, например, из того, что разговор Христа с апостолами о приготовлении пасхи происходил по стихире на субботу Ваий, тогда, когда Христос пришел в Вифанию (*прежде шести дней Пасхи*); в другой стихире того же дня говорится, что Христос пришел *прежде шести дней Пасхи* «воззвати умерша четверодневна Лазаря».

Откуда пришел в этот раз Господь в Вифанию? По всей вероятности, из Иерихона, где Он посетил дом Закхея (Лк. 19:5). От Иерихона до Вифании ходьбы было около шести часов.

О Вифании см. комментарии к Мк. 11:1.

2. Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежащих с Ним.

Как видно из Евангелий Матфея и Марка, вечеря для Христа была приготовлена в доме Симона прокаженного (см. Мф. 26:6). Но Марфа была приглашена хозяином, чтобы служить Христу, как женщина из семейства, к которому Христос был расположен. Замечательно, что и Лазарь также

принимал участие в пиршестве. Очевидно, что он чувствовал себя настолько хорошо, что не чуждался и радостного пиршества

3. Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира.

Евангелист опять явно противопоставляет Марию Марфе (ср. Ин. 11:32). В то время как Марфа заботилась о том, чтобы за столом было всего довольно, Мария помазала ноги Иисуса миром и отерла их своими волосами. Она забывает о том, что иудейские приличия запрещают женщине являться с непокрытой головой в обществе мужчин, она даже развязывает свои волосы, чтобы отереть ими ноги Христа, повторяя таким образом то, что некогда сделала жена-грешница по отношению к Иисусу (Лк. 7:38).

Фунт — 337,5 г.

Нард — см. комментарии к Мк. 14:3.

4. Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его, сказал:

5. Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?

У Иоанна против подвига Марии протестует один Иуда Искарот, тогда как у Матфея и Марка — все ученики. Очевидно, Иоанн указывает, кому собственно принадлежал почин в этом протесте.

О прочем см. Мф. 26; Мк. 14.

6. Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали.

Иуда не только носил пожертвованные деньги, но и «уносил», т.е. тайно брал значительную часть их себе. Стоящий здесь глагол (ἐβόσταζεν), по-русски переведенный выражением «носил», правильнее перевести «уносил» (ср. Ин. 20:15). Почему Иуде был доверен Христом ящик с деньгами? Очень вероятно, что этим проявлением доверия Христос хотел подействовать на Иуду, внушить ему любовь и преданность к Себе. Но такое доверие не имело благоприятных для Иуды последствий: он уже слишком привязался к деньгам и потому злоупотребил доверием Христа.

7. Иисус же сказал: оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего.

См. комментарии к Мф. 26:12; Мк. 14:8.

Оставьте. Более древние кодексы читают, «оставь», и это чтение здесь более подходящее, так как Иоанн говорит, что осуждал Марию только Иуда.

Она сберегла. Древнейшие кодексы читают здесь, «дабы она сберегла» (вместо τετήρηκεν — ἵνα ... τηρήσῃ). Господь, согласно этому древнему чтению, хочет сказать, что Мария, ныне помазавшая Его ноги, должна оставшееся еще в сосуде миро не продавать, чтобы полученные от продажи деньги

раздать нищим, а сберечь на день Его погребения, когда ей можно будет, согласно обычаю, умастить тело Иисуса.

8. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда.

См. комментарии к Мф. 26:11; Мк. 14:7.

9. Многие из Иудеев узнали, что Он там, и пришли не только для Иисуса, но чтобы видеть и Лазаря, которого Он воскресил из мертвых.

С 9-го по 19-й стих идет рассказ о входе Господнем в Иерусалим, который (вход) Иоанн в общем изображает согласно с синоптиками (ср. Мф. 21:1–11; Мк. 11:1–10; Лк. 19:29–38). Но при этом у Иоанна встречаются и некоторые отступления от синоптиков, объясняемые особенностью плана его повествования.

Тогда как у синоптиков шествие Христа в Иерусалим начинается от Иерихона, причем не говорится о захождении Христа в Вифанию, у Иоанна вовсе не упоминается об Иерихоне и, напротив, Вифания является главным остановочным пунктом для Христа в этом шествии. Сюда даже спешат иудеи, чтобы убедиться в действительности воскресения Лазаря. Очевидно, Иоанн и здесь пополняет повествование синоптиков.

10. Первосвященники же положили убить и Лазаря,

11. потому что ради него многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса.

Первосвященники, заметив волнение в народе, видя, как из-за Лазаря, воскрешенного Господом, многие из иудеев удалились от них (ὑπῆγον, в русском переводе неточно — *приходили*) и обращались ко Христу, решили умертвить и Лазаря.

12. На другой день множество народа, пришедшего на праздник, услышав, что Иисус идет в Иерусалим,

Упоминаемые в стихах 9–11 события, конечно, не могли совершиться в течение только одного дня, и потому выражение «*на другой день*» нужно понимать в смысле обозначения дня, следовавшего за днем вечера в Вифании, бывшей в субботу. Таким образом, вход Господень в Иерусалим падает на 10 нисана (по-нашему, на воскресенье).

13. взяли пальмовые ветви, вышли навстречу Ему и восклицали: осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев!

См. комментарии к Мф. 21:9–11.

Пальмовые ветви. «Ветвь» по-гречески βῆλον — слово, взятое из египетского языка. В Ветхом Завете о них упоминается как о символе радости. С ними встречали царей, победителей и героев (1 Мак. 13:51). Они напоминали собой букеты (Лулаб), с которыми евреи ходили в праздник кущей на основании Лев. 23:40. Если народ теперь встречает Христа восклицаниями «осанна», то делает это, вероятно, по некоторой ассоциации

мысли. Именно ветви в руках напомнили народу радостный праздник купцев, когда воспевался 117-й псалом, а в этом псалме и встречается воззвание «осанна». Народ таким образом выражал здесь свою радость о пришествии к нему Мессии-Царя и встречал Его радостными криками, полагая, что Христос пришел открыть Свое Царство.

14. Иисус же, найдя молодого осла, сел на него, как написано:

То, что Иисус не Сам нашел осла, видно из слов 16-го стиха: *это сделали Ему*, т.е. конечно, ученики Его.

15. Не бойся, дочь Сионова! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле.

Въезд Христа на осле Иоанн изъясняет словами пророка Захарии (Зах. 9:9) как обозначение кротости Царя-Мессии. Не наказывать и судить является Он теперь, а спасать Свой народ. Впрочем, Иоанн, конечно же, хотел сказать, что спасение будет дано только истинной дочери Сиона, т.е. достойным этого спасения.

Цитата из книги пророка Захарии приведена в сокращенном виде. Кроме того, выражение «*ликуй от радости*» (Зах. 9:9) Иоанн заменил выражением «*не бойся*». Это он сделал ввиду того, что в то время истинным израильтянам, понимавшим, что Господь идет на страдания и смерть, ликовать еще было рано. Напротив, вход Господень в Иерусалим для благочестивых израильтян служил только рассеяни-

ем их тревог, что мессианское спасение все еще не совершено. И Иоанн теперь успокаивает их тревоги. Мессия-Спаситель идет!

16. Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему.

Как ученики прежде не поняли слов Христа о Себе как о храме, который будет сперва разрушен, а потом восстановлен (Ин. 2:19), так и по отношению ко входу Господню в Иерусалим они обнаруживают непонимание того, что в этом исполнились ветхозаветные пророчества о Христе. Только после прославления Христа они поняли, что и сами послужили к осуществлению этих пророчеств, приведя к Господу осла, на котором Он и совершил вхождение в Иерусалим (*и это сделали Ему*).

17. Народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря и воскресил его из мертвых.

18. Потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо.

19. Фарисеи же говорили между собою: видите ли, что не успеете ничего? весь мир идет за Ним.

Народ, т.е. толпа народа (ὁ ὄχλος), бывшая в Вифании при воскрешении Лазаря; разъяснял *народу*, т.е. опять толпе (ὁ ὄχλος), которая встречала Христа в воротах Иерусалима, что

сделал Господь в Вифании. Этим и объясняет евангелист восторг, с которым встречен был Христос. Фарисеям тогда показалось, что уже *весь мир* или весь народ идет за Христом, и они побуждают этими соображениями друг друга к более решительным действиям против Христа.

20. Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины.

Еллины, о которых здесь упоминает Иоанн, принадлежали, по-видимому, к так называемым «прозелитам врат» и пришли в Иерусалим для поклонения (ср. Деян. 24:11).

В какой день случилось следующее происшествие евангелист не указывает.

21. Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса.

Эти прозелиты видели, как иудейский народ встречал своего Мессию, с ожиданием Которого они не могли не быть ознакомлены прежде, и пожелали *видеть Иисуса*, т.е. познакомиться с Ним (*видеть* же Его они могли и прежде). С просьбой познакомиться их с Христом они обращаются к апостолу Филиппу. Иоанн, говоря, что Филипп был из Вифсаиды Галилейской (см. Лк. 9:10), этим самым дает понять, что Филипп мог быть известен этим «еллинам», по всей вероятности, пришедшим из Десятиградия, в отноше-

нии к которому Вифсаида занимала соседнее место (ср. Мф. 4:25).

Нет ничего невероятного в том предположении, что эти прозелиты присутствовали при изгнании Христом из храма торгующих, которое имело место на другой день после входа Христа в Иерусалим. (И Иоанн не говорит, чтобы еллины обратились к Филиппу в самый день «входа»). Ведь торгующие занимали в храме именно тот двор, какой был отведен для молитвы прозелитам, и Христос, изгнав отсюда торгующих, этим самым как бы взял под Свою защиту прозелитов. Отсюда, естественно, в прозелитах явилось сочувствие к Нему и желание ближе узнать Его.

22. Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп сказывают о том Иисусу.

Филипп не решился сам доложить о желании эллинов Христу. Во-первых, его могло смущать воспоминание о заповеди, данной Христом относительно язычников (Мф. 10:5), и слово Христа по поводу просьбы хананеянки (Мф. 15:24), а во-вторых, Филипп видел, как восторженно Христос был принят иудейским народом, и думал, что беседа Христа, и притом, вероятно, в храме, с еллинами, возбуждает к Нему раздражение в иудеях и даст повод выставить против Христа обвинение в том, что Он душой чужд своему народу (ср. Ин. 7:35; 8:48). Но Андрей, к которому обратился за советом Филипп, был более решителен и счел возможным сказать о желании

эллинов Христу. Андрею могли припомниться и случаи такого рода, как, например, исцеление Христом слуги Капернаумского сотника, беседа Христа с самарянкой и, наконец, Его слово: *приходящего ко Мне не изгоню вон* (Ин. 6:37).

23. Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому.

Христос ничего не ответил по поводу просьбы эллинов. Речь Его, по видимому, обращена к Филиппу и Андрею (*сказал им в ответ*). В этой речи Он говорит, что час Его удаления настал. Ему предстоит теперь смерть, и пришедшие к Нему представители языческого мира как бы напоминают, что Ему пора принести Свою душу для блага всего человечества. Но совершение искупления, конечно, есть самое высшее дело Мессии, и потому Христос называет смерть Свою Своим «прославлением». Пришел час Ему умереть, но с тем вместе и *прославиться*, и прославление Его настолько превышает унижение, которое Господь примет в смерти, что Он о смерти даже и не говорит, а только о прославлении. При этом Он говорит не «Мне», а «Сыну Человеческому». Это обычное у Иоанна обозначение Мессии здесь имеет особенное значение. Господь этим хочет сказать, что Он явится искупителем не одного израильского народа, а всего рода человеческого: *Сын Человеческий*, Он принадлежал всему человечеству.

24. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.

Так как ученики под влиянием торжественной встречи Христа с народом могли истолковать слова Христа о прославлении Его в смысле обещания каких-либо новых чудес, то Господь с особенной силой (два раза повторенное «*истинно*») отклоняет такое понимание Его слов. Нет, не внешнее прославление ожидает Его теперь, а, напротив, унижение, смерть. Но эта смерть является необходимым условием для возникновения новой, более богатой и разнообразной жизни. Он должен отдать Свою душу или жизнь для того, чтобы спасение, Им принесенное, вышло из ограниченных рамок иудейства и стало достоянием всего мира. Такой смысл имеет эта притча о зерне, которое, умирая, т.е. разлагаясь в земле, дает от себя новый росток, на котором появляется уже много зерен (плодов). Таким образом здесь выражена мысль о том, что в лице Господа Иисуса Христа заключена жизнь всей Церкви, что каждый верующий отображает в себе Христа, живет с Ним и в Нем.

Нужно заметить, что если и язычники стали прислушиваться к словам Христа, то и они могли несколько уразуметь их смысл, так как и у них в мистериях зерно играло большую роль как символ жизни.

25. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в

мире сем сохранит ее в жизнь вечную.

26. Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой.

Такая же готовность к самопожертвованию должна отличать и учеников Христа. См. комментарии к Мф. 10:39; 16:25, и параллельные места.

Что касается награды, которую обещает Господь Своим последователям, то Иоанн здесь несколько своеобразно выражает то, что указано у Мф. 10:32, 34 и Мк. 8:38.

27. Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел.

По замечанию архиепископа Иннокентия, все это, как показывает само свойство мыслей и слов, было произнесено с выражением величия, подobaющего Сыну Божию. «Но вдруг светлый взор Его покрылся как бы неким сумраком печали. По божественному лицу Его видно было, что в душе Его одно чувство быстро сменяется другим и происходит как бы некое сильное внутреннее движение и борьба». От мысли о славном будущем Господь внезапно переходит к мысли о настоящем, и вот *душа*, которая должна быть возненавидена, отзывается на эту мысль страшно болезненным ощущением. В самом деле, Христос был безгрешен, а смерть, между тем, есть последствие греха. Ясно, что она была особенно ненавистна, противна «ду-

ше» Христа, Его святейшей природе. Кроме того, та именно смерть, которую потерпел Христос, была ужасна и потому, что она являлась наказанием за грехи *всего* человечества. Христос в этой Своей смерти должен был вкусить *всю* горечь той чаши, которую правосудие Божие уготовало грешному человечеству.

И что Мне сказать? Господь так потрясен мыслью о смерти, предвкусением ее горечи, что не находит соответственных слов для выражения Своих чувств. Но это состояние продолжается только несколько мгновений.

Отче! избавь Меня от часа сего! Это не просьба, а вопрос. Господь как бы размышляет Сам с Собою: «Скажу ли Отцу, чтобы Он избавил Меня? Но на сей час Я и пришел. Нет, Я должен идти на эту смертную борьбу, должен совершить дело, для которого Я и пришел. Пусть совершится все, что судил Мне праведный суд Божий». Христос поборол невольный страх смерти.

Очень вероятно, что Иоанн, сообщая об этом кратковременном «борении» Христа со страхом смерти, говорит этим то же, что синоптики хотели сказать своим рассказом о Гефсиманском «борении» Христа (Мф. 26:36–46 и параллельные места).

28. Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю.

Христос просит о прославлении имени Божия — о прославлении, ко-

нечно, его смертью и воскресением, за которыми должно воспоследовать осуществление слов Христа о спасении всего человечества (стих 24). На эту просьбу Сам Бог отвечал с неба Христу, что как доселе Он исполнял через Христа Свои намерения, так и через смерть Христа вскоре Он прославит имя Свое, т.е. доведет до конца Свое домостроительство о спасении человеческого рода (Ин. 9:3; 11:4).

29. Народ, стоявший и слышавший то, говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему.

Всякий раз, когда Сын проявлял Свою преданность Отцу в каком-либо важном случае Своей жизни, Отец отвечал Ему в присутствии некоторых свидетелей. Так было при крещении, при преображении, и так случилось и в этот раз. Христос в этот торжественный заключительный день Своего пророческого служения посвящает Себя на предстоящее Ему первосвященническое служение — окончательно вступает на путь, ведущий к смерти. Теперь со стороны Отца торжественно объявляется Сыну благоволение за такое решение. Отец возвещает Сыну прославление, т.е. скорое наступление новой эры деятельности Христа — деятельности Его как Царя (Годэ). Нет сомнения, что слова Отца были сказаны как членораздельные звуки, это видно из того, что некоторые из присутствующих разобрали их, но сочли за слова Ангела.

30. Иисус на это сказал: не для Меня был глас сей, но для народа.

Христос, конечно, и без такого знамения знал, что хотел сказать Ему Отец. Голос был для окружающих Господа иудеев, которые должны были бы обратить внимание на такое чудесное свидетельство о Христе, но по своей невосприимчивости (ср. Ин. 5:37) все-таки не поняли, что таким образом Сам Бог звал их ко Христу.

31. Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон.

После этого замечания, сделанного Христом по отношению к народу, Господь снова возвращается к речи о том, что «час Его» принесет всему человечеству. Теперь тот суд (κρίσις), который начался с выступлением Христа на служение (ср. Ин. 3:19; 5:22, 24, 30), подходит к своему концу. Мир, осуждая Христа на смерть, полагает, что этим он совершенно устранил Его от всякого влияния на свою жизнь, а на самом деле не Христос, а этот самый враждебный Христу грешный мир теперь подвергается осуждению. Вместе с тем, изгнан будет из мира вон (согласно некоторым древним кодексам, «вниз» — κάτω) и владыка этого мира (князь) или диавол (Еф. 2:2). Решение о диаволе будет произнесено *ныне*, т.е. в час смерти Христа, но исполнение этого решения будет совершаться постепенно, с приобретением все новых и новых последователей Христу, почему Христос и говорит не «изгнан», а «изгнан будет» (ср. Ин. 16:11).

32. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе.

Выражение «вознесен буду» (ὑψωθή) Господь употребляет здесь в том же двойственном значении, как прежде (см. комментарии к Ин. 3:14): Его вознесение на крест станет для Него средством к вознесению на небо. С другой стороны, это вознесение является средством для того, чтобы всех людей, в том числе и «эллинов» (стих. 20), привлечь ко Христу, под Его власть. Когда Христос будет на небе, то Он уже не будет находиться в тесных рамках одной национальности, к которой Он принадлежал по рождению, а будет Господом *всех* (Рим. 10:12).

33. Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет.

Сам евангелист понимает слова Господа ближе всего, как предугадание на сам образ Его смерти — распятие, при котором Господь, действительно, был вознесен или приподнят над землей и, простирая на кресте Свои руки, как бы хотел привлечь к Себе весь Мир.

34. Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесу быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий?

Толпе народа показалось невозможным примирить недавнее торжественное вступление Христа в Иерусалим как Мессии и эти речи Его о Своей скорой смерти. Ветхозаветные пророчества ведь говорили, что Мессия будет царствовать вовеки (Пс. 109:4; Ис. 9:6; Дан. 7:13–14). Нет, если Мес-

сия, или Сын Человеческий должен оставить место Своей деятельности, то это уже не тот Мессия, какого ожидали иудеи — это какой-то особенный Мессия! Пусть Христос разъяснит им, кого, собственно, Он имеет в виду.

35. Тогда Иисус сказал им: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет.

36. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света. Сказав это, Иисус отошел и скрылся от них.

Господь опять встречается непонимание со стороны Своих слушателей, но не находит теперь возможным вступить с толпою в какие-либо объяснения по вопросу о том, каков должен быть Мессия с точки зрения пророков. Он убеждает слушателей воспользоваться теми немногими днями, в которые еще будет для них сиять свет солнца — Христа (ср. Ин. 7:33; 8:12). Но, конечно, для того, чтобы пользоваться этим Светом (ходить при нем), нужна вера в этот Свет, и вот Христос считает нужным напомнить им об этом, обещая притом, что они могут сделаться со временем *сынами света* (см. комментарии к Лк. 16:8). Сказав это, Христос удалился, вероятно, в Гефсиманию, на гору Елеонскую.

С 37-го по 50-й стих евангелист бросает взгляд на результаты деятельности Господа Иисуса Христа среди

иудейского народа и удивляется тому, как скудны были эти результаты, как мало оказалось верующих во Христа. Чем объяснить этот факт? Здесь, по воззрению евангелиста, осуществилась угроза Божия иудейскому народу, которую некогда произнес пророк Исайя. При этом евангелист кратко резюмирует свидетельства, которые имеются о Христе в ранее приведенных Иоанном речах Христа иудеям.

37. *Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него,*

Говоря о множестве чудес (*столько чудес*), Иоанн, очевидно, имеет в виду чудеса, описанные у синоптиков: сам он говорит только о немногих чудесах Христа.

38. *да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня?*

То обстоятельство, что евреи не уверовали — конечно, в массе своей — во Христа, не было какой-то неожиданностью. Пророк Исайя уже предсказал это. (Ис. 53:1, евангелист приводит по тексту перевода Семидесяти). Христос может теперь с апостолами (*слышанному от нас*) сказать, что верующих Его проповеди нашлось очень мало.

39. *Потому не могли они верить, что, как еще сказал Исайя,*

40. *народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не ви-*

дят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

Какая же причина такого печального и для многих непонятного явления, как неверие народа, который давно уже приготавлился к принятию Мессии? Потому, отвечает евангелист, не могли (древние греческие толкователи выражение «*не могли*» заменяли выражением «*не хотели*», но такая замена не находит основания в самих словах пророка, которые приведены далее) веровать во Христа, что, как говорил Исайя, это народ крайне упорный в своем понимании тех задач, какие должен был осуществить Мессия. Иудеи упорно не хотели уразуметь своей духовной немощи, в которой они находились по причине своих грехов. Они не находили нужды в Мессии как духовном Спасителе и Исцелителе. Поэтому-то они и не обратились ко Христу.

Евангелист приводит здесь место из книги Исаии (Ис. 6:9–10) по переводу Семидесяти, как приведено это место уже у синоптиков (Мф. 13:14–15 и параллельные места). Но наш русский перевод не совсем точно передает греческий текст: вместо «*очи их*» он читает «*глаза свои*» и к глаголу «*ослепил*» присоединяет подлежащее «*народ сей*», тогда как этого выражения в греческом тексте не находится. Правильнее и ближе к греческому подлиннику славянский перевод: «*ослепи, т.е. ослепил очи их*» и т.д. Согласно этому переводу, подлежащим к слову «ослепил» нужно признать

слово «Бог» или «Господь», находящееся в 38-м стихе (*Господи!*), и весь стих получает такой смысл: Бог — в наказание за то, что иудеи с самого начала выступления Христа с проповедью Евангелия в Иудее (Ин. 2:13–14) обнаружили нежелание верить во Христа — ослепил их очи и окаменил их сердца или, иначе сказать, ожесточил их, чтобы они не уразумели и смысла дел Христовых. Впрочем, как замечает блаженный Августин, «Бог ожесточает не так, чтобы внушал упорство, а только отнимая у человека Свою благодать. Он затрудняет спасение в том смысле, что Сам не посылает облегчения, и ослепляет тем, что не просвещает».

Чтобы Я исцелил их. Так как мы видели, что подлежащим при глаголе «ослепил» нужно поставить слово «Бог», то ясно, что здесь под выражением «Я» евангелист не мог разуметь Бога — тогда бы нужно сказать, по требованию конструкции, «Он» исцелил — а разумел Христа Спасителя и Целителя. Таким образом, весь стих получает как бы характер жалобы, которую Христос приносит на Свой народ. «Народ этот, — как бы так говорит Христос, — прогневал своим упорным нежеланием слушать Меня Моего Отца Небесного, и Отец Мой за это отнял у него Свою благодатную помощь, которая необходима человеку для того, чтобы он мог уразуметь Мои дела, рассмотреть их как должно. Если бы народ не впал в такое ожесточение, то он мог бы получить от Меня исцеление или спасение, теперь же все кончено!»

41. Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем.

Здесь евангелист объясняет причину, по которой он дает такое значение вышеприведенному пророчеству Исаии, относя его ко Христу. Пророк видел «славу Христа», т.е. видел Бога, восседавшего во всей славе Своей и окруженного Серафимами, но, видя Бога, он, по воззрению евангелиста, видел и Христа, потому что Христос, как божественный Логос, всегда пребывал с Богом (ср. Ин. 1:1). Поэтому можно сказать, что Исаия в вышеприведенном пророчестве об ожесточении евреев имел в виду Христа (*говорил о Нем*). Ср. комментарии к Ис. 6.

42. Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги,

43. ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию.

Чтобы показать, что миссия Христа не прошла бесследно и для евреев, евангелист указывает на то, что даже некоторые из начальников — о простых иудеях он уже не говорит, таких уверовало немало — были верующие во Христа, но из-за материальных и других выгод они прямо не исповедовали свою веру. Таковы были Никодим (Ин. 7:50) и Иосиф Аримафейский (Ин. 19:38).

Греческие древние толкователи полагают, что с 44-го стиха начинается новая речь Господа, но с этим мнени-

ем нельзя согласиться, потому что, по представлению евангелиста, Христос уже *скрылся* от иудеев (стих 36). Кому же Он мог говорить эту речь? Лучше видеть здесь заключение, какое сам евангелист делает к изложенной им выше истории общественного служения Христа. В этом заключении он резюмирует многочисленные свидетельства Христа о Себе как о Мессии, Сыне Божиим. Связь этого раздела с предыдущим такая. Иудеи не веровали во Христа, даже начальники, веровавшие во Христа, не исповедовали открыто своей веры, а между тем, Христос громко возвещал (*возгласил*, *ἔκραζεν* — закричал), какое великое значение имеет вера в Него и какие ужасные последствия влечет за собой неверие.

44. Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня.

См. Ин. 7:16 и сл.; 8:42.

45. И видящий Меня видит Пославшего Меня.

См. Ин. 14:9; 8:19.

46. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме.

См. Ин. 8:12; 9:5; 12:35.

47. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир.

См. Ин. 3:17; 8:15.

48. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день.

См. Ин. 5:45.

Слово... будет судить. На последней инстанции суд будет производить не лично Христос, а возвещенное Им слово: люди будут судимы постольку, поскольку они оказали веру *слову Христа* и Его Евангелию во всем его объеме. Так и об иудеях Господь говорил, что их судит их закон (Ин. 7:51).

49. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить.

См. Ин. 7:17.

50. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец.

См. Ин. 3:34; 6:63; 8:47–51.

ГЛАВА 13

1–20. Омовение Христом ног учеников на вечери.
— 21–30. Открытие предателя.
— 31–34. Обращение Господа к ученикам с последними наставлениями. — 35–36. Вопрос апостола Петра и ответ Господа.

С 13-й главы по 17-ю в Евангелии Иоанна изображаются последние часы, проведенные Господом в кругу Своих учеников. Этот раздел у Иоанна

представляет собой нечто самостоятельное в изложении истории жизни Христа. Его можно назвать «Христос в тесном кругу 12-ти». Здесь Господь, ввиду Своей скорой разлуки с ними, дает им последние наставления, чтобы утвердить в них веру и мужество.

1. Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их.

Этот стих имеет в подлинном тексте довольно необычную конструкцию, почему русский перевод нашел нужным здесь сделать некоторую вставку для пояснения мысли, прибавив слова «явил делом, что». Но с толкованием русского перевода трудно согласиться. Прибавление это показывает, что русский перевод высшее проявление любви Христа к ученикам видит только в омовении ног, которое «явило делом» эту любовь. Между тем, если что и могло быть названо проявлением любви, то не символическое выражение относительно необходимости для учеников смирения, данное им в обряде омовения ног, а вся последующая вполне откровенная беседа Господа со Своими учениками, в которой Он говорил с ними именно как с любимыми Своими детьми, как со Своими друзьями. Поэтому ограничивать смысл первого стиха, только ставя его в отношение к омовению ног, как сделано в русском переводе, совершенно неосновательно. Согласно с толкованиями святых отцов и древних пере-

водов этот стих нужно передать так: «Но так как Он перед праздником Пасхи знал уже, что Его час пришел — чтобы идти из этого мира к Отцу — то Иисус, как возлюбивший Своих (учеников), которые были (оставались) в мире, до конца возлюбил их». Ясно, что здесь идет замечание евангелиста, относящееся не только к следующей истории омовения ног, а ко всему разделу с 13-й по 17-ю главу. Господь со всею силою возлюбил учеников (до конца, ср. Мф. 10:22) именно в это время, почувствовал к ним чрезвычайную жалость именно теперь потому, что этот праздник Пасхи был, как Ему это было известно, последними днями, в которые ученики могли еще иметь свою опору в близком с Ним общении. Скоро они останутся одни, и Господь предвидит, как трудно им будет в то время, какими несчастными и покинутыми они будут тогда себя чувствовать!

2. И во время вечери, когда диавол уже вложил в сердце Иуде Симону Искароту предать Его,

И во время вечери. Евангелист не определяет, когда, в какой день происходила эта вечеря. Но принимая во внимание обстоятельство, что на этой вечери происходит открытие предателя, которое, согласно синоптикам, совершилось именно на последней пасхальной вечери, когда была установлена Евхаристия, мы имеем право заключать, что и Иоанн здесь говорит о последней пасхальной вечери Христа. К этому нужно прибавить, что и там,

и здесь ученикам дается от Христа наставление относительно смирения. Но почему Иоанн ничего не сообщает о вкушении Христом с учениками пасхи и об установлении Таинства Евхаристии? Вероятно, потому, что он находил вполне достаточным повествование об этом синоптических Евангелий. (О дне Тайной Вечери по Евангелию Иоанна — см. комментарии к Ин. 18:28).

Диавол вложил... См. комментарии к Лк. 22:3.

3. Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит,

Иисус, зная, что... Эти слова обыкновенно толкуются как уступительное предложение: «хотя Иисус знал... однако» и т.д. Но такое толкование едва ли правильно. Согласно с контекстом речи видеть здесь обстоятельство причины и передать мысль всего стиха так: «Иисус, так как Ему было известно, что Отец всё — и, следовательно, прежде всего этих двенадцать апостолов, которые должны стать свидетелями о Христе — отдал в руки Его и, следовательно, Он обязан приготовить их к исполнению назначенной им от Бога задачи, а, с другой стороны, зная, что Ему через несколько часов предстоит возвратиться к Отцу Своему, от Которого Он пришел и что, следовательно, Ему остается немного времени для научения учеников самым главным добродетелям — смирению и любви друг к другу, которые им так необходимы будут в деле их

будущего служения, *встал с вечери, т.е. преподавал им последний урок смирения и любви».*

4. встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался.

По обычаю, перед вечерей служитель умывал ноги пришедших на трапезу. В настоящий раз служителя не оказалось, а из учеников никто, очевидно, не пожелал оказать Христу и сотоварищам соответственной услуги. Тогда Сам Господь встает с вечери и готовится к совершению омовения, которое должен бы сделать простой слуга. Очень вероятно, что поводом к этому послужил спор, происшедший между учениками о первенстве (см. Лк. 22:23).

5. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан.

Иоанн, описывая омовение ног, не говорит, с кого начал Христос. Вероятнее всего, первый удостоился этого возлежавший на персях Христа Иоанн, который обычно старается не упоминать своего имени там, где он поставляется впереди других.

Начал. Это слово евангелист прибавляет ввиду того, что омовение было вскоре прервано разговором Господа с Петром.

6. Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги?

7. Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после.

8. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною.

Ученики, пораженные тем, что начал делать их Господь и Учитель, не в силах были произнести ни одного слова и молча приняли омовение из рук Христа. Но Петр, как человек, не может сдерживать овладевавших им чувств, выражает горячий протест против того, что хочет для него сделать Христос. Господь не признает возможным в настоящее время объяснить Петру весь смысл Своего действия: Петр поймет это *после*, т.е. отчасти в наступающую ночь, когда Петр на опыте собственного падения постиг необходимость смирения и самоуничтожения, которое проявил Господь в обряде омовения ног, отчасти же впоследствии, по воскресении Христа, когда Петр увидит, к чему приведет Христа Его самоуничтожение (ср. 1 Пет. 3:22). Однако Петр из смирения, которое, однако, было далеко не истинным, потому что в то же время сопровождалось его противлением воле Господа (истинное смирение всегда сопровождается послушанием Господу), упорствует. Чтобы победить упорство Петра, Господь несколько объясняет ему смысл совершаемого Им очищения ног учеников. Он говорит Петру, что омовение ног означает омовение всего человека вообще: *если не умою тебя, а не «ноги твои» только...*

Не имеешь части со Мною. См. комментарии к Мф. 24:51; Лк. 12:46. Господь внушает Петру, что он, не будучи очищен Христом, не будет участвовать с Ним в тех благах, какие заключает в себе основанное Христом Царство, или в вечной жизни. Таким образом, омовение ног истолковывается здесь Господом не только как приглашение учеников к смирению, но и как действие, которым подается ученикам очищающая их от грехов благодатная сила, которая необходима всякому человеку для достижения спасения.

9. Симон Петр говорит Ему: Господи! не только ноги мои, но и руки и голову.

10. Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все.

11. Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты.

Петр понимает важность омовения, которое предлагает Христос и, чтобы быть вполне уверенным в получении «части со Христом», просит Христа омыть ему не только ноги, но и голову, как наиболее важную часть тела. Господь отвечает Петру, что тот не нуждается во всецелом очищении, подобно тому как искупавшийся в реке человек не имеет нужды, выйдя на берег, обливать себя водой: ему нужно сполоснуть только ноги, к которым пристала грязь, пока человек дошел до того места, где положил свою одежду.

В крещении покаяния и в постоянном общении с Христом ученики Христа уже очистились, насколько это было возможно до ниспослания Духа Святого, но тем не менее «хождение» среди рода развращенного и грешного (Мф. 17:17) не могло не оставить на ногах учеников некоторых грязных пятен, которые Господь и предлагает им смыть Его благодатью или любовью. Очень возможно, что при этом Господь хотел дать понять Петру, что он должен отрешиться от узкого иудейского воззрения на Мессию и Его Царство, это действительно мешало Петру примириться с мыслью о необходимости для Христа крестной смерти (Мф. 16:22).

Но не все. Этим Господь, с одной стороны, давал понять, что Ему хорошо был известен замысел предателя, с другой, Он и в эти последние минуты обращался к совести Иуды, давая ему время одуматься. Евангелист особенно оттеняет первую сторону, потому что в то время как он писал Евангелие, некоторые враги христианства ставили в качестве возражения христианам, что Христос не предвидел того, что в числе Его ближайших учеников очутится изменник. Нет, — как бы говорит евангелист, — Христос хорошо знал об этом.

12. Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: знаете ли, что Я сделал вам?

13. Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то.

14. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны мыть ноги друг другу.

15. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам.

Разъясняя ближайший смысл омовения ног, Господь говорит, что Он этим дал пример того, как Его последователи должны поступать в отношении друг к другу.

Вы должны мыть... Это повеление, конечно, нужно понимать не в буквальном, а в символическом смысле. Так, в 1 Тим. 5:10 омовение ног упоминается как проявление или синоним деятельной христианской любви к ближнему. Господь здесь говорит не о том, что именно должны делать Его ученики, а о том, как они должны, с какими мыслями и чувствами совершать служение ближним. Нужно делать это не только в силу обязанности, но из любви, как сделал это Сам Христос.

Господь и Учитель. Эти названия соответствуют тогдашним еврейским титулам, какими величали раввинов их ученики: «мара» и «равви». Но Христос, конечно, придает этим наименованиям, с которыми апостолы обращались к Нему, реальное значение. Его апостолы, конечно, видят в Нем единого истинного Учителя и истинного Владыку, и они вполне правы, потому что Он в самом деле таков. А отсюда следует, что они обязаны во всей точности исполнять Его повеления.

16. Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина

своего, и посланник не больше пославшего его.

17. Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете.

То, что для апостолов необходимо идти на всякое самопожертвование, Господь обосновывает тем же соображением, какое было высказано Им, когда Он в первый раз посылал апостолов на проповедь. См. комментарии к Мф. 10:24.

Блаженны вы... См. Мф. 5:3.

18. Не о всех вас говорю; Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядю свою.

19. Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я.

С грустью опять Христос замечает, что не все Его ученики могут называться «блаженными». *Я знаю, которых избрал*, — прибавляет Христос. Ученики еще не знают, что среди них есть предатель, а Христос уже давно это знает. Но, подчиняясь воле Отца, выраженной в Священном Писании, Он не принял никаких мер к удалению предателя из среды окружавших Его апостолов. Псалом 40, из которого здесь приводится один стих (Пс. 40:10), понимается евангелистом, несомненно, как псалом пророчесственный, предупрекающий тяжкую участь Мессии.

Поднял на Меня пядю свою, т.е., притворяясь Моим другом, хотел раздавить Меня, когда Я лежал на земле. Некоторые же видят здесь сравнение с конем, который неожиданно бьет ко-

пытами стоящего сзади него хозяина или работника, поставленного ходить за конем. Пусть же апостолы знают, что предательство не застигло Христа неожиданно!

Что это Я. Господь говорит о Себе как о всеведущем Иегове. См. комментарии к Ин. 8:24.

20. Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня.

Здесь Христос возвращается к главной мысли Своей беседы с учениками о смысле омовения ног и хочет обосновать мысль о том, что они могут называться «блаженными» (см. стих 17). По содержанию это изречение сходно с 40-м стихом 10-й главы Евангелия Матфея, но здесь оно имеет тот смысл, что самоунижение, которому подвергнет Себя Христос и которое Он изобразил под символическим действием омовения ног ученикам, нисколько на самом деле не повредит Его величию. «Принимать Христа», т.е. верить в Него — все равно, что верить в Бога, а доверять апостолам, все равно, что слушать с верою проповедь Самого Христа. Не должны ли апостолы чувствовать себя блаженными, имея такое убеждение в силе своей проповеди, с которой они пойдут в мир? Если и они будут идти на всякое самоунижение ради Христа и братьев своих по вере, это нисколько не повредит им.

Нужно заметить, что еще некоторые отцы и учителя Церкви объясня-

ли омовение ног в смысле символическом, то видя здесь отношение к Таинству Евхаристии, то понимая это действие как предуказание на Таинство христианского Крещения. В новейшее время Луази подробно раскрыл значение этого действия с символической точки зрения. «Иисус, — говорит Луази, преимущественно останавливаясь на отношении омовения ног к Евхаристии и к смерти Христовой, лежащей в основе этого Таинства, — в смерти Своей сделался из любви служителем человека. Евхаристия есть постоянное воспоминание, реальный символ этого служения». Но это служение Христа человеку совершается и в обряде омовения. Евангелист Иоанн потому и не упоминает об установлении Евхаристии, что считает вполне соответствующим Евхаристии омовение ног. Снятие одежд Христом обозначает сложение Им с Себя жизни; полотенце, которым препоясался Христос, означало пелены, которыми Христос был обвит при погребении и т.д. Вода крещения также символически представляется водой, которую налил Христос в умывальницу.

Но такие объяснения представляются в высшей степени искусственными и проще сказать вместе с известным проповедником Нэбе, что омовение ног, во-первых, есть пример смиренной любви, во-вторых, символическое изображение действия благодати Христовой на наше сердце и, в-третьих, руководящий образец для нас в наших отношениях к братьям.

21. Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня.

Мысль о том, что среди учеников находится предатель, возмутила душу Христа (см. Ин. 11:33), это отметил только один Иоанн, как ближе всех возлежавший около Христа. Но это возмущение скоро прошло, и через несколько мгновений Господь сказал ясно и определенно, не волнуясь (*засвидетельствовал*), что один из апостолов Его предаст. См. комментарии к Мф. 26:21.

22. Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит.

23. Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса.

24. Ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит.

25. Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это?

Здесь только один евангелист Иоанн сообщает, что по просьбе Петра ученик, возлежавший на персях Иисусовых, тихо спросил Христа, кого Он имеет в виду, говоря о предателе. О возлежании за столом см. комментарии к Мф. 26:20.

Один из учеников... Это был, конечно, Иоанн, обыкновенно не называющий себя по имени (ср. Ин. 1:40; 19:26; 21:7, 20).

Ему Симон Петр сделал знак. Апостол Петр, очевидно, сам не мог

неслышно для других сказать что-нибудь Христу: он возлежал не на том ложе, на котором возлежал Христос. Но он был обращен лицом к Иоанну, Господь же обращен был лицом в сторону, противоположную той, где находился Петр, и потому Петр сделал Иоанну некоторый знак, выразивший просьбу потихоньку спросить о предателе у Христа. Потом, Петр после своего неудачного замечания, сделанного им Господу по поводу омовения ног, чувствовал, конечно, некоторое смущение, мешавшее ему обратиться с вопросом к Господу (свт. Иоанн Златоуст).

26. Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту.

Господь, подавая Иуде обмакнутый кусок хлеба, этим указал на предателя. Что это был за кусок, евангелист не говорит. Некоторые (еп. Михаил) полагают, что это опреснок, окунутый в соус из горьких трав, и такое предположение очень вероятно. Само же действие Господа не было отмечено другими Его учениками, кроме Иоанна, как что-то выходящее из ряда вон, потому что за пиршеством на востоке хозяин — а таким в настоящем случае являлся Христос — обыкновенно разделял куски хлеба и мяса своим гостям. Отсюда можно сделать еще и такой вывод, что Господь, предлагая кусок хлеба Иуде, и теперь еще хотел пробудить в нем лучшие чувства.

27. И после сего куска вошел в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делай скорее.

28. Но никто из возлежавших не понял, к чему Он это сказал ему.

29. А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим.

30. Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь.

Иуда должен бы тронуться этим знаком любви, но он был уже слишком ожесточен. На ожесточенных же людей и самые большие благодеяния тех лиц, против которых они ожесточены, производят еще более ожесточающее действие. Получив знак любви, Иуда от этого еще более ожесточился, и тогда в него *вошел сатана*, т.е. завладел им уже окончательно, чтобы более не выпустить его из своих рук. В нем еще сильнее вспыхнула ненависть ко Христу, ему было тяжело оставаться в обществе Христа и апостолов, и он начал придумывать предлог к тому, чтобы оставить вечерю. Господь видит его терзания и отпускает: пусть он скорее совершит то, к чему стремится его душа. Но никто из учеников, конечно, кроме Иоанна, не понял слов Христа. Они полагали, что Христос посылает Иуду что-либо купить к празднику. Отсюда видно, что лавки в Иерусалиме были еще не закрыты (ср. Мф. 25:9–11) и, следовательно, вечера, которую совершал Христос, совершена была на день ра-

нее узаконенного времени для совершения пасхи.

А была ночь. Этими словами евангелист отмечает наступление той мрачной поры, о которой Господь говорил ученикам ранее (см. Ин. 9:4; 11:10).

31. Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем.

32. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его.

С удалением предателя, отправившегося за отрядом, который должен был взять Христа, Господь видит Свою деятельность уже законченной. Сын Человеческий, или Мессия, теперь является уже прославившимся, но это еще не то вечное, последнее прославление, о котором предсказывали пророки и которое будет иметь место только в будущем (стих 32: *прославит Его*), а прославление посредством принятия страданий и мученической смерти за все человечество. «Полнота славы Христа явилась в страдании Его за грехи мира» (свт. Кирилл Александрийский). Называя Себя здесь Сыном Человеческим, Господь хочет дать понять Своим ученикам, что в Своих страданиях Он является представителем человечества перед Божественным Правосудием и что, следовательно, благодаря Его подвигу прославляется и все человечество.

И Бог прославился в Нем. Через Христа Бог исполнил все Свои обещания, данные человечеству, и вместе Сам

получил прославление от людей, ранее не прославлявших Его, как должно (Рим. 1:19). Притом само человечество в состоянии прославления или восстановления есть слава Божия, потому что в страданиях и смерти Христа человечество ответило те идеальные требования послушания Богу, какие к нему были предъявлены Богом при введении прародителей человечества в рай (см. *Сильченков. Прощальная беседа*, с. 15).

Если Бог прославился в Нем... Здесь говорится прежде всего о той славе, какая ожидает Самого Христа. Представителя человечества Бог прославил в Себе, т.е. облечет Своей высшей, небесной славой и человеческую природу Христа, божественная же природа Христа никогда не лишалась божественной славы, как это видно из факта преображения, когда временно эта всегда присущая Христу божественная слава просияла сквозь телесную оболочку.

Вскоре прославит Его. Некоторые (например, Цан) видят здесь ограничение мысли о прославлении, высказанной Христом: Христос будто бы имеет в виду то, что последует в ближайшем будущем, т.е. только Свое воскресение. Но правильнее видеть здесь указание на быстроту последующих событий — вознесения Христа на крест и вознесения на небо: быстро пронесутся дни страданий Христа и недалеко прославление!

33. Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и,

как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете прийти, так и вам говорю теперь.

Так как предлежащий Христу путь к славе есть путь страданий и смерти и так как теперь ученики еще не пойдут этим путем, то им придется разлучиться с Христом. При мысли об этой разлуке любовь Христа к ним пробуждается с особой силой и жалость о них охватывает Его сердце. Он называет их поэтому самым ласкательным именем, каким зовет отец своих любимых детей: *дети*, или правильнее с греческого — «детки» (τέκνῳ).

Будете искать Меня... Будучи преследуемы и гонимы миром, ученики будут искать Его, Господа и Учителя, но им нельзя будет пойти за Ним. Такие же слова Господь говорил и раньше (Ин. 7:34; 8:21), но там эти слова были обращены к неверующим во Христа иудеям и имели смысл угрозы. Здесь они представляют выражение сожаления к остающимся в мире ученикам.

Говорю теперь. Дальше уже Господь не считает возможным откладывать объявление ученикам предстоящей разлуки с Ним. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что Христос предупреждает их об этой разлуке с той целью, чтобы эта разлука не поразила их своей неожиданностью и чтобы нечаянно наступившие бедствия не смутили их.

34. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлю-

бил вас, так и вы да любите друг друга.

Как разлучающийся со своими детьми отец, Христос преподает ученикам Свои последние наставления. Прежде всего Он дает им главную заповедь, которую они обязаны соблюдать — это заповедь о взаимной любви. При этом заповедь о любви Христос называет «новой» не потому, чтобы раньше Он не учил их любить друг друга, а потому, что говорит здесь как Царь, основывающий Свое Царство. Его новое Царство основано и на новых началах — именно прежде всего на любви, которая отныне в Царстве Христовом становится основным законом жизни членов этого Царства. В других, земных человеческих царствах в качестве основных государственных законов утверждены были другие начала и, прежде всего, начало государственного эгоизма, ради которого приносилась в жертву всякая человеческая личность. В Царстве же Христа такому началу нет места, и личность сохраняет все свои законные права как образ и подобие Божие. Далее, заповедь о любви, которую здесь дает Христос, является новой даже и по отношению к той заповеди о любви, какая существовала уже в Ветхом Завете (Лев. 19:18), потому что в Ветхом Завете эта заповедь также не имела значения принципа морали, на котором была бы построена вся ветхозаветная этика. А главное, в Ветхом Завете требовалось любить *ближнего своего*, т.е. делалось подразделение между людьми: одни были ближе, другие

дальше. Господь же здесь говорит не только о ближнем, которого нужно любить, а вообще о людях, которые все стоят друг к другу в отношениях близости. *Любите друг друга* — это значит, что среди последователей Христа не может быть людей, которые не были бы нам близки, что всех мы должны любить, как ближних своих. Некоторые толкователи полагали, что новость заповеди Христовой заключается и в степени любви, в ее силе, достигающей до готовности самопожертвования («люби ближнего больше, чем себя», — толковали древние греческие и некоторые новые толкователи). Но едва ли можно принять такое мнение, потому что частица «как» (καθώς) в выражении «как Я возлюбил...» не обозначает степени, но скорее (ср. Ин. 17:2, 11) настроение любящего, которое в основе своей, — а не в степени, размере, — должно уподобляться настроению, какое было во Христе (ср. Флп. 2:2).

35. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.

Эта любовь в духе Христовом пусть служит отличительными признаком истинного последователя Христова (ср. 1 Ин. 3:10). Конечно, этим не отрицаются и другие признаки истинного ученика Христова, вера и добрые дела, тем не менее несомненно, что в писаниях апостола Иоанна все эти остальные добродетели подводятся под одно и то же понятие — любви (1 Ин. 3:10; Откр. 2:4), подобно тому как и у

апостола Павла любовь признается совокупностью совершенства (Кол. 3:14). Но эта любовь, чтобы быть любовью в духе Христовом, должна быть свободной от всякой партийности и нетерпимости по отношению к людям, не исповедующим нашей веры. Нужно, конечно, начинать с любви к людям, нам родным по духу и происхождению, но затем идти всё дальше и дальше в расширении сферы любви, которая должна непременно возвыситься до степени любви ко всем людям, даже и к нашим врагам.

36. Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною.

37. Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя.

38. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды.

Божественные требования, предъявляемые апостолам, не столько занимают их внимание, сколько угнетает их мысль о том, что Христос покидает их. Выразителем чувств учеников и в этом случае является апостол Петр.

Краткий разговор Спасителя с Петром Иоанн изображает здесь сходно с повествованием евангелиста Луки (ср. Лк. 22:31–34). Евангелисты Матфей (Мф. 26:31–35) и Марк (Мк. 14:27–31)

отличаются здесь от Иоанна в изображении времени, места и повода разговора.

Петр, быть может, полагал, что Господь уходит куда-нибудь из Иудеи для того, чтобы основать Церковь Свою в другой стране, куда ученики почему-то не могли за Ним последовать (свт. Кирилл Александрийский). О том, что Господу предстоит умереть, он не думал или не хотел думать. В ответе Петру Христос почти буквально повторяет то, что выше сказал всем апостолам (стих 33), и этим дает понять, что ничего больше разъяснять им о самом факте, который имеет в виду, не станет. Прибавкой же «*после пойдешь за Мною*», Господь успокаивает Петра и других учеников, давая им понять, что они пойдут той же дорогой подвижничества и мученичества, какой идет Он, и таким образом снова с Ним соединятся.

Почему я не могу... Петр уже и теперь чувствует себя готовым пожертвовать за Христа жизнью, но Господь предрекает ему, что он, напротив, не только не захочет положить теперь души своей за Христа, а до наступления утра отречется от Христа.

Ясно, что Иоанн здесь восполняет повествование евангелиста Луки, у которого предсказание Христа Петру не стоит в непосредственной связи с предыдущими словами Христа (см. Лк. 22:31 и сл.). Лучше всего из двух евангельских сказаний сделать такое сочетание: 1) Ин. 13:36–37; 2) Лк. 22:32–33; и 3) Ин. 13:38. Евангелисты же Матфей и Марк описывают только

продолжение и конец беседы Христа с Петром (Мф. 26:30–31; Мк. 14:29–31; Мф. 26:32–35).

ГЛАВА 14

1–31. Продолжение прощальной беседы Христа с учениками: об удалении Христа к Отцу, о вере и любви, молитве, Святом Духе и мире.

В 14-й главе содержится первая утешительная речь (Ин. 13:31–38 представляет, собственно говоря, вступление к ней). В этой речи Христос укрепляет пошатнувшееся мужество учеников, обещая им место в обителях Его Отца, где они снова будут вместе с Христом. При этом Господь разрешает некоторые недоразумения, высказанные Ему со стороны апостолов Фомы и Филиппа (стихи 1–11). Затем, чтобы успокоить учеников Он обещает им умолить Отца о том, чтобы Он послал ученикам Святого Духа Утешителя и, вместе с тем, говорит, что и Сам Он вернется к ученикам, причем разъясняет недоумение апостола Иуды Иаковлева. Наконец, Он заверяет учеников в том, что Дух Святой разъяснит им все, что в настоящее время им неясно и что приводит их в смущение (стихи 12–31).

1. Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте.

Апостолы были крайне смущены кратким разговором Господа с Петром (Ин. 13:36–38). «Если даже Петр

отречется, — думали они со страхом, — то что же ожидает их!» (свт. Иоанн Златоуст). Кроме того, как видно из Евангелия Луки, Господь сказал всем им несколько неясных для них слов о какой-то ожидающей их борьбе (Лк. 22: 35–37). Поэтому-то Господь и начинает Свою речь в тоне утешительном: *да не смущается сердце ваше...* По-прежнему они, апостолы, должны верить в Бога и, веруя в Бога, верить в Того, Кого Бог послал, т.е. во Христа. С самого детства апостолам, как иудеям, уже привита вера в Бога, и эта вера должна послужить точкой опоры для их веры во Христа, теперь несколько поколебавшейся под действием Его последних слов о Своем удалении. Благодаря такой «двойной» вере апостолы победят свой страх перед наступающими решительными событиями.

2. В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам.

3. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я.

Продолжая успокаивать апостолов, как детей, скорбящих при разлучении с любимым отцом, Христос открывает им, что скоро увидится с ними опять. Теперь же Он идет приготовить Им место в доме Отца Своего.

В доме Отца. Царство Небесное, которое здесь Христос называет домом Отца Своего, изображается под видом

обширного царского дворца, в котором живет восточный монарх со своими многочисленными сыновьями, причем каждый из сыновей имеет для себя отдельное помещение.

А если бы не так, Я сказал бы вам: По русскому синодальному изданию, через постановку в конце этой фразы двоеточия последующие слова не сохраняют никакого самостоятельного значения, составляя только окончание предшествующей фразы. При таком чтении, однако, совершенно неясным представляется выражение 3-го стиха: *и когда пойду*. Ведь, согласно синодальному чтению, Господь не сказал ученикам, что Он пойдет, а *сказал бы*, если бы обителей для учеников еще не было. Напротив, если поставить после слов «сказал бы вам» точку (как сделано в славянском тексте), то смысл первых слов 3-го стиха является совершенно ясным и связь 3-го стиха со 2-м вполне естественной. При таком чтении получается следующая мысль: «Если бы не так, т.е. если бы на самом деле никаких обителей на небе не существовало, то Я, Которому все небесное известно хорошо (Ин. 3: 11–13), сказал бы вам об этом и не стал бы обольщать вас несбыточными мечтами. Но обители эти, несомненно, существуют, и Я даже иду на небо для того, чтобы вам выбрать лучшие».

Приготовлю вам место. Господь, как выражается апостол Павел, явился нашим предтечей на небе (Евр. 6:20), открыл нам путь в Царство Небесное.

Приду опять. О каком пришествии Христа здесь говорится? О последнем

ли, которое будет иметь место перед кончиной мира, или же о пришествии таинственном, духовном, во Святом Духе? Кажется, здесь нельзя понимать ни того, ни другого. О пришествии на суд Господь не мог здесь говорить потому, что это пришествие, как знал и Сам Христос, было чрезвычайно далеко, да притом и апостолы едва ли могли утешиться мыслью о свидании с Господом в отдаленном будущем после того, как они воскреснут; на Марфу, по крайней мере, мысль о том, что она увидится с братом *после* воскресения мертвых, не произвела успокоительного действия (Ин. 11:24–25). Нельзя также понимать здесь и пришествие Господа в Святом Духе-Утешителе, потому что о ниспослании Его Господь еще не сообщил апостолам. Как же могло утешить их то, чего они еще и уразуметь не могли? Правдоподобнее то мнение, что Господь говорит здесь о Своем воскресении, после которого Он снова придет к ученикам: о Своем воскресении Господь говорил ученикам и прежде (Мф. 17:9; Мк. 9:9 и др.). Но при таком понимании остается непонятным следующее выражение: *и возьму вас к Себе...* После воскресения ученики не были тотчас взяты ко Христу. Поэтому правильнее полагать, что Господь здесь говорит не о Своем пришествии к ученикам только по воскресении Своем, а вообще о том, что Он будет являться ученикам в момент их кончины и брать их души в вечный покой. Поэтому-то и святой Стефан, умирая, говорил: *Господи Иисусе!*

прими дух мой (Деян. 7:59; ср. 2 Кор. 5:8; 1 Фес. 4:17).

4. А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете.

По некоторым кодексам, этот стих читается так: «И куда Я иду — путь в то место вы знаете» (Луази). Господь этими словами напоминает ученикам Свои прежние речи о пути к небесной славе (Ин. 12:23, 30–33 и др.), который проходит именно стезей страданий.

5. Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?

Апостол Фома, представляющий собою тип человека рассудительного и медлительного в вере, желающего иметь во всем точные сведения, и в настоящем случае хочет знать обстоятельно, во-первых, то, куда ведет Христос, и, во-вторых, тот путь, каким пойдет Христос. Говоря «*не знаем*», Фома, очевидно, выражает здесь и желание апостолов вообще, а не только свое. Апостолы, по-видимому, всё еще не отрешились от мысли о том, что Господь говорит о каком-то путешествии в другую страну.

6. Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня.

7. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его.

На вопрос Фомы Христос не отвечает прямо. Он только пользуется

этим вопросом как поводом к тому, чтобы напомнить апостолам учение о Своем назначении (по вопросу же, который предложил Ему Фома, Он много говорил выше), Христос — Сам путь к истине и жизни, или, иначе говоря, к Отцу-Богу. Некоторые толкователи, например, Сильченков, считают выражения «истина» и «жизнь» эпитетами, которые Христос прилагает к Самому Себе: «Христос есть сама истина — вне Его все ложно. Он есть сама жизнь — вне Его нет жизни». Но такое толкование противоречит дальнейшим словам Христа: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня*. Для чего бы Христос стал говорить апостолам еще о прохождении к Отцу как о чем-то необходимом для них, если бы во Христе они имели все и без Отца? Нет, Христос говорит об Отце как об истинной цели всех человеческих стремлений. Люди стремятся к вечной славе, в которой пребывает Отец, а Христос — есть путь, ведущий к этой высокой цели.

Если бы вы знали Меня... Если бы апостолы узнали Христа в Его истинном отношении к Отцу, с Которым Он находится в теснейшем единении по существу, то они узнали бы и Отца. Ясно, что Господь признает для апостолов возможным такое познание и этим самым считает довод, высказанный Фомаю (*не знаем... как можем знать...*), совершенно неосновательным: нет, они могли знать!

И отныне знаете... Но, высказав некоторый упрек по отношению к апостолам, Господь сейчас же и утешает их.

Пусть они и не имеют полного знания о Христе, пусть они любят Его больше как Учителя-Мессию, тем не менее и такое знание представляет собой нечто положительное, оно приведет их к полному познанию, фундамент для которого уже заложен (на это указывает выражение «*отныне*»). Некоторые (например, Гольцман) видят в последних словах Христа только «оптимистическое предположение, не отвечающее действительности»: апостолы-де не имели на самом деле такого познания и не видели во Христе Сына Божия, а следовательно, не знали и Отца... Но с таким мнением согласиться нельзя ввиду того, что далее Господь прямо говорит, что Он *открыл* апостолам имя Отца (Ин. 17:6), а это открытие началось уже давно.

8. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас.

Апостол Филипп был человек довольно нерешительный и склонный руководствоваться чужими мнениями (Ин. 6:7; 12:22). Он как бы постоянно искал для себя опоры вовне. Этим свойством его характера и можно объяснить то, что он просит Христа «показать» ему и другим апостолам *Отца*, т.е. просит такого же Богоявления, какого, например, удостоился на горе Моисей (Исх. 33:18). Тогда они будут совершенно спокойны за участь Христа.

9. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь

Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?

С горестным чувством Господь вразумляет Своего ученика. Кто духом своим созерцает Отца в Сыне, для того бесполезно какое-нибудь внешнее Богоявление (ср. Ин. 1:18). Если бы Филипп знал Иисуса, то понял бы, что видеть Его — все равно, что видеть Отца.

10. Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела.

Христос, говоря, что видевший Его видел Отца, конечно, понимал под видением веру.

«Видеть» Отца во Христе — все равно что «верить» в то, что Сын пребывает в Отце, действует в Его имя и что Отец самым реальным образом пребывает в Сыне, сообщая Ему Свое могущество. Таким образом, Отца видят только верою, ни один смертный обычным образом Бога не видел. Только один Единородный Сын Божий поведал нам об Отце (Ин. 1:18). Поэтому вопрос Господа Филиппу (*«разве ты не веришь?»*) содержит призыв к вере. А призыв этот Господь основывает на том же, что указывал прежде иудеям (Ин. 5:19; 7:16; 8:23, 38), именно на том, что Его учение и дела — все происходит от Отца, за Ним во всей Его деятельности стоит невидимый Отец (Ин. 7:17; 8:28).

Дела Мои, т.е. все чудеса, которые Я совершаю.

11. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам.

К вере в действительность такого отношения Христа к Отцу призывает теперь Христос и всех учеников — уже не одного Филиппа.

Если не так, т.е. если считаете недостаточным Мое учение о Себе, то верьте Моим чудесам, которые свидетельствуют о Моем пребывании в Отце. Господь таким образом признает необходимость чудес при известной слабости веры слушателей Его учения, но это, конечно, необходимо только на первой степени существования Церкви, потом таких удостоверений не потребуется.

12. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду.

Возвращаясь теперь к Своей задаче — утешить и ободрить остающихся в чуждом и враждебном им мире апостолов — Господь первым утешением (стихи 12–14) выставляет для них то обстоятельство, что они будут продолжать Его дело и при этом сопровождать свою проповедь чудесами даже большими, чем те, которые сотворил Христос. Этим обозначается, конечно, не то, что апостолы будут иметь больше чудодейственной силы, чем сколько ее имеет Христос, а указывается на результат тех знамений, какие они станут совершать. Благодаря особым новым условиям времени, усло-

виям, не существовавшим во дни Христа, их проповедь и чудеса будут иметь успех чрезвычайный. Если даже это будут чудеса и совершающиеся не в сфере видимости, а в сокровенной глубине человеческого духа, во всяком случае, они будут сопровождаться чрезвычайно великими последствиями. Для того, чтобы совершать такие чудеса, нужны два условия: 1) апостолы должны твердо верить во Христа (*верующий в Меня*) и 2) Христу нужно уйти теперь к Отцу Своему, для того чтобы послать от Отца изобилие чудодейственных сил (*потому что Я к Отцу Моему иду*).

13. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне.

Впрочем, чудесные дела апостолы будут совершать только тогда, когда будут обращаться с просьбой к Богу во имя Христово. Но что значит «*во имя Мое*»? Одни считают это выражение равнозначным выражению апостола Павла «*во Христе*», видя в этом обозначение настроения, в каком находится молящийся (Лютардт), другие видят здесь указание просто на принадлежность молящегося к Церкви Христовой (П. Христ).

Более вероятным является толкование, имеющееся еще у святителя Иоанна Златоуста и блаженного Феофилакта и принимаемое некоторыми новейшими толкователями. Это толкование, основываясь на том главном значении, какое это выражение имеет в Новом Завете и у Семидесяти, по-

нимает его в смысле «при употреблении» или «при призывании имени Христа» (Хейтмюллер). С таким пониманием заставляет согласиться и связь, существующая, несомненно, между 12-м и 13-м стихами: в 12-м стихе речь идет о чудесах, которые будут совершать апостолы, а здесь указывается на то, как они будут совершать эти чудеса. Действительно, мы видим, что апостолы, творя чудеса, призывали имя Иисуса (Деян. 3:6). Понятно при этом, что молитва, состоящая в призывании имени Иисуса, всегда согласна должна быть с Его волею (1 Ин. 5:14).

То сделаю. Исполнителем просьбы является не Отец, а Христос. Говоря это, Христос выражает сознание Своего теснейшего единства с Богом по существу — сознание, проникавшее все речи Христа. От этого и христиан с одинаковым до тождественности чувством относится в своих молитвах и к Отцу, и ко Христу.

14. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю.

Мысль, высказанную в предшествующем стихе, ввиду ее особой важности для апостолов, ввиду ее особо утешительного значения, Христос повторяет, как бы закрепляя ее в сознании учеников.

15. Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди.

Второе утешение (стихи 15–17) состоит в обещании Утешителя. Это утешение Христос предваряет увещанием

соблюдать Его заповеди (ср. стихи 21, 23, 24). Это необходимо как условие со стороны апостолов для того, чтобы они могли удостоиться принятия Святого Духа. Можно также полагать, что Господь говорит здесь, как и выше (стихи 13–34), как Царь, основывающий Свое Царство, законы которого должны быть исполняемы Его подданными.

16. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек,

17. Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет.

Когда апостолы исполняют свою обязанность, то и Христос (*и Я*) исполнит Свое дело в отношении к ним. Он умолит Отца, и Отец пошлет им другого Утешителя, чтобы Он оставался с ними навеки.

Утешитель — по-гречески Параклитос (παράκλητος). Первоначально это слово обозначало человека, призванного на помощь, защитника (но не в смысле обыкновенного адвоката, а в смысле друга, который идет упрямить судью за своего друга, обвиненного в каком-либо преступлении). Но затем, особенно у евреев, к которым это слово перешло из греческого языка в форме «Пераклет», оно стало обозначать утешителя, советника, указывающего человеку, находящемуся в затруднительном положении, как ему лучше выйти из этого положения. От-

цы и учителя восточной Церкви такое именно значение «утешителя» и придают этому термину.

Доселе таким советником и другом учеников был Сам Христос, хотя Он в Евангелии и не называется Утешителем. Но теперь на место удаляющегося от апостолов Христа к ним придет другой Утешитель, или советник, друг. Из сопоставления здесь Христа и другого Утешителя как древние, так большинство новейших толкователей (Кестлин, Гофман, Вейс и др.) делают заключение, что здесь содержится учение о Святом Духе как о самостоятельной личности. Других толкователей (де-Веттэ, Шенкель) смущает, однако, то обстоятельство, что в главах 15–16 возвращение Христа изображается совпадающим с пришествием Духа-Утешителя. Но смущение это неосновательно, потому что подобное же отношение существует между Отцом и Логосом: Отец в Сыне пребывает, и Сын открывает волю Отца, что не препятствует всем толкователям признавать Сына отдельной личностью. Так и Христос будет действовать через Духа-Утешителя, придет в Нем к апостолам. Апостол Павел поэтому считает возможным отождествить пребывание в верующих Духа Божия с пребыванием Самого Христа (Рим. 8: 9–10).

Духа истины. Некоторые (например, Шанц) видят в этом указание только на деятельность Духа по отношению к апостолам, которых Он будет учить всякой истине. Но здесь скорее определяется само существо Духа:

Он есть сама истина, как единый по существу с Отцом и Сыном. Однако, называя Святого Духа Духом истины, а Себя прямо истиной (стих 6), Господь хочет сказать этим, что Дух этот есть Его Дух (свт. Кирилл Александрийский).

Выясняя значение Духа истины, Господь прибавляет, что мир, пребывающий в неверии и заблуждении, не может Его воспринять ни посредством чувств (*не видит*), ни посредством внутреннего просвещения (*не знает*). Напротив, апостолы, имеющие правильные христианские представления (*знаете*), уже знают и Духа, Который и теперь с ними пребывает. *И в вас будет* — здесь, по мнению некоторых авторитетных критиков (Гольцман), вместо ἔσται («будет»), надо читать ἐστὶν («и в вас есть»). Таким образом, согласно этому чтению Господь говорит с особой силой (для этого и употреблены два синонимических глагола «пребывать» и «существовать») о том, что Дух этот уже находится в учениках. Но при таком чтении выходит как бы излишним послание Духа апостолам в будущее время, после удаления от них Христа. Притом в употребленных здесь в греческом тексте союзах также заключается основание к тому, чтобы полагать разницу между употребленными здесь глаголами. Именно, при глаголе «пребывает» (μένει) стоит местоимение с предлогом παρά — «при», а при глаголе «будет» — местоимение с предлогом ἐν — «в». Отсюда следует, что из двух возможных чтений лучше принять то, кото-

рое существует в нашем тексте и в 8-м издании Тишендорфа, т.е. чтение «*будет*» (ἔσται). Господь, очевидно, хотел сказать, что тот Дух, Который будет послан апостолам, отчасти и теперь уже несколько близок им благодаря тому, конечно, что они близко стоят ко Христу, в Котором в изобилии пребывают дары Духа (Ин. 3:34). Но Дух пребывает теперь только с учениками, а со временем Он будет пребывать уже в них, как животворящая и обновляющая сила.

18. Не оставляю вас сиротами; приду к вам.

Отсюда начинается третье утешение (стихи 18–21), состоящее в обетовании свидания Христа с апостолами. Господь ненадолго оставит учеников Своих сиротами, Он придет к ним — придет, прежде всего, после Своего воскресения (Ин. 20:19, 26), а потом в тех явлениях внутренней жизни апостолов, в которых апостолы, действительно, видели перед своими духовными очами Сына Божия (см. Гал. 2:20). Некоторые (отцы западной Церкви и новейшие толкователи, например, Цан) понимают это место как пророчество о втором пришествии Христовом для суда над миром, с таким толкованием нельзя согласиться, потому что при втором пришествии Господь придет в мир вообще, а не только к Своим ученикам. Более вероятно объяснение епископа Михаила, что здесь имеется в виду пришествие Христа в Духе Святом, но и это предположение не совсем подходящее, потому что при нем

утрачивается особенный характер третьего утешения, отличающий его от второго.

19. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить.

Мир, т.е. неверующие во Христа, скоро уже потеряет возможность видеть Христа, потому что мир смотрит только чувственными очами, а Христос удалится из мира чувственно наблюдаемых явлений. Напротив, верующие, у которых раскрыты духовные очи для наблюдения сверхчувственных явлений, увидят Христа или будут продолжать Его видеть, несмотря на то, что Он удалится от них. Причина этого заключается в том, что Христос, как истинно живой (ζῶ), живет непрерывно, вечно, и смерть не может прервать Его жизни. Мало того, Он и ученикам своим дарует такую жизнь, какая находится в Нем (κοι μέεξ ζήσετε).

20. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас.

В тот день. Господь этим выражением обозначает не один какой-либо день, а все время деятельности апостолов при новых условиях, в которых они оказались после воскресения Христа и сошествия Святого Духа в Пятидесятницу. Видеть здесь, как Гольцман, указание на всю историю существования Церкви Христовой до конца мира, нельзя, потому что при этом утра-

чивается специальное отношение этого утешения к апостолам, а ведь оно и имело, главным образом, в виду их, а не верующих всех последующих эпох.

Узнаете вы, что Я в Отце... Знание здесь имеется в виду опытное или основанное на опыте. Это познание апостолы получают из явлений Христа по воскресении (Ин. 20:21; Деян. 1:3), из показания или свидетельства Ангелов, явившихся тотчас по воскресении и вознесении Христа, и, наконец, из собственного внутреннего опыта апостолов, которые почувствовали после воскресения Христа, что существует теснейшее общение между Христом и Отцом и между ними и Христом.

21. Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам.

Несколько расширяя здесь круг лиц, которые могут удостоиться, подобно апостолам, Его явлений, Христос говорит, что для того, чтобы быть достойным такого явления, нужно соблюдать заповеди Христа. В таком соблюдении заповедей человек проявляет свою любовь ко Христу, а за эту любовь он будет возлюблен и Отцом, и Христом, Который и будет такому человеку являться. «Искренно любящие не могут долго оставаться без свидания» (архиепископ Иннокентий).

22. Иуда — не Искариот — говорит Ему: Господи! что это, что

Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?

Здесь речь Господа снова прерывается. Апостол Иуда, которого евангелист отличает от упомянутого в Ин. 13:30 Иуды Искаротиота, не понимает, почему Христос хочет явиться только апостолам. Очень вероятно, что Иуда усмотрел в предыдущих словах Христа указание на Его второе пришествие, которого ученики ожидали в непродолжительном времени, и поэтому ему казалось странным, что Христос при этом втором пришествии, которое Он Сам же изображал как пришествие во славе (Мф. 25:31), явится только верующим в Него.

Об апостоле Иуде (Иаковлеве) см. комментарии к Мф. 10:3. Некоторые (например, Сильченков) видят здесь указание не на апостола, а на брата Господня Иуду («Прощальная беседа», с. 191), но с таким мнением нельзя согласиться, потому что во всей беседе Господь обращается только к апостолам, которых Он избрал (Ин. 15:16, 19), а братья Господни до Его воскресения *не веровали в Него* (Ин. 7:5).

23. Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим.

24. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца.

В ответ Иуде Господь говорит, что явление Его и Отца возможно полу-

чить только тому, кто любит Христа и соблюдает слово Его. Между тем, мир, конечно, не имеет такой любви — как же Господь явится ему?

Мы придем к нему... Как путники приходят Отец и Сын с неба, чтобы найти приют под кровом человека, который любит Христа. Этот образ Господь заимствует из тех мест Ветхого Завета, где таким именно способом изображалась теократическая идея о пребывании Бога в Своем народе (Исх. 25:8; 29:45; Лев. 26:11–12; Иез. 37:26–27).

Нелюбящий Меня... Мысль, выраженная в предыдущем стихе положительно, здесь повторяется отрицательно для того, чтобы определить точнее, что разумел Христос под «миром» в 22-ом стихе. Мир — это все то, что не любит Христа и не соблюдает Его слов или не принимает Его учения (ср. Ин. 12:48). Нужно заметить, что у Иоанна и в Евангелии, и в Посланиях все люди разделяются только на два разряда: одни любят Христа и соблюдают Его заповеди, другие — не любят и заповедей Его не соблюдают. Середины между теми и другими нет, и это так и должно быть, ведь Христос, по убеждению Иоанна, есть истинный Свет, Солнце, а солнце можно или видеть, или не видеть, какого-либо среднего отношения к солнцу не может быть! И, конечно, зрячие видят, другие — слепые — не видят. Неверующие, таким образом, согласно Иоанну, должны быть признаны слепыми в духовном смысле. Когда «придут» к неверующему Отец и Сын, этого Христос не

говорит. Можно полагать, что Он имел здесь в виду сошествие или пришествие во Святом Духе. Придет Дух Святой, и вместе с этим начнется обитание в воспринявших Его и Отца и Сына.

25. Сие сказал Я вам, находясь с вами.

26. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам.

В заключении (стихи 25–31) к первой речи Господь прежде всего говорит, что лично Он на этом заканчивает обучение апостолов, потому что Свое пребывание среди них Он считает оконченным (*сказал* — прошедшее совершенное время). Дальнейшее утешение и вразумление апостолов Он предоставляет Духу Утешителю, Которого им пошлет Отец.

Во имя Мое (ἐν τῷ ὀνόματί μου). Это выражение и здесь, как и в 13-м стихе, понимается различно. Одни говорят, что Господь говорит о послании Духа «для продолжения Его дела», другие переводят «вместо Меня», но естественнее всего сохранить за этим выражением тот же смысл, какой оно имеет в 13-м стихе, т.е. пошлет «при призвании Моего имени».

Научит вас всему. Господь различает «сие» и «все». *Сие* говорил Он Сам (стих 25), «всё» будет изъяснять им Дух-Утешитель. Им многое Господь предложил в отрывочном виде и не в достаточно ясной форме (ср. Ин. 2:22; 7:17; 13:7, 36), а Дух пополнит

учение Христа и осветит в нем то, что для учеников осталось непонятным. Однако это не будет простым напоминанием и разъяснением только того, что уже известно ученикам. Нет, Дух будет возбуждать в апостолах творческую мысль, которая и выразится в различных созданиях литературного характера (Евангелия, Послания). Здесь можно видеть также основание для последующей деятельности боговдохновенных апостолов в области церковного устройства. Дух Святой во всех областях христианской мысли и жизни будет помогать Церкви идти той дорогой, которую указал Ей Сам Христос.

27. Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается.

Со словами «идите в мире» нередко в Ветхом Завете благочестивые и даже просто люди, знающие приличия, обращались к тем, с кем расставались (1 Цар. 1:17; 20:42; 29:7). В обычае такое прощание было и у иудеев во времена Христа (Мк. 5:34; Лк. 7:50; Иак. 2:16). И Господь, расставаясь со Своими учениками, прощается обычным образом. Но при этом прибавляет, что в Его устах это приветствие является не простым пожеланием, которое часто и не исполняется, когда его произносят простые люди, а действительным дарованием мира, и притом такого, какой царил в Его собственной душе (*мир Мой*). Как Он был владыкой жизни и давал ее кому хотел

(ср. Ин. 5:21), так Он является и владельцем мира, который теперь и представляет Своим апостолам, как самое нужное для них сокровище. С этим миром им не будет страшно в мире и после удаления Христа.

28. Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня.

Но все ученики печальны. Господь видит, что они как будто даже не слушают Его, и потому говорит полупросительно: *«вы слышали...»*, т.е. что же это? Разве вы не слышали, как Я говорил, что приду к вам опять? К чему же падать духом?

Если бы вы любили Меня... Чтобы ободрить учеников при предстоящей разлуке, Господь обращается к их любви, которую они, казалось, должны бы иметь, но которая, как будто, теперь совсем не подает в их душе своего голоса. Любовь апостолов ко Христу, если бы она была истинной любовью, побудила бы их охотно согласиться на недолгую разлуку со Христом, чтобы дать Ему возможность взойти к Отцу Небесному и получить подобающее Ему прославление: любящий всегда жертвует своими интересами на пользу любимого.

Отец Мой более Меня. Одни отцы и учителя Церкви (свт. Кирилл Александрийский, Афанасий Александрийский, блж. Августин) видят в этих словах сравнение состояния Христа

как Богочеловека с той славой, в которой непрестанно пребывает Бог Отец. Последнее с человеческой точки зрения, конечно, выше, чем состояние Сына в Его земной жизни. Другие же (например, свт. Василий Великий, Григорий Богослов, прп. Иоанн Дамаскин) видят здесь раскрытие мысли о происхождении Сына от Отца, Который есть «вина и начало Рожденному от Него». Второе толкование является здесь неподходящим, потому что слова Христа в этом случае перестают обозначать причину, по которой ученики должны радоваться удалению Христа к Отцу: если Сын всегда менее Отца, то какое же значение имеет то обстоятельство, что Он идет к Отцу? Не все ли равно — Он остается меньшим (Сильченков, с. 212)? Таким образом, остается принять первое толкование. Действительно, смерть Христа является не только скорбным, но и радостным событием, ибо она полагает начало отшествию Христа-Богочеловека к Богу Отцу и полного Его прославления по человечеству (Знаменский, с. 318). Состояние уничтожения кончается, и начинается состояние прославления, которые и сравниваются между собой не прямо, а «через сравнение самих носителей этих состояний» (Сильченков, с. 212).

29. И вот, Я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется.

30. Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего.

31. Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдём отсюда.

Все сказанное доселе ученикам было направлено к тому, чтобы дать им опору пережить тяжкие испытания, которые их ожидают. Пусть они тогда припомнят, что говорил им Господь: для них эти испытания не покажутся особенно тяжкими, потому что Господь к ним уже готовил учеников. Господь и дальше бы мог говорить с ними, но время не терпит. Идет владыка этого грешного и враждебного Христу мира — сатана — в лице предателя, ведущего с собой отряд воинов (ср. Ин. 13:2, 27).

Так как это слово еще более могло увеличить ужас учеников, то Господь для успокоения их говорит, что сатана, который имеет такую большую власть над миром, над Ним собственно власти не имеет: во Христе нет точки опоры для действий сатаны — нет греха. Господь мог бы отогнать от Себя сатану, но Он не хочет этого сделать. Из любви к Отцу, воля Которого состоит в том, чтобы Христос умер за людей, Он Сам идет навстречу владыке смерти, который и Ему несет смерть.

Встаньте, пойдём отсюда. Это только приглашение, на которое ученики, по-видимому, не отозвались согласием и остались на своих местах. Предполагать (как еп. Михаил), что следующая далее речь была сказана в дороге, нет основания, напротив, об удалении из горницы сказано только

в Ин. 18:1. Поэтому Господь снова начал утешать учеников, возбуждая в них мужество.

ГЛАВА 15

1–27. Продолжение прощальной беседы Христа с учениками: взаимоотношения между Христом и Его учениками, отношение учеников друг к другу и к миру.

В 15-й главе содержится вторая утешительная речь Христа к ученикам, заканчивающаяся в 16-й главе 11-м стихом. Здесь Господь сначала (стихи 1–17) внушает ученикам мысль о необходимости поддерживать постоянное жизненное общение с Христом и между собою. Только при этом условии они могут исполнить свое назначение в мире. Затем (стихи 18–27) Господь призывает учеников к терпеливому перенесению тех гонений, которые воздвигнет на них ненавидящий Христа мир.

1. Я есть истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь.

Я есть истинная виноградная лоза... Речь Христа о Себе как о виноградной лозе есть такая же аллегория, как и речь Его о Себе как двери во двор овчий и добром пастыре (Ин. 10:1–10). Подобные аллегории, имеющие своим содержанием идею развития Царства Божия на земле и изображающие это Царство под видом

виноградника или виноградной лозы, встречаются и в Ветхом Завете (Ис. 5: 1–7; Иер. 2:21; Иез. 15:1–6 и др.). Но очень вероятно, что Христос, предлагая ученикам такую аллегория о виноградной лозе, имел в виду не только эти ветхозаветные параллели, но и только что закончившуюся Тайную Вечерю, на которой Он пил с учениками Своими вино и под видом вина же преподавал им Свою собственную Кровь. Замечательно, что в запричастной молитве, сохранившейся в «Учении 12-ти апостолов» (Didache XII apostolorum: La Didache. Instructions des Apôtres, ed. J.P. Audet. Paris, 1958, с. IX, 2), имеется выражение «святая Лоза Давидова» (ἡ ἀγία ἄμπελος Δαυΐδ), относящееся ко Христу.

Почему Христос называет Себя лозой «истинной»? Разве обыкновенные лозы не истинные? Здесь прилагательное «истинный» (ἀληθινός) имеет, несомненно, значение «принадлежащий к вышнему миру, но действующий в этом мире среди людей подобно подчиненной закону органической жизни лозе» (Гольцман). Господь этим хочет сказать, что Его отношение к людям лучше всего (*истинная*) сравнить с отношением ствола виноградной лозы к ее веткам.

Отец Мой — виноградарь (ὁ γεωργός); он насадил истинную виноградную лозу — Христа, послав Его в мир.

2. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очи-

щает, чтобы более принесла плода.

Ветви лозы — Христа — это все верующие или обратившиеся в христианскую веру (Господь здесь взор Свой обращает на далекое будущее). Среди христиан будет немало таких, которые будут христианами только по имени, внутренне же будут далеки от Христа. Таких Бог отсекает от общения со Христом. Это отсечение сначала происходит невидимо, а потом совершится и на страшном последнем суде. Наоборот, ветви добрые Бог *очищает*, удаляя из них все, что портит чистоту и вкус получаемого из лоз вина, — это т.н. водянистые ветви. В отношении к истинным христианам, которые должны приносить только плоды добродетели, Бог действует так же. Он очищает, конечно, путем тяжелых испытаний (1 Пет. 1:6–7) их от всего, что мешает им идти по пути духовного самоусовершенствования.

3. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам.

Апостолы уже очищены *через слово* Христово (ср. Ин. 13:8–11), т.е. через учение Христа, которое они принимали с верою (ср. Деян. 15:9). Это дает им силу отражать вредные для их духовного организма влияния грешного мира.

4. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне.

5. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего.

Апостолы должны сохранять такую чистоту и пребывать только во Христе как в истинной благородной лозе. Если они думают, что могут сделать что-нибудь, не получая живительных соков из этой лозы, то они ошибаются: ничего доброго без Христа они не сделают.

6. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают.

Здесь указано, как обыкновенно виноградари поступают с засохшими ветвями. Так на страшном суде будет поступлено и с отступниками от Христа (ср. Мф. 13:30, 40–41).

Но как согласить с явлением отпадения от Христа, которое здесь представляется возможным, то, что Господь говорил раньше (Ин. 6:39 и сл.; 10:28–29) о безопасности, обещанной уверовавшим в Него? То Он утверждает, что Отец хочет, чтобы Сын не потерял никого, то теперь говорит об отпадающих от Него и погибающих. Вопрос этот разрешается легко, если припомнить, что Иоанн считает отпадающих от Христа неистинными Его последователями. *Они вышли от нас, но не были наши*, — говорит Иоанн о противниках христианства, бывших христианах (1 Ин. 2:19).

7. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни

пожелаете, просите, и будет вам.

Господь только что говорил о необходимости для апостолов пребывать во Христе. Теперь же Он указывает и на пользу, которую они получают от этого: их молитвы будут услышаны (ср. Ин. 14:13–14). Господь говорит это, конечно, имея в виду, что человек, пребывающий в Нем, будет молиться о том, чего желает для людей и Христос.

8. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками.

Чтобы побудить учеников к совершенению добрых дел (плода), Христос говорит им, что они прославят чрез то Отца Его и станут в полном смысле учениками Христа. Очевидно, Христос знает, что ученикам этот мотив представляется весьма сильным, что им хочется прославить Бога и быть не по имени, а на деле учениками Христа.

9. Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей.

10. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви.

Как Отец любит Христа за то, что Он исполняет Его волю, так и ученики могут сохранить за собой любовь Христа, исполняя Его волю, выраженную в Его заповедях.

11. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна.

Все, что говорил выше Христос (стихи 1–10), сказано с той целью, чтобы апостолы могли усвоить себе «радость Христову» — ту радость, которую Он имеет в Себе всегда, даже и в настоящий предсмертный час. Эта радость, конечно, проистекает оттого, что Он сознает Свое единство с Богом. И апостолы будут иметь «совершенную» или полную радость, когда пребудут в общении с Христом.

12. Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас.

13. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих.

Общение любви апостолы должны поддерживать и между собою. Они должны любить друг друга, как Христос возлюбил их (см. комментарии к Ин. 13:34), и самопожертвование за братьев считать высшим проявлением этой любви (ср. Ин. 10:11). Господь пока говорит здесь только о самопожертвовании для друзей, а не для всех людей (какое Он проявил Сам; ср. Рим. 5:6, 8, 10). Это ограничение объема самопожертвования объясняется тем, что Господь жалел Своих смущенных предстоящей с Ним разлукой учеников и не хотел предъявлять в то время к ним требования, для них слишком тяжелые. Со временем ученики и сами, под действием Святого Духа, поймут всю силу ранее предложенной им от Христа заповеди о любви и к врагам (Мф. 5:44).

14. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам.

15. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего.

16. Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам.

17. Сие заповедаю вам, да любите друг друга.

Чтобы побудить учеников к исполнению Его заповедей, Христос говорит, что исполняя эти заповеди, апостолы не будут подобны рабам, которым их господин отдает разные приказания, а, напротив, они покажут себя *друзьями* Христа. Есть большое различие в том, с каким чувством исполняется порученное нам дело. Можно смотреть на него только как обязанность и потому исполнять без увлечения, а можно делать его из любви к тому, кто поручил нам это дело. Понятно, что в последнем случае это дело будет сделано гораздо лучше, чем в первом. Ученики и должны исполнять заповеди Христа как друзья Его.

Я уже не называю вас рабами. Господь называл так учеников прежде (Ин. 13:16), но Он называет их и ниже таким же именем (стих 20), как же Он говорит, что не называет уже? Несомненно, что здесь выражение

«называть» нужно понимать не в буквальном смысле слова, а в переносном. Господь может и называть учеников рабами, но относится Он к ним не как к рабам: Он вводит их в понимание всего плана божественного домостроительства, тогда как обыкновенным рабам их господин не открывает своих планов, заставляя их без всяких рассуждений исполнять свои приказания.

Не вы Меня избрали, а Я вас избрал. Здесь еще мотив к тому, чтобы ученики всегда исполняли заповеди Христа, всегда служили Ему. Тогда как у евреев было в обычае, чтобы желающие учиться Закону Моисееву сами избирали себе учителей-раввинов, апостолы стали учениками Христа только тогда, когда Он Сам избрал и призвал их к Себе. Но они заключили с Ним союз дружбы, и не в их воле по этому расторгнуть этот союз (Вейс).

И поставил вас. Здесь указывается на особое иерархическое положение апостолов в Церкви (ср. Деян. 20: 28; 1 Кор. 12:28).

Дабы вы шли — шли как Мои апостолы (ср. Мф. 28:19) и *приносили плод*, т.е. распространяли Евангелие и прочно утверждали его на земле (*чтобы плод ваш пребывал*). Это первая цель избрания апостолов. Другая цель указана в словах *«дабы, чего ни попросите...»*. Господь, избирая учеников, хотел сделать много полезного и им самим, хотел, чтобы молитвы их были исполняемы Богом.

18. Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел.

19. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир.

20. Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше.

21. Но все то сделают вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня.

Переходя теперь к речи о той ненависти, с которой будут в мире встречены апостолы-избранники Христа, идущие исполнять Его повеления, Господь утешает их прежде всего тем, что в этом случае апостолы будут испытывать со стороны мира ненависть, с которой еще раньше мир относился ко Христу. Во-вторых (стих 19), эта ненависть совершенно естественна, а все естественное, обыкновенное не должно пугать человека. Напротив, этой ненависти апостолы должны еще быть благодарны, потому что существование ее ясно свидетельствует о том, что они стоят на правильном пути, что они не заражены грехами мира. Ненависть к Церкви представляет собой, так сказать, ручательство в том, что Церковь стоит на высоте своей задачи, которую Ей поставил Ее Основатель (мир у евангелиста Иоанна везде мыслится как стоящий под властью греха, ср. Ин. 14:30).

Мысль эту Господь повторяет (стихи 20–21), употребляя при этом те же выражения, в каких Он говорил о

судьбе учеников, когда отправлял их в первый раз на проповедь Евангелия (см. Мф. 10:22–25:28).

Не знают Пославшего Меня. Здесь указана причина ненависти мира к проповедникам Евангелия, требующим от людей веры во Христа (*за имя Мое*). Эта причина указывалась и раньше (Ин. 8:19).

22. Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем.

23. Ненавидящий Меня ненавидит и Отца моего.

24. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего.

25. Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно.

Так как мир мог в свое оправдание выставить неведение, о котором говорит здесь Христос, то Христос разъясняет, что такое самооправдание совершенно неосновательно. Самое это неведение является несомненным грехом после того, как Христос учил иудеев и совершал перед их глазами Свои великие дела или чудеса. Нет, если они не воспользовались этими средствами к приобретению истинного познания о Боге, Пославшем Христа, то ясно, что они питают в своем сердце ненависть не только ко Христу, но и к Богу.

Но да сбудется слово... Ученикам такое неверие мира могло казаться чем-то неожиданным для Самого их Учителя. Поэтому Господь указывает в этом неверии, в этой ненависти к Нему со стороны мира на исполнение ветхозаветного пророчества. Ближе всего Господь, по-видимому, говорит здесь о словах Давида, содержащихся в Пс. 68:5. Здесь Давид изображает обрушившиеся на него гонения со стороны врагов, но Господь усматривает в Давиде Свой прообраз и в отношении к Давиду его врагов — предугаивание на те отношения, в которые станет мир к истинному Царю Израилеву, потомку Давида по плоти (68-й псалом поэтому принято называть messiански-прообразовательным). Такие же мысли находятся в Пс. 34:19; 118:161.

Псалмы названы здесь «законом» в общем смысле, так как вообще всё Священное Писание считалось у евреев руководственным началом в жизни. Называя закон «их», т.е. еврейским законом, Господь этим не хочет отвергнуть обязательность закона и для Своих последователей, а указывает только на то, что иудеи слишком часто ссылаются на закон как на свое священное достояние. Вот эта-то их опора и говорит теперь против них, обличая их в несправедливом отношении ко Христу.

26. Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне;

27. а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною.

Об этой виновности мира, возненавидевшего Христа, будет свидетельствовать Дух-Утешитель и сами апостолы, которые могут припомнить миру многие факты из деятельности Христа, так как апостолы были с Христом с самого начала Его служения.

От Отца исходит. Здесь содержится учение о вечном исхождении Святого Духа от Отца. Это видно из того,

1) что здесь об исхождении говорится как о чем-то «настоящем» и «постоянном» (глагол *ἐκτορεῖσθαι* стоит в настоящем времени), между тем как о временном послании Духа в мир Христос говорит как о чем-то «будущем» (*пошлю*, ср. Ин. 14:16, 26);

2) если понимать выражение «исходить» в смысле будущего — «изойдет», то это выражение будет совершенно лишним повторением первых слов 26-го стиха «*приидет*» и «*пошлю*».

Западные толкователи (Лютард, Генгстенберг, Гольцман и др.) все-таки настаивают на том, что здесь речь идет только о «временном» послании Духа Отцом, так как, — говорит Гольцман, — точкой, на которую устремляется или нисходит Дух, является земля. Но, скорее всего, можно сказать, что здесь об исхождении Духа говорится безотносительно, слово «*исходит*» прибавлено для того, чтобы обозначить отличительное свойст-

во Духа в вечности. Иначе Христос во избежание всяких недоразумений мог бы сказать если бы имел в виду только временное исхождение Духа с неба: «Мы, т.е. Я и Отец, пошлем Духа». Ведь обобщил же Он подобным образом пришествие Свое и пришествие Отца в выражении «*Мы придем к нему...*» (Ин. 14:23).

А также и вы... Так как, собственно говоря, свидетельство апостолов вообще совпадает со свидетельством действовавшего с них Святого Духа, то здесь, раз их свидетельство выделяется, нужно видеть уже указание на их служение как евангелистов, т.е. на передачу ими истории жизни Христа, причем более всего имела значение их сила воспоминания.

ГЛАВА 16

*1–33. Окончание прощальной беседы Христа с апостолами:
о наступающих преследованиях;
удаление Христа к Отцу;
деятельность Святого Духа;
счастливый исход испытаний,
которым подвергнутся апостолы;
услышание их молитв; рассеяние
учеников Христа.*

В первых 11-ти стихах, представляющих собой окончание второй утешительной речи, Христос предупреждает апостолов об ожидающих их преследованиях со стороны иудеев и потом, объявляя снова о Своем удалении к Отцу, Он обещает, что в случае Его удаления к апостолам придет

Утешитель, Который и обличит враждующий против Христа и апостолов мир.

1. Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились.

Сие, т.е. о преследованиях, ожидающих апостолов (Ин. 15:18 и сл.).

Чтобы вы не соблазнились. Знать о грядущих страданиях полезно, так как ожидаемое нас не поражает столь сильно, как неожиданное.

2. Изгонят вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу.

Изгонят вас из синагог — см. комментарии к Ин. 9:22, 34. Апостолы в глазах иудеев явятся отступниками от отеческой веры.

Всякий, убивающий вас. Отсюда ясно, что апостолы будут объявлены вне закона, так что всякий их встретивший будет иметь право умертвить их. Впоследствии в иудейском Талмуде прямо было установлено (трактат Бемидбар рабба, ссылка у Гольцмана — 329, 1), что кто убивает несправедливого человека, тот этим самым приносит жертву Богу (ср. Деян. 12:3; 23:12 и сл.)³⁴.

3. Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня.

Христос повторяет (ср. Ин. 15:21), что причиной такого враждебного отношения иудеев к апостолам будет то, что они, иудеи, не познали как должно ни Отца, ни Христа.

4. Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал вам о том; не говорил же сего вам сначала, потому что был с вами.

О страданиях, ожидающих апостолов, Господь не говорил им в начале их следования за Христом. Причина этого состояла в том, что Он Сам был постоянно с ними. В случае каких-либо неприятностей, какие могли постигнуть апостолов со стороны иудеев, Христос всегда мог успокоить их. Да таких неприятностей с ними раньше и не было. Но теперь Он удаляется от апостолов, и они должны знать всё, что их ожидает.

Отсюда есть основание заключать, что евангелист Матфей в речь Христа, сказанную апостолам при отправлении их на проповедь (Мф. 10:16–31), поместил предсказания ученикам об ожидающих их страданиях не потому, что Господь уже тогда ознакомил учеников с ожидающей их участью, а просто потому, что хотел в одном разделе соединить все наставления Христа ученикам как проповедникам Евангелия.

5. А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь?

³⁴ Замечательно, что и инквизиторы сожжение еретиков называли «делом веры» (ауто-да-фе).

6. Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше.

Слова Господа об удалении Своим глубоко поразили учеников, но им прежде всего было жаль самих себя, а не Учителя. Они думали о том, что станется с ними, а о том, какая участь далее ожидает Христа, они не спрашивали себя и Его. О вопросе Фомы они теперь как будто и позабыли, удрученные горем об удалении Христа (ср. Ин. 14:5).

7. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам,

8. и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде:

Господь снисходит к такому состоянию учеников и хочет рассеять их удручающую скорбь. «Для вас же лучше, — говорит Он им, — чтобы Я теперь ушел от вас: в таком случае к вам явится Утешитель». Этот Утешитель, о деятельности Которого в отношении к апостолам и другим верующим Христос говорил выше (Ин. 14:16; 15:26), теперь изображается в своем значении для неверующего мира. Впрочем, толкователи расходятся в решении вопроса о том, перед кем явится обличителем или свидетелем о Христе Святой Дух: перед миром или же только перед верующими. Одни говорят, что здесь Господь говорит о том, что благодаря деятельности Святого Духа истина Христова и неправедность мира выяснятся только для

сознания верующих. «Им будет открыт весь грех мира, вся его неправедность и та погибель, на которую он осужден... А что мог Дух раскрыть глухим и слепым духовно, что мог поведать Он мертвецам? Но о них мог Он указать тем, которые могли Его воспринять» (Сильченков). С таким толкованием нельзя согласиться, потому что, во-первых, Господь выше (Ин. 15:26) уже сказал, что Дух будет о Христе свидетельствовать миру, а во-вторых, странно было бы предположить, чтобы мир, который был так возлюблен Отцом (Ин. 3:16–17) и для спасения которого пришел Сын Божий (Ин. 1:29; 4:42), был лишен воздействия Святого Духа. Если некоторые указывают на то, что мир не внял обличению, которое отмечается здесь, однако, как совершившийся факт, как пришедшее в осуществление (*обличит*, стих 8), то на это нужно сказать, что употребленный здесь греческий глагол ἐλέγχει («обличать») не значит «доставить человека до полного сознания его виновности», а только «приводить веские доказательства, которые, однако, могут быть и не приняты во внимание большинством слушателей» (ср. Ин. 8:46; 3:20; 7:7). Ввиду сказанного, лучше держаться того мнения, что речь здесь идет, главным образом, об отношении Утешителя к неверующему и враждебному в отношении ко Христу миру, перед которым Утешитель и выступит в качестве свидетеля.

В чем же будет обличать или свидетельствовать Утешитель? О грехе

вообще, о правде вообще, о суде вообще (все стоящие здесь греческие существительные — *ἀμαρτία*, *δικαιοσύνη*, *κρίσις* — стоят без артикля и, следовательно, обозначают собой нечто абстрактное). Мир не понимает как должно этих трех вещей. Он делает зло и, однако, уверен, что это не зло, а добро, что он не грешит. Он смешивает добро со злом и считает безнравственность явлением естественным, показывая этим, что он вовсе не имеет понятия о правде или праведности, не верит даже в ее существование. Наконец, он не верит и в суд божественный, на котором должна решиться судьба каждого сообразно с его делами. Вот эти-то истины, чуждые пониманию мира, Дух-Утешитель должен выяснить миру и доказать, что существуют и грех, и правда, и суд.

9. о грехе, что не веруют в Меня;

Каким же способом Дух все это разъяснит миру? Существование греха может быть выяснено на примере того неверия, какое обнаружил мир по отношению к Христу (вместо «*что не веруют*» правильнее переводить «потому что не веруют», частица *ὅτι* по контексту речи имеет здесь значение причины). Ни в чем так ясно не обнаружился грех, как именно в неверии мира во Христа (ср. Ин. 3:20; 15:22). Мир возненавидел Христа не потому, что во Христе было что-нибудь достойное ненависти, а потому, что греховность, овладевшая людьми, заставила их отвергнуть высокие требова-

ния, с какими обращался к людям Христос (ср. Ин. 5:44).

10. о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня;

Святой Дух засвидетельствует и о существовании правды, опять также применительно к судьбе Христа. То обстоятельство, что Христос, удаляясь от Своих учеников, уходит к Отцу, ясно доказывает, что праведность существует и как свойство Бога, награждающего за великие подвиги возвышением, и как свойство или дело Христа, Который Своим возвышением докажет, что Он праведен и свят (1 Ин. 2:1, 29; Деян. 3:14; 7:52; 1 Пет. 3:18), хотя по воззрению иудеев Он был грешник (Ин. 9:24). Святой Дух главным образом через проповедников о Христе и раскроет это значение удаления Христа от очей даже близких к Нему людей апостолов, которые теперь пока и сами придают печальное, а не радостное значение этому удалению. После же того, как на них низойдет Дух-Утешитель, они станут разъяснять истинный смысл этого удаления Христа как доказательства существования правды вообще. С такими разъяснениями выступил перед иудеями прежде всего апостол Петр (Деян. 2:36; 3:15).

11. о суде же, что князь мира сего осужден.

Наконец, существование суда вообще Святой Дух разъяснит миру на примере суда над виновником смерти Христовой (Ин. 13:2, 27) — дьяволом, князем этого грешного мира. Так как

Свою смерть Господь рассматривает как уже совершившуюся, то и об осуждении диавола, которое было произнесено Божественной правдой над ним за это кровавое и несправедливое дело (он умертвил Того, Кого не имел права лишить жизни как безгрешного, ср. Рим. 6:23), Он говорит тоже как о существующем факте (*осужден*). Очень вероятно, что такое осуждение диавола обнаружилось в первенствующей Церкви на тех случаях изгнания бесов, какие имели место в деятельности апостолов, совершавших эти чудеса силой Святого Духа. Кроме того, в апостольских Посланиях диавол изображается уже как изверженный из общества людей, уверовавших во Христа: он ходит только около Церкви, как рыкающий голодный лев (1 Пет. 5:8), расставляет свои сети опять вне Церкви для уловления верующих, которые могут выйти из пределов Церкви (1 Тим. 3:7). Словом, осуждение диавола, победа над ним была для сознания верующих фактом состоявшимся, и они убеждали в этом и весь мир.

12. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить.

С 12-го стиха и по 33-й идет третья утешительная речь Христа. Здесь Он говорит апостолам, с одной стороны, о будущем ниспослании им Святого Духа, Который вразумит их в отношении всякой истины, а с другой — о Своем пришествии или возвращении к апостолам после Своего воскресения,

когда они узнают многое от Него, чего прежде не знали. Если они и теперь чувствуют себя довольно сильными в вере благодаря тому, что уже слышали от Христа, то эта сила веры в них не настолько еще велика, чтобы спасти от страха при виде того, что случится с их Учителем. Заканчивает Свою речь Христос призывом учеников к мужественному перенесению грядущего испытания.

Христос теперь не может сказать ученикам все, что имел им сообщить. Пока, при их настоящем состоянии, им тяжело воспринять это *многое*, что имеет в запасе Христос. Очень вероятно, что в это *многое* входило то, что Господь открыл ученикам во время Своих явлений в течение сорока дней по воскресении (Деян. 1:3) и что составило потом фундаментальную часть христианского Предания.

13. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам.

Выше Христос говорил о деятельности Святого Духа для мира. Теперь Он говорит о значении Духа для личной жизни учеников Христовых. Здесь деятельность Духа даст так много, что ею в избытке будет удовлетворена та жажда к познанию истины, которую ученикам становилось невозможным удовлетворять с удалением от них Учителя. Дух Святой, как Дух истины (см. Ин. 14:17; 15:26), даст им пол-

ное познание всякой истины или, точнее, всей (πᾶσα) истины, которая ранее в общих только очертаниях была сообщена им Христом. Впрочем, эти слова не означают, что ученики усвоят действительно всё содержание учения о Боге, что в их познании не будет решительно никаких дефектов. Христос говорит только, что Дух даст им это, а воспримут ли они всё им предложенное, это будет зависеть все-таки от того, насколько они отдадутся водительству Духа. Дух будет их путеводителем при изучении области истины (вместо ὁδηγεῖ некоторые древние кодексы читают ὁδηγὸς ἔσται).

Ибо не от Себя говорить будет. Свойство Духа, в силу которого Он является источником откровения, основывается на том, что Он так же мало, как и Христос (Ин. 7:17; 14:10), будет говорить *от Себя* Самого, т.е. начинать что-нибудь новое в обучении учеников истине, а будет, как и Христос (Ин. 3:32; 8:26; 12:49), говорить только то, что воспринял или «слышит» (ἀκοῦει у Тишендорфа, 8-е изд.) от Отца (в нашем русском переводе — *услышит*, будущее время).

И будущее возвестит вам. Особая деятельность Духа будет состоять в раскрытии эсхатологических учений. Ученики Христа могли впадать иногда в удрученное состояние под влиянием тех побед, какие часто сдерживало зло в мире, и вот Дух раскрывал в этом случае перед ними завесу будущего и ободрял их, рисуя пред их духовным взором картины будущей окончательной победы добра.

14. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам.

Христос опять повторяет, что Дух не будет основывать какую-то новую Церковь, а только будет «прославлять Христа», т.е. доводить до желанного раскрытия то, что после удаления Христа осталось еще нераскрытым и незавершенным в Церкви Христовой.

Отсюда видно, что все толки светских русских богословов (например, Д.С. Мережковского) о возможности скорого открытия какой-то новой Церкви или Царства Духа, которое должно стать на месте Царства Сына или Христовой Церкви, лишены всякой опоры в Священном Писании (Н. Розанов. О новом религиозном сознании. М., 1908).

15. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам.

Так как в 13-м стихе сказано, что Дух будет возвещать то, что слышит от Отца, а в 14-м говорится, что Он будет брать от Сына (*от Моего*, т.е. что есть у Меня), то, чтобы устранить это кажущееся противоречие, Христос замечает, что Сыну принадлежит все, что принадлежит и Отцу (Ин. 17:10; ср. Лк. 15:31).

Не унижается ли, однако, достоинство Святого Духа, когда говорится, что Дух возвещает только то, что слышит от Бога Отца и Бога Сына? Слышание речи других Лиц Святой Троицы не исключает и Собственного участия Духа в Божественном совете.

Притом, то обстоятельство, что Дух будет возвещать полную истину, дает право заключать, что Он един по существу с Отцом и Сыном (Сильченков). Кроме того, не заключается ли в словах «*все, что имеет Отец, есть Мое*», намек на то, что Святой Дух исходит так же от Сына, как Он исходит от Отца? Нет, исхождение Духа от Отца Христос здесь не мог иметь в виду, потому что Он во всем этом отделе с 7-го стиха говорит о деятельности Духа, а не о Его личном Свойстве как божеской Ипостаси, имеет в виду не отношения Лиц Святой Троицы между Собой, а Их отношение к делу спасения человечества.

16. *Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу.*

Обращаясь теперь опять к вопросу о Своем удалении к Отцу, которое так пугало апостолов, Христос в утешение им говорит, что скоро они снова Его увидят, потому что Он идет к Отцу. Как в Ин. 14:18–19, здесь говорится о явлении Господа апостолам по воскресении.

Если стих читать в том объеме, какой он имеет в русском тексте, то лучше для ясности среднее предложение, как вводное, обставить знаками тире и прочесть всё так: *вскоре вы не увидите Меня — и опять* (т.е. «а впрочем» или «хотя») *вскоре увидите Меня, — ибо Я иду к Отцу.*

17. *Тут некоторые из учеников Его сказали один другому: что*

это Он говорит нам: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, и: Я иду к Отцу?

18. *Итак они говорили: что это говорит Он: «вскоре»? Не знаем, что говорит.*

Ученики никак не могли согласовать в своем представлении все изречения Христа о будущем свидании Его с ними. То Он говорил, что пройдет немало времени до того, как Он увидится с ними, что им придется до этого пройти еще путь разных страданий (Ин. 16:2), то Он говорил, что скоро придет к ним, как только приготовит им обители на небе (Ин. 14:3), так что они могли полагать, что разлука продолжится только несколько часов. Таким образом, апостолов смущало уже это выражение «*вскоре*». Затем приводили их в смущение слова Господа: «*Я иду к Отцу*». Некоторые, вероятно, склонялись видеть в этих словах намеков на славное отшествие Христа на небо, подобное тому, какого удостоен был пророк Илия, при удалении которого от земли явилась с неба *колесница огненная и кони огненные* (4 Цар. 2:11). При таком предположении представлялось непонятным, о каком же скором возвращении Своем говорит Христос. Разве пребывание Его на небе будет непродолжительным? Но этому противоречило то, что говорил Господь апостолам раньше (Ин. 13:36 — 14:3). Они еще могли бы представить себе, что Христос явится им в последнее Свое отшествие, когда Он придет судить мир (Мф. 19:28). Но это «*вскоре*» приводи-

ло в смущение все их представления, сложившиеся ранее.

19. Иисус, уразумев, что хотят спросить Его, сказал им: о том ли спрашиваете вы один другого, что Я сказал: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня?

20. Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет.

21. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир.

22. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас;

По поводу недоумения, высказанного учениками о смысле изречения Христа «*вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня*», Господь опять повторяет, что печаль и рыдание о Его смерти (в 20-м стихе глагол θρηνεῖν означает плач по умершем, ср. Мф. 2:18) быстро заменятся среди учеников ликованием — по причине, конечно, воскресения Христа из мертвых. Мир будет торжествовать, думая, что он одержал победу над Христом, и эта радость мира еще сильнее опечалит учеников Христовых, и так уже пораженных смертью Учителя. Но то и другое будет очень недолговременно.

Переворот совершится быстро и неожиданно. Так женщина неожиданно, иногда среди пирующих или будучи занята какой-нибудь работой, чувствует наступление болезненных родовых приступов! Но Христос хочет изобразить не только неожиданность Своего воскресения для учеников, но и особенно радостный его характер. Радость учеников, когда они увидят Христа воскресшего, может быть сравнена с той полнотой радости, какую чувствует только что благополучно разрешившаяся от бремени женщина. Она сразу забывает о всех муках, какие потерпела во время родов, и вся полна радостью от того, что видит своего ребенка. Некоторые толкователи продолжают сравнение, начатое Спасителем, и далее. Они сравнивают Его с новорожденным, как вошедшего в новую жизнь по воскресении, как нового Адама (1 Кор. 15:45). Но с таким расширением образа, взятого Христом, нельзя согласиться, потому что если Христос и может быть назван Новорожденным, то ученики уже ни в каком случае не могут иметь отношения к новому рождению Христа: они менее всего, как оставившие своего Учителя, принимали участие в Его рождении в новую жизнь.

23. и в тот день вы не спросите Меня ни о чем. Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам.

24. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите,

чтобы радость ваша была совершенна.

Господь изображает счастливые последствия Своего пришествия к ученикам по воскресении.

В тот день (ср. Ин. 14:20), т.е. во время бесед с воскресшим Господом.

Вы не спросите Меня ни о чем. Мы знаем, что и после воскресения ученики спрашивали Господа о том, что особенно их занимало (например, об устройении царства Израилева; Деян. 1:6). Поэтому выражение *οὐκ ἐρωτήσετε* лучше понимать в смысле «не будете обращаться с вопросами постоянно, по поводу всякого Моего непонятного для вас слова и даже постоянно повторять одни и те же вопросы, как вы делали во время этой Моей беседы с вами» (стих 18). Положение апостолов в настоящее время — положение неопытных детей, которые обо всем расспрашивают старших по возрасту, изменится после того, как они увидят воскресшего Христа, на положение взрослых людей.

О чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Здесь указан другой признак нового положения, какое займут апостолы по воскресении Христа по отношению к Богу. Прежде, под гнетом мысли о судьбе Сына Божия они чувствовали какой-то испуг перед карающей так грозно — за грехи человечества — неповинного Христа десницей Господней. Тогда они будут смотреть на эту десницу как на заключающую в себе всякие милости для искупленных страданиями Христа.

Доныне, т.е. до тех пор, пока Христос не вошел к Отцу и не получил вечного прославления и по человечеству, они ничего не просили в Его имя (см. Ин. 14:13), т.е. в своих молитвах обращались прямо к Господу, Богу отцов своих, не опираясь на имя своего Учителя и Господа. Тогда же, после прославления Христа, им будет особенно радостно, что в своих молитвах они будут призывать имя столь близкого им Христа и в этой близости Его к ним находить ручательство в том, что молитвы их не останутся неисполненными.

25. Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце.

26. В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас:

27. ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога.

Речь Господа подходит к концу. Господь говорит, что все доселе сказанные Им во время прощальной беседы изречения (например, Ин. 13:32; 14:2 и др.) имели характер притчи, т.е. были похожи на притчи, выслушав которые, ученики обыкновенно обращались ко Христу с просьбой разъяснить эти притчи (ср. Мф. 13:36). Скоро наступит, однако, такое время, когда Господь будет *прямо* сообщать апостолам то, что им нужно знать, так что не потребуется, чтобы Хрис-

тос сопровождал Свою речь особыми пояснениями. Какое, однако, время Христос здесь имеет в виду? Тот ли сравнительно небольшой период, который прошел от Его воскресения до вознесения на небо, или же все время существования на земле Его Церкви? Так как речь эта имеет в виду прежде всего апостолов — им ведь пришлось сначала все узнавать под некоторым приточным покровом — то лучше видеть в обещании Христа указание только на Его личное обращение с апостолами по Своем воскресении, когда Он *отверз им ум к уразумению Писаний* (Лк. 24:45).

Не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас. Это не значит, что ходатайство Христа за апостолов прекратится: любовь, как говорит апостол, никогда не прекращается (1 Кор. 13: 8) и всегда продолжает ходатайствовать за любимых. Но Господь этим хочет сказать, что сами апостолы станут в новые близкие отношения к Богу, за свою любовь ко Христу и веру в Него они удостоятся любви со стороны Отца.

28. *Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу.*

29. *Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой.*

30. *Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел.*

Чтобы окончательно уяснить ученикам цель Своего удаления от них,

Господь еще раз повторяет, что, как Он пришел от Отца, так должен и возвратиться к Нему. Таким заявлением своего Учителя ученики вполне удовлетворились, потому что Господь верно определил их настоящее настроение: именно в таком кратком и точном заявлении с Его стороны они сейчас и чувствовали нужду. Эта способность Христа проникать в самые тайники человеческого сердца побуждает учеников теперь исповедать еще раз свою веру в то, что Он действительно исшел от Бога и, значит, имеет божественное ведение. Он не имеет нужды дожидаться вопросов, чтобы узнать, кому что нужно знать от Него.

31. *Иисус отвечал им: теперь веруете?*

32. *Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною.*

В ответ на это исповедание Господь принимает их веру как факт (вместо «теперь веруете?» лучше перевести «да, теперь вы веруете»), но говорит, что эта вера в апостолах скоро ослабеет настолько, что они оставят Христа (ср. Мк. 14:27, 50). «Впрочем, — замечает Христос как бы для того, чтобы успокоить апостолов на будущее время, когда они будут считать все дело Христа погибшим, — Я все же не останусь одинок, Отец всегда со Мною».

33. *Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете*

*иметь скорбь; но мужайтесь:
Я победил мир.*

Здесь находится заключение к речам 15-й и 16-й главы (14-я глава имеет свое особое заключение в ее 31-м стихе). Господь для того и держал добавочные речи, помещенные в главах 15–16, чтобы апостолы имели «в Нем мир», т.е. мир, какой *Он* имеет, с каким *Он* идет на страдания (ср. Ин. 14:27). И этот мир должен и у апостолов иметь свое основание в том же, в чем он имеет опору во Христе, именно, Христос уверен в Своей победе над враждебным Ему миром, который уже, можно сказать, теперь лежит у Его ног, как побежденный (ср. Ин. 13:31). Так и ученики должны в мысли об одержанной их Учителем победе почерпать силы для перенесения грядущих скорбей (ср. стих 21).

Некоторые из новейших толкователей считают 15-ю и 16-ю главы вставкой, которую сделал позднейший писатель. Главным основанием для такого мнения служит то обстоятельство, что в Ин. 14:31 Господь приглашает апостолов «встать и идти» из горницы, признавая таким образом прощальную беседу оконченной. Но критики напрасно смущаются таким обстоятельством. Как и выше сказано (см. комментарии к Ин. 15:31), Господь мог продолжить Свою беседу с учениками, видя, что они прямо не в состоянии последовать Его приглашению, не могут, так сказать, от великого горя подняться со своих мест. Точно так же мало силы имеет и другое основание, на которое ссылаются

критики, не признающие подлинности этих глав. Именно, они говорят, что в этих главах отчасти повторяется то, что уже известно из Ин. 13:31 — 14:31 (Хейтмюллер). Но что же удивительного, если Господь, утешая Своих учеников, повторяет иногда одни и те же мысли? Очевидно, что они нуждались в таком повторении, что иное они в первый раз недостаточно ясно себе усвоили...

ГЛАВА 17

*1–26. Первосвященническая молитва Господа Иисуса Христа*³⁵.

Прощальная беседа Христа с учениками закончена. Но прежде, чем

³⁵ Давно уже за этой молитвой Христа утвердилось такое название. Но толкователи Священного Писания доселе различно и недостаточно основательно объясняют смысл этого названия. Одни говорят, что Христос молится здесь Отцу, как первосвященник, приготовившийся совершить великое жертвоприношение за грехи всего человечества — отдать для искупления людей Свою собственную жизнь. Но такое объяснение нельзя принять, потому что в этой молитве не содержится ясных указаний на смерть Христа как на искупительную жертву за грехи всего человечества. Другие, вспоминая, что главной обязанностью первосвященника было ходатайствовать за народ, видят в этой молитве образец тех ходатайственных молитв, с какими наш вечный Ходатай, Христос, обращается к Своему Отцу (1 Ин. 2:1). Но и с этим мнением нельзя согласиться, потому что здесь Христос выступает не как ходатай, каким Он стал по совершении искупления, когда вступил в славу Свою, а только как просящий, который через малое время войдет в славу Свою ►

пойти навстречу врагам, которые поведут Его на суд и мучения, Христос произносит торжественную молитву Отцу за Себя Самого, за Своих учеников и за будущую Свою Церковь, как великий Первосвященник человечества. Молитва эта может быть разделена на три части.

В первой части (стихи 1–8) Христос молится за Себя Самого. Он просит о Своем собственном прославлении или о даровании Ему, как Богочеловеку, божественного величия, так как Он есть краеугольный камень Церкви, а Церковь может достигнуть своей цели только тогда, когда Глава ее — Христос будет прославлен.

Во второй части (стихи 9–19) Христос просит за Своих учеников. Он молит Отца об охранении их от зла, царствующего в мире, и об освящении их

и будет ходатайствовать за людей там, на небе. Не напрасно поэтому Христос здесь о Своей молитве употребляет выражение *ἑρωτῶν*, а не *ἐντυγχάνειν*. Первое обозначает просьбу, исполнение которой зависит от свободного решения того лица, к которому обращаются с просьбой, а второе — заступничество законно вступающего посредника, голос которого не может не быть принят во внимание. Притом, везде в этой молитве глагол *ἑρωτῶν* употребляется с предлогом *περί*, не с *ὑπέρ*. Этим указывается, что Христос здесь выступает не как ходатай за людей, а как просящий о людях, Ему особенно близких. Поэтому Бенгель правильно во всей главе переводит предлог *περί* предлогом *δε* и нигде — *про*. Правильнее всего представляется объяснение, данное Штейнмейером, по которому Христос молится здесь как только еще вступающий на служение первосвященника — первосвященника, приносящего в очистительную жертву за грехи людей Самого Себя.

Божественной истиной, ибо они представляют собой продолжателей дела Христова в мире. Мир только тогда получит в чистоте и во всей небесной мощи слово Христово, когда сами апостолы будут утверждены в этом слове и освящены его силою.

В третьей части (стихи 20–26) Христос молится за верующих в Него. Для того, чтобы верующие во Христа могли осуществить свое назначение, составить Церковь Христову, они должны соблюдать между собой единение, и о поддержании этого единения между верующими Христос и умоляет Отца. Но прежде всего они должны быть в единении с Отцом и Христом.

1. После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя,

Иисус возвел очи Свои на небо — см. комментарии к Ин. 11:41.

Отче! пришел час. Для Христа пришел час прославления, потому что наступил час смерти (ср. Ин. 12:23). Победа над смертью, диаволом и миром уже, можно сказать, одержана Христом — настало время Сыну получить ту небесную славу, в какой Он пребывал до Своего воплощения (ср. стих 5).

Да и Сын Твой прославит Тебя. Христос и ранее прославлял Отца Своего (ср. Мф. 9:8), как и Отец прославлял Христа прежде (ср. Ин. 12:28). Но прославление Христом Бога Отца не доведено еще до совершенной полноты, пока Христос еще находится на

земле, в ограничивающих полное проявление Его славы условиях существования. Только тогда, когда Он уже с прославленной плотью Своей снова воссядет на Божественном престоле, и возможно будет полное раскрытие славы Его и Отца, которая состоит в привлечении ко Христу всех концов земли.

2. так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную.

Так как Ты дал Ему власть правильнее, «сообразно с тем, что» (καθώς). Христос здесь выясняет Свое право на такое прославление. Право это дает Ему величие порученного Ему Отцом дела спасения людей.

Над всякою плотью. Весь род человеческий, который здесь назван *плотью* по своей духовной немощи, по своему бессилию в деле устройства собственного спасения (ср. Ис. 40:6 и сл.), отдан во власть Сына. Но, конечно, только с неба, с небесного престола Христос может эту власть осуществить, сделать действительной для бесчисленных миллионов людей, рассеянных по всей земле (а власть эта, раз она дана, не может, не должна остаться у Христа неиспользованной на благо человечества и на славу имени Божия). Следовательно, Господь имеет полное право и основание просить Отца о том, чтобы Он прославил Его и по человечеству высшей, небесной славой.

Да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сейчас Христос

сказал о том, что данная Ему власть над всем человечеством должна осуществиться. Но как, в каком направлении осуществится эта власть Он еще не определил. Она может сказаться и в том, что Христос спасет многих людей, но, несомненно, в силу той же власти Христос на последнем суде и осудит многих за их нежелание принять спасение из Его рук. Теперь Он говорит определенно, что спасение или, иначе, *вечную жизнь* (ср. Ин. 3:15) Он хочет, согласно с волей Отца, дать не всем, а только тем, кого отдал, кого особенно привлек к Нему Отец как достойных спасения (ср. Ин. 6:37, 39, 44, 65).

3. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа.

Сия же есть жизнь вечная... Повидимому, истинная вечная жизнь состоит, таким образом, только в богопознании. Но Христос не мог высказать такую мысль, потому что истинное богопознание не ограждает человека от оскудения любви (1 Кор. 13:2). Правильнее будет сказать поэтому, что здесь под «познанием» понимается не только теоретическое усвоение истин веры, а влечение сердца к Богу и Христу, истинная любовь.

Единого истинного Бога. Так говорит Христос о Боге, чтобы указать на противоположность того богопознания, какое Он имеет в виду, тому неправильному познанию, какое о Боге имели язычники, переносившие

славу Единого на многих богов (Рим. 1:23).

И посланного Тобою Иисуса Христа. Здесь Христос в первый раз так Себя называет. «Иисус Христос» является здесь Его именем, которое потом в устах апостолов становится уже обычным Его обозначением (Деян. 2:38; 3:6; 4:10 и т.д.). Господь таким образом в этой последней Своей молитве, произнесенной вслух перед учениками, дает, так сказать, известную формулу, которая впоследствии должна употребляться в христианском обществе. Очень вероятно, что такое обозначение предлагает Христос в противовес иудейскому воззрению на Него, согласно которому Он был просто «Иисус» (ср. Ин. 9:11).

По мнению отрицательной критики (например, Бейшлага), Христос здесь ясно говорит, что Отец Его — это Бог, а Сам Он — вовсе не Бог. Но против такого возражения нужно сказать, что Христос здесь Отца как Единого истинного Бога противопоставляет не Себе Самому, а богам ложным, которых чтили язычники. Затем, Христос говорит, что познание Бога Отца достижимо только через Него, Христа, и что познание Самого Христа так же необходимо для получения вечной жизни или спасения, как и познание Бога Отца. Не ясно ли, что в этом Он свидетельствует о Себе как о Едином с Богом Отцом по существу? Что же касается того, что Он говорит о познании Его отдельно от познания Бога Отца, то это, по замечанию Знаменского, объясняется тем, что для достижения

вечной жизни необходима вера не только в Бога, но и в искупление человека перед Богом, которое совершенно было Сыном Божиим через то, что Он стал Мессией — Богочеловеком, посланным от Бога Отца в мир.

4. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить.

5. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира.

Новый мотив для исполнения просьбы Христа о прославлении состоит в том, что Он уже со Своей стороны, так сказать, объективно исполнил возложенную на Него задачу (см. стих 3) — сообщил людям спасительное познание об Отце и Себе Самом. Этим Он прославил уже Отца, хотя, конечно, пока только на земле, в состоянии Своего уничижения. Теперь и Отец со Своей стороны пусть прославит Христа у Себя Самого, т.е. вознесет Его на небо и даст Ему то величие, в каком Он пребывал от века (ср. Ин. 1:1 и сл.; 8:58). Христос и на земле владел божественной славой, но эта слава все-таки была сокрыта и только изредка вспыхивала (например, в преображении). Скоро она будет осенять *всем* своим величием Христа-Богочеловека.

6. Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое.

7. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть,

8. ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня.

Говоря об исполнении порученной Ему задачи в субъективном отношении, именно о тех результатах, которых Он достиг в тесном кругу данных Ему от Отца избранников, достиг Своим учением и делами (ср. Ин. 14:9 и сл.), Христос указывает на то, что Он открыл этим людям *имя* Отца, т.е. дал познать этим избранникам, что Бог есть воистину Отец, что Он любит всех людей и потому от века предрешил искупить их от греха, проклятия и смерти.

Они были Твои. Апостолы принадлежали Богу еще ранее того, как они обратились ко Христу. Таков был, например, Нафанаил — истинный израильтянин (Ин. 1:48).

Они сохранили слово Твое. Христос таким образом признает Евангелие, которое Он возведал, не Своим, а словом Отца. За таковое его приняли и апостолы, сохранившие его в своей душе доселе. Господь, говоря, что апостолы сохранили переданное им через Него слово Отца, имеет здесь в виду, вероятно, те заявления, какие сделаны были от их лица апостолом Петром (Ин. 6:68) и всеми ими (Ин. 16:29).

Ныне уразумели они... С уразумением того, что все сказанное им Христом дано Ему от Бога, соединено, конечно, и вступление на путь к вечной жизни (ср. стих 3).

Ибо слова, которые Ты дал Мне...

К такому пониманию ученики пришли потому, что Христос со Своей стороны ничего не скрывал от них (понятно, исключая то, что они не могли понять, ср. Ин. 16:12) и, с другой стороны, потому, что апостолы принимали с верой слова Христовы. По-видимому, здесь уразумение божественного достоинства Христа (*что Я исшел от Тебя*) предшествует вере в его Мессиянское достоинство (*что Ты послал Меня*). Но на самом деле то и другое идет одновременно, и вера в Божество Христа поставлена на первое место только в силу ее преимущественного значения.

9. Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои.

Христос есть Ходатай всего мира (1 Тим. 2:5–6) и хочет спасти всех людей (Ин. 10:16). Но в настоящий момент Его мысли заняты судьбой только тех, которые поручены Ему и которые должны продолжать на земле Его дело. Мир же пока держит себя враждебно по отношению к Христу, и Христос пока не имеет повода говорить Отцу о том, как бы Он желал устроить дела этого столь чуждого Ему мира. Его забота пока всецело обращена на апостолов как таких, о которых Он должен дать отчет Отцу.

10. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них.

Заметив, что не только апостолы, но и всё у Него общее с Отцом, Хрис-

тос как побуждение к особой молитве за них выставляет на вид то обстоятельство, что Он уже прославился в них. Конечно, Он говорит о будущей деятельности апостолов, но по уверенности в них Он изображает их деятельность как уже прошедшую, как составляющую достояние истории (*Я прославился в них*).

11. Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святой! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы.

Здесь выступает на вид новый мотив для молитвы за апостолов. Они остаются одни в этом враждебном им мире: Христос уходит от них.

Отче Святой. Святость Божия состоит в том, что Бог бесконечно возвышен над миром, отрешен от него, как совокупности всякого несовершенства и греховности, но в то же время может всегда сойти в мир для спасения или же для суда.

Соблюди их. Как совершенно непричастный греху и в то же время карающий грешников и спасающий праведников, Отец может сберечь апостолов от влияний мирских пороков и от гонений мира.

Во имя Твое: правильное читать «в имени Твоем» (в греческом тексте читается ἐν τῷ ὀνόματι σου). Божие имя является как бы центральным пунктом, где находят себе прибежище от влияний мира апостолы. Здесь найдя приют, они узнают друг друга как духовные братья, как люди, отличаю-

щиеся от тех, которые живут в мире. В имени Божиим или, иначе, в Самом Боге апостолы найдут опору для сохранения такого единения между собой, какое существует между Отцом и Сыном. А это единение им крайне нужно, для того чтобы вся их деятельность была успешна. Только единными усилиями они смогут одержать победу над миром.

12. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание.

Доселе Христос Сам делал то дело, которое теперь Он просит Отца взять на Себя. И делал это дело Христос успешно: одиннадцать апостолов сохранены, они стоят здесь, около Христа. Если один из порученных Ему и погиб, то не Христос виновен в его гибели. Само Священное Писание предвозвестило этот факт (Пс. 108:17). Господь, очевидно, хочет этой ссылкой на слова Псалмопевца сказать то же, что сказал в 13-й главе (Ин. 13:18).

13. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они и имели в себе радость Мою совершенную.

Так как Христос теперь должен удалиться от учеников, то Он намеренно говорит Свою молитву о них вслух, пока еще остается с ними *в мире*. Пусть они слышат, пусть знают, Кому Он их поручает. Это знание, что Сам Отец стал их покровителем, сохранит их от

упадка духа при надвигающихся испытаниях.

14. Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира.

Здесь еще ближе определяется нужда апостолов в защите со стороны Отца (ср. стих 11). С одной стороны, ученики через сообщенное им слово Отца (стих 8) отделены от общения с миром, с другой, в силу той же причины, как и Христос (ср. Ин. 8:23), они сделались предметом ненависти для мира (Ин. 15:18–19).

15. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла.

Конечно, для того чтобы защитить учеников от ненависти мира, можно бы их взять из мира. Но мир не может обойтись без них, он должен через них получить весть о совершенном Христом искуплении. Поэтому Господь просит, чтобы в предстоящей апостолам деятельности зло не победило их.

16. Они не от мира, как и Я не от мира.

Господь повторяет мысль, высказанную в 14-м стихе для того, чтобы обосновать следующую далее просьбу.

17. Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина.

Освяти их (ἁγιάσον αὐτούς). Здесь Господь говорит не только о сохранении апостолов от порочных мирских

влияний: об этом Он просил Отца уже раньше, а и о снабжении их святостью в положительном смысле этого слова, которая им необходима для совершения будущего служения.

Истиною Твоею: правильное — «в истине» (ἐν τῇ ἀληθείᾳ). Христос сейчас Сам объясняет, что эта истина есть «слово Отца», которое передал апостолам Христос (стихи 8, 14). Раз апостолы с помощью благодати Отца, Который преподает им эту благодать во Святом Духе, усвоят это слово, то они окажутся вполне готовыми (освященными) для распространения этого слова в мире.

18. Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир.

Освящение апостолам нужно ввиду их высокого призвания: они посылаются Христом с великими полномочиями, как был послан Отцом в мир и Сам Христос.

19. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною.

Раньше Христос просил Отца, чтобы Он освятит учеников для их высокого служения. Теперь Христос прибавляет, что и Он Себя посвящает Богу в жертву, чтобы ученики были вполне освящены.

За них, т.е. к их пользе (ὕπὲρ αὐτῶν).

Посвящаю Себя. По толкованию святых отцов, здесь речь идет именно о принесении Христом Себя в жертву (см., например, у свт. Иоанна Злато-

уста). Некоторые из новых толкователей возражают против такого объяснения, указывая на то, что Христос принес Себя в жертву за всех людей, тогда как здесь идет речь только об апостолах. Ввиду этого «посвящение», о котором здесь говорит Христос, понимается, например, у Цана не как принесение искупительной жертвы, а как принесение так называемой жертвы посвящения, какая была некогда принесена Аароном за себя и своих сыновей (Числ. 8:11). Но если и можно принять такое объяснение, сущность дела, о котором говорит здесь Христос, не изменится, а важно то, что Он приносит в жертву, хотя бы и посвященную, при вступлении Своем на служение первосвященника (Себя, ἑαυτόν). На это Свое самопожертвование и указывает Христос для того, чтобы оттенить особую важность призвания учеников.

Чтобы и они были освящены. Здесь уже «освящение» (поставлен тот же глагол ἁγιάζειν, что и в главном предложении) понимается, несомненно, как посвящение учеников в собственность Бога, посвящение их на служение Богу без прямого намека на принесение апостолами в жертву Богу собственной жизни.

Истиною: точнее:, «в истине» (ἐν ἀληθείᾳ), в противоположность символическому прообразовательному посвящению, которое имело место в Ветхом Завете.

20. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их,

Крут лиц, за которых считает нужным вознести Отцу Свою молитву Христос, теперь расширяется. Если раньше Он считал нужным просить Отца только об апостолах, то теперь Он воссылает молитву уже обо всей будущей Своей Церкви, которая образуется из тех, кто поверит проповеди или слову апостолов.

21. да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня.

Здесь указаны три предмета или три цели, на которые устремлено внимание молящегося Христа (три раза употреблена частица ἵνα — чтобы). Первая цель заключена в просьбе: *да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе*. Единение верующих понимается здесь, очевидно, как согласие в побуждениях и цели их духовных стремлений. Конечно, такого в точности единения, какое существует между Отцом и Христом, между людьми быть не может. Но, во всяком случае, это высшее единство между лицами Божества должно всегда преподноситься верующему сознанию как идеал.

Вторая цель определена словами *«и они да будут в Нас едино»*. Верующие только тогда смогут сохранить взаимное единение, когда будут пребывать в Отце и Сыне: единение, существующее между Отцом и Сыном, будет содействовать и укреплению единства между верующими.

Третья цель — особенная: *да уверует мир, что Ты послал Меня*. Мир, терзаемый эгоистическими стремлениями, никогда не мог мечтать о достижении настоящего единства в мыслях и чувствах. Поэтому то единодушие, какое он увидит в христианском обществе, поразит его удивление, и от такого удивления недалек будет переход и к вере во Христа как Спасителя, посланного людям Самим Богом. История Церкви действительно показывает, что такие случаи бывали. Таким образом, единение всех верующих, в свою очередь, само должно послужить делу божественного домостроительства. Неверующие, видя тесное единение верующих между собой и с Отцом и Сыном, придут к вере во Христа, установившего такое чудное единство (ср. Рим. 11:14).

22. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино.

23. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня.

Для того, чтобы единство верующих было крепче, Христос уже сделал первых Своих учеников причастниками Своей славы, которую Он и на земле имел как Единородный Сын Отца (Ин. 1:14). Здесь можно усматривать намек на данную апостолам при их первом послании на проповедь силу творить чудеса — силу, которая не была взята Христом назад (ср. Мф. 10:1; Лк. 9:54). И теперь Он не оставляет их:

пребывая в общении с Христом, они пребывают чрез это в общении и с Отцом, а таким путем они достигают совершенного общения и между собою. В результате, опять получает душевную пользу весь мир.

24. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира.

25. Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня.

26. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них.

Здесь — заключение молитвы. Как тот, Которого Отец возлюбил прежде сотворения мира, Сын высказывает теперь не просьбу, а желание (*хочу*), чтобы верующие — не только апостолы — были вместе с Ним и созерцали бы Его славу. Очень вероятно, что Христос говорит здесь о Своем втором пришествии на землю, пришествии во славе (Мф. 24:30). Христос вполне уверен в исполнении Своего желания: *праведный*, т.е. справедливый, Отец не может не исполнить Его желания. Миру, который не знает Отца, еще можно отказать в прославлении со Христом, но верующим, которых Христос уже научил знать Отца и будет научать этому впредь (через Духа-Утешителя), отказа быть не может. От Христа Отец перенесет Свою любовь и

на верующих (Ин. 16:27). А так как вечным и ближайшим предметом любви Отца есть Сам Христос, в Котором любовь Отца почилла всецело, то, значит, вместе с любовью Отца в души верующих сходит Сам Христос.

ГЛАВА 18

1–11. Взятие Иисуса Христа воинами. — 12–27. Христос пред Анной и Каиафой. — 28–48. Христос пред Пилатом.

1. Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его.

Историю взятия Христа стражей и суд над Ним евангелист изображает отчасти сокращено по сравнению с синоптическими Евангелиями, а в других случаях более обстоятельно, указывая на некоторые опущенные у первых евангелистов подробности этих событий. Так, он сообщает, что по окончании Своей прощальной беседы с учениками Господь вышел (из горницы, где происходила беседа) *за поток Кедрон*, о чем не упоминают синоптики. Кедрон был небольшой поток, протекавший по долине, находившейся между Иерусалимом и Масличной горой. Имя его в переводе с еврейского значит «черный, мутный». Евангелист называет его потоком зимним (χεῖμαρος), т.е. имевшим в себе воду только тогда, когда (зимой) шли дожди. Место, куда пошел Христос, евангелист называет садом,

не приводя названия этого сада (у синоптиков — *Гефсимания*).

2. Знал же это место и Иуда, предатель Его, потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими.

Евангелист отмечает, что этот сад как место, где Христос обычно останавливался раньше при посещениях Иерусалима, был хорошо известен Иуде. Таким образом, Господь явно не хочет принять никаких мер к ограждению от возможного нападения на Него врагов, руководимых Иудой: Он сознательно и добровольно дает Себя захватить врагам.

3. Итак Иуда, взяв отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием.

Члены синедриона, очевидно, успели убедить Пилата в особой опасности, которую представляло движение, поднятое Христом, и прокуратор (см. комментарии к Мф. 27:2) дал им отряд (σπεῖρα) солдат (часть когорты), к которому присоединились служители синедриона. Хотя было светло от луны, которая сияла тогда в полном виде, однако солдаты взяли с собой светильники для того, чтобы высмотреть весь сад, все уголки его.

4. Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете?

5. Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я.

Стоял же с ними и Иуда, предатель Его.

Христос не ожидает, когда его найдут, а Сам выходит солдатам навстречу из того несколько уединенного места, где Он совершал Свою молитву (ср. Лк. 22:41). Спокойствие, обнаруженное при этом Христом, евангелист объясняет тем, что Господь знал наперед все, что с Ним будет.

6. И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю.

7. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея.

8. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищите, оставьте их, пусть идут,

9. да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого.

Когда находившиеся по близости к Христу солдаты и служители синедриона услышали из Его собственных уст, что пред ними стоит Иисус Назорей, то они испугались, отпрянули назад и повалились на землю. Вероятно, более всего испугались и произвели род паники служители — иудеи, которым, конечно, припомнились рассказы о чудесах Христа и которые могли опасаться, что Христос поступит с ними, как некогда пророк Илия поступил с воинами, пришедшими схватить его (4 Цар. 1:10). Иоанн отмечает при этом, что Христос требует, чтобы воины не трогали Его учеников: так исполнилось слово Его, высказанное в первосвященнической молитве (Ин. 17:12; ср. 6:39). Причина, почему

Христос не хотел, чтобы вместе с Ним взяли и учеников, была, конечно, в том, что они должны были продолжать Его дело после Него, да они еще и не были готовы к перенесению страданий.

10. Симон же Петр, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсекал ему правое ухо. Имя рабу было Малх.

11. Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?

Повторяя здесь рассказ синоптиков об отсечении мечом уха архиерейскому рабу, Иоанн прибавляет, что это сделал именно апостол Петр и что рабу было имя Малх (имя это не иудейское, а арабское, и, вероятно, этот раб был язычником). Замечание Христа апостолу Петру первой своей половиной сходно с тем, что имеется у евангелиста Матфея (Мф. 26:52), вторая же его половина хотя и содержит в себе мысль, подобную мысли, выраженной у Мф. 26:54, однако человеку, которому было известно о молитве Христа в Гефсимании, оно должно было напомнить именно то, что говорил в то время Христос (Лк. 22:42).

12. Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его,

13. и отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафе, который был на тот год первосвященником.

14. Это был Каиафа, который подал совет Иудеям, что лучше одному человеку умереть за народ.

Евангелист Лука говорит, что Христа повели из Гефсимании в дом первосвященника (Лк. 22:54), евангелист Марк — к первосвященнику (Мк. 14:53) и евангелист Матфей — к Каиафе первосвященнику (Мф. 26:57). Иоанн сообщает здесь более точные сведения. Не прямо к Каиафе, не к первосвященнику повели Христа, а к тестю тогдашнего первосвященника Каиафы, Анне (по еврейскому произношению — Анан). Анна сам был с 6-го по 15-й год по Р.Х. первосвященником и пользовался уважением со стороны членов синедриона и особенно со стороны Каиафы, который отвел ему особое помещение в первосвященническом доме. Прежде чем представить Христа на суд синедриона, Каиафа стал допрашивать Его в помещении Анны (как видно из особенно настойчивого упоминания Иоанна о том, что первосвященником тогда был Каиафа, он и далее под первосвященником, который допрашивал Христа у Анны, имеет в виду, очевидно, Каиафу).

15. За Иисусом следовали Симон Петр и другой ученик; ученик же сей был знаком первосвященнику и вошел с Иисусом во двор первосвященнический.

16. А Петр стоял вне за дверями. Потом другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел, и сказал придвернице, и ввел Петра.

17. Тут раба придверница говорит Петру: и ты не из учеников ли Этого Человека? Он сказал: нет.

18. Между тем рабы и служители, разведя огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. Петр также стоял с ними и грелся.

От Христа мысль Иоанна переходит к апостолу Петру, к его отречению. Синоптики все три отречения Петра изображают без промежутков (только евангелист Лука сообщает, что между вторым и третьим отречением прошло около часу — Лк. 22:59), но Иоанн говорит, что первое имело место тотчас по вступлении апостола Петра во двор первосвященника, а второе и третье — уже по окончании допроса у Анны, когда Христа повели к Каиафе.

С Петром вместе вошел и другой ученик, это был, по объяснению отцов и учителей Церкви (Иоанна Златоуста, Феодорита, Кирилла Александрийского, Ефрема), сам Иоанн, вообще избегающий называть себя по имени. Цан видит здесь обозначение апостола Иакова, брата Иоанна, но доказательства, которые он здесь приводит, малоубедительны³⁶. Собственно, это тот ученик и ввел во двор апостола

³⁶ Цан ссылается на то, во-первых, что выражение ἄλλος (другой) стоит без артикля и, следовательно, не может обозначать самого Иоанна, который о себе употребляет это выражение с артиклем (Ин. 20:2). Но против этого доказательства можно указать на многие древнейшие рукописи, в которых это слово поставлено с артиклем. Во-вторых, Цан указывает на то, что и в первой главе Иаков не назван по имени (Ин. 1:37, 41). Но на это можно сказать, что там не назван по имени именно сам Иоанн.

Петра, будучи лично знаком с первосвященником. Привратница знала, что Иоанн был учеником Христа, и потому спросила апостола Петра: *и ты не из учеников ли Этого Человека?* Она выражает здесь свое удивление по поводу того, что нашелся еще один человек, который решился вместе со своим учителем идти на явную опасность. Апостол Петр необдуманно дает отрицательный ответ на вопрос привратницы, не придавая важности вопросу рабыни. Затем он подходит к костру погреться вместе с рабами и слугами.

19. Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его.

20. Иисус отвечал ему: Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего.

21. Что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил.

Каиафа хочет сделать Христу предварительный допрос, но Христос отказывается ему давать какие-либо разъяснения о Своем учении: вся Его деятельность прошла совершенно открыто для всех³⁷. Он не собирал народ

на какие-нибудь тайные совещания³⁸ (отсюда можно заключить, что первосвященник хотел придать делу Христа политическую окраску).

22. Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику?

23. Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?

Один из служителей, сопровождавших Христа, желая угодить первосвященнику, нанес Христу удар по щеке. Это был крайне гнусный поступок: бить подсудимого считалось недопустимым даже у варваров. Но здесь исполнилось предсказание пророка Михея: *тостью будут бить по ланите судью Израилева* (Мих. 5:1). Христос, однако, не оставляет без ответа нелепый поступок слуги. Из этого можно заключать, что заповедь Христа о непротивлении злу (Мф. 5:39) нельзя понимать так буквально, как ее некоторые понимают: Христос требует, чтобы Его наказывали по закону, а не произволу. И если Иоанн приводит это требование Христа, высказанное только по поводу удара, нанесенного Христу, то этим он хочет указать на произвол, проявленный по отношению ко Христу иудейскими властями и всем неверующим иудейством вообще.

³⁷ Это заявление Христа Иоанн приводит потому, что язычники, а также и иудеи, иногда ссылаясь на синоптические Евангелия, говорили христианам, что их Учитель проповедовал только в малоизвестном уголке Палестины и заявлял о Своем Мессиянстве только перед необразованными галилеянами.

³⁸ В Евангелии Иоанна Христос со Своими речами, действительно, всегда выступает перед народной толпой. Прощальная же беседа не содержит в себе учения.

24. Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе.

Евангелист, сообщая, что Анна послал Христа к Каиафе, по-видимому, предполагает, что Каиафа еще не допрашивал Христа. Но выражение «к Каиафе» означает, «в жилище Каиафы» (ср. выражение «к тебе» в 1 Тим. 3:14, т.е. в Эфес или «через вас» в 2 Кор. 1:16, т.е. через Коринф). А прибавка «первосвященнику» в самом конце стиха (по греческому тексту) указывает на то, что теперь Христос отправлен был к Каиафе уже на формальный суд³⁹.

25. Симон же Петр стоял и грелся. Тут сказали ему: не из учеников ли Его и ты? Он отрекся и сказал: нет.

26. Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Петр отсек ухо, говорит: не я ли видел тебя с Ним в саду?

27. Петр опять отрекся; и тотчас запел петух.

Петр, между тем, продолжал стоять на дворе у костра (Иоанн, вероятно, последовал за Христом сначала к

Анне, а потом к Каиафе). Тут он подвергается новой опасности. Слуги, видя незнакомого им человека, естественно, предположили, что он из числа учеников Христа, и спросили его об этом. Петр, уже однажды ответив на этот вопрос отрицательно (привратнице) и опасаясь, что если даст теперь утвердительный ответ, то его уличат в противоречии самому себе и выведут отсюда нежелательные для него заключения о нем, отрекается от Христа и во второй раз. Наконец, когда один из служителей спросил Петра, не его ли он видел в саду со Христом — это был родственник Малха, — то Петру для спасения себя ничего не оставалось делать, как снова подтвердить свое отречение. Он мог полагать на основании самого тона вопроса, что при свете факелов слуга не ясно разглядел его лицо.

Рассказ об отречении Петра Иоанн заканчивает простым указанием на то, что непосредственно за отречением Петра пропел петух. Об этом он сообщает для того, чтобы показать, как точно исполнилось пророчество Христа об отречении Петра (Ин. 13:38). Прочие подробности этого события, указываемые синоптиками, он опускает как известные его читателям.

28. От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху.

О суде над Христом у Каиафы Иоанн ничего не сообщает, об этом читателям

³⁹ Таким образом, является совершенно излишней попытка новейших критиков священного текста (особенно Шпитты) разместить по своему 12-28 стихи рассматриваемой главы. Притом, чем могут объяснить критики то обстоятельство, что у греков, латинян и коптов вместо будто бы древнейшего и понятного текста (а таким Шпитта считает предлагаемый им текст, где вслед за 13-м стихом идут стихи 9–23, 24, 14–18, 25–28) явился такой, который представляет некоторые неясности?

было достаточно известно из синоптиков. Он прямо переходит к изображению суда над Христом у Пилата. Было утро, т.е. уже наступил день (ср. Лк. 22: 66), примерно около 6 часов утра. Христа повели в преторию, т.е. в бывший дворец Ирода Великого, где обыкновенно имели пребывание римские прокураторы, когда приезжали в Иерусалим. От этого дворца, находившегося на западной стороне города, доселе уцелела так называемая башня Давида.

Евангелист замечает при этом, что иудеи не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но сохранить себя в чистоте для вкушения пасхи. В доме язычника Пилата, конечно, имелись кислые хлебы, а иудеи уже накануне Пасхи, именно 13-го нисана, обязаны были удалять из своих домов все заквашенное (*Баженов*, с. 127) как не соответствующее той чистоте, какую иудеи обязаны были сохранять во время Пасхи.

Но что значит здесь выражение «*чтобы можно было есть пасху*»? Разве пасха еще не была совершена? Из синоптических Евангелий ясно видно, что Христос со Своими учениками пасху уже совершил (см. Мф. 26:17 и параллельные места). Как же могло случиться, что иудеи, приведшие Христа к Пилату, не совершили еще пасху? На этот вопрос толкователи дают различные ответы. Одни (например, Lambert, The Passover. — Journal of Theological Studies, 1903) утверждают, что у иудеев не было точно установленного времени для соверше-

ния пасхи, и Христос совершил пасху в обычное время, тогда как представители иудейства, руководствуясь более точными, по их мнению, календарными исчислениями, справляли в тот год Пасху днем позже, чем простой народ. Профессор Хвольсон (Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа. — Христ. чтение 1875 и 1878 гг.) прибавляет к этому, что Христос поступил совершенно правильно, совершив пасху 13 нисана, потому что в год смерти Иисуса Христа 14 нисана совпало с пятницей, в которую нельзя было заколоть пасхального агнца вследствие столкновения ее с субботой. Поэтому заклание пасхального агнца было для всех евреев перенесено на 13-е, т.е. на вечер четверга. Но в законе было сказано, чтобы пасхальный агнец был вкушаем до утра и только; число этого утра не было указано, и Христос, как и многие другие евреи, вкусил агнца в тот же день, в какой этот агнец был заклан, именно 13-го, тогда как представители иудейства нашли более правильным вкусить агнца на другой день, т.е. 14-го вечером. Иные (в последнее время особенно Цан) стараются доказать, что в рассматриваемом стихе нет и речи о вкушении пасхального агнца. Выражение «*есть пасху*» означает будто бы вкушение жертвы, которая приносилась на другой день праздника Пасхи, 15-го числа (это т.н. «Хагига»), и вкушение опресноков (Kommentar 3. Evangelium des Johannes, S. 621 и сл.). Наконец, многие из новейших толкователей (например, Луази, Юлихер и

др.) полагают, что Иоанн намеренно отступает здесь от правильной хронологии синоптиков, для того чтобы провести мысль о том, что наш пасхальный агнец — Христос. По изображению его Евангелия, Христос умирает в тот день и час, когда, по закону, был закалаем пасхальный агнец.

Из указанных объяснений наиболее правдоподобным представляется первое, по которому одни евреи совершали в год смерти Христа Пасху 13-го, а другие — 14-го нисана. Принимая это объяснение, подтверждаемое вычислениями такого знатока еврейской археологии, как профессор Хвольсон, мы вполне уясняем себе, почему на другой день после вкушения Христом пасхи члены синедриона находят возможным для себя устраивать суд и казнь над Христом, почему Симон Кириянин только еще возвращается с работы (Мк. 15:21), жены готовят ароматы (Лк. 23:56), Иосиф Аримафейский находит где купить плащаницу (Мк. 15:46). Для многих праздник еще не начался, и разные лавки с товарами еще были открыты. Предание христианской Церкви также подтверждает правдоподобность такого объяснения. Например, святой Климент Александрийский прямо говорит, что Господь совершил Пасху 13 нисана, днем ранее законного срока (*Баженов, с. 126*). И в христианских церквях востока в древнее время — до конца второго века — Пасху праздновали 14 нисана, посвящая ее воспоминанию дня смерти Христа и,

следовательно, полагали, что Христос совершил Пасху 13 нисана. Наконец, и еврейское предание сообщает, что Иисус был распят накануне пасхального праздника (там же, с. 135)⁴⁰. Таким образом, мы с достаточным основанием можем сказать, что Иоанн точнее определяет здесь хронологические отношения, чем синоптики, согласно которым дело представляется так, будто бы Христос вкусил пасху в тот день, в который ее вкушали все иудеи.

29. Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего?

Снисходя к предрассудку иудеев, Пилат вышел к ним из дворца и оставился на площадке лестницы, которая вела во дворец. Хотя, конечно, ему уже было доложено о Христе в то время, когда члены синедриона испрашивали у него военный отряд для взятия Христа в сад (о том, что Пилат знал о Христе, говорит и рассказ

⁴⁰ Что касается мнения Цана, то оно не может быть принято потому, что выражение «есть пасху» не может означать ничего иного, как вкушение пасхального агнца (ср. Schürer. *Üb. φαγεῖν τὸ πάσχα*). С предположением Луази, Юлихера и других также нельзя согласиться, потому что оно представляет возможным со стороны Иоанна сознательное изменение принятой у синоптиков хронологии для достижения своих особых целей. Притом, такое изменение принятой хронологии для доказательства той мысли, что Христос — наш Агнец, за нас закланный, было и совершенно бесцельно, так как ко времени появления Евангелия Иоанна эта идея уже утвердилась в христианской Церкви (см. 1 Кор. 5:7).

евангелиста Матфея о сновидении жены Пилата, Мф. 27:19), тем не менее, Пилат, по обычаю римского судопроизводства, обращается к иудеям с требованием точно сформулировать свое обвинение против Христа.

30. Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе.

Иудеи, однако, не хотят, чтобы Пилат со своей стороны производил судебное разбирательство по делу, которое они уже решили. Для него, по их мнению, уже должно быть вполне достаточно того, что они осудили Христа как злодея. Пилату остается только произнести над Ним приговор, в силу которого Он должен быть казнен.

31. Пилат сказал им: возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого, -

Сначала Пилат поддерживает свое судейское достоинство и отказывается сделать то, чего от него требовали иудеи, т.е. постановить приговор на основании голословного осуждения. Если иудеи — такова его мысль — не хотят признавать его права производить суд, то пусть судят Христа сами. Иудеи тогда сознаются, что они пришли к Пилату для того, чтобы получить смертный приговор для Христа, так как сами они лишены были права постановлять такие приговоры (Если впоследствии они все-таки казнили

архидиакона Стефана при Понтии Пилате, то это было сделано противозаконно, во время народного смятения, см. Деян. 7).

32. да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет.

Настойчивость, которую проявили иудеи в отношении своего требования, чтобы именно Пилат постановил приговор о Христе, а с другой стороны, слабость, которую показал далее Пилат в отношении к иудеям, должны были послужить к осуществлению предсказания Христа о роде Своей смерти (Ин. 7:32 и сл.). Если бы Пилат решительно отказался судить Христа, настоял бы на своем первом решении (стих 31), то раздраженные иудеи и сами бы казнили Христа, но уже просто побили бы Его камнями как богохульника с их точки зрения, и через это не исполнилось бы пророчество Христа о том, что Его вознесут от земли — конечно, на крест (см. комментарии к Ин. 3:14; 12:32). Только с осуждением Христа на римском суде Ему предстояло распятие на кресте.

33. Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский?

У евангелиста Иоанна является довольно непонятным, почему Пилат, призвав Иисуса в преторию, спрашивает Его: *Ты Царь Иудейский?* Но из Евангелия Луки мы узнаем, что этому вопросу предшествовало обвинение Христа со стороны иудеев в том,

что Он возмущает народ, называя Себя Царем Иудейским (Лк. 23:2). Пилат не мог, конечно, при этом не вспомнить и о том, что он сам же дал воинов, чтобы схватить Иисуса. Под влиянием иудейских наветов он мог прийти к той мысли, что под видом учителя религии в лице Иисуса выступил возмутитель народа против римского владычества.

34. Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?

Христос не отвечает прямо на вопрос Пилата, а Сам его спрашивает. Пусть Пилат скажет, что побудило его спросить у Христа о том, Царь ли Он Иудейский. От выяснения мотива, которым руководствовался в этом случае Пилат, будет зависеть и ответ, какой ему даст Христос. Иначе, конечно, нужно отвечать, если вопрос предложен с точки зрения римлянина, иначе — если Пилат в этом случае повторяет мнение иудеев.

35. Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?

Пилат прежде всего отрицает всякую связь своего вопроса с иудейскими мнениями о Христе как о царе. Для него лично не может быть и вопроса о том, царь перед ним или нет. Этот несчастный Иисус, человек, не имеющий никаких признаков внешнего царского величия, конечно, не царь! Мысль о царском достоинстве такого несчастного может прийти в голову только ув-

леченному своими религиозными мечтами иудею. *Разве я Иудей?* — спрашивает Пилат. Значит, если он предложил Христу означенный вопрос, то не от себя, он повторил только то, что слышал от иудеев. Как прокуратор, он обязан разобрать жалобу на Христа, которую принесли ему иудеи. *Что Ты сделал?* Т.е. какими поступками Ты подал иудеям повод обвинять Тебя в замыслах на достижение царской власти?

36. Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда.

Христос отвечает Пилату, что ему, как представителю римской власти, власть, на которую заявляет Свои права Христос, не представляет опасности. Царство или власть Христа не от этого мира или не отсюда. Оно небесного происхождения (ср. Ин. 3:5) и должно утвердиться на земле не теми средствами, какими обыкновенно основываются и утверждаются земные царства: у Христа нет сильных сторонников, которые бы могли произвести политический переворот в Его пользу. Сама выдача Христа иудеям не могла бы состояться без сильного сопротивления со стороны Его приверженцев, если бы такие у Него были в достаточном числе (*ныне* — очевидно).

37. Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь,

что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.

Пилат понял, что Христос не имеет никакого намерения выступить в качестве претендента на иудейский престол. Но в то же время он слышал, что Христос все-таки не отказывается от той мысли, что Он — Царь. Поэтому он и спрашивает Христа «*итак Ты Царь*» (лучше перевести: «все-таки же Ты Царь»). Может быть, этим вопросом Пилат хотел дать понять Христу, что Ему лучше бы не настаивать на Своем притязании на какое-то неизвестное царство, которое не принадлежит к этому миру... Христос отвечает на это утвердительно: *ты говоришь* (ср. ответ Христа Иуде на Тайной Вечери: *ты сказал* — Мф. 26: 25)⁴¹. При этом Христос Свой утвердительный ответ обосновывает выражением Своего самосознания: «ибо (так правильное перевести стоящую здесь частицу *ὅτι*, переведенную в русском тексте союзом «что») Я Царь». Но чтобы лучше разъяснить Пилату характер Своего Царства, Христос дает теперь положительное описание Царства (ранее, в 36-м стихе, дано только отрицательное определение Царства Христова). Христос родился, т.е. *исшел от Отца* (Ин. 16:28) и пришел в мир, т.е. выступил в мире не для того,

чтобы обычными земными средствами приобрести власть над людьми, а для того, чтобы свидетельствовать об истине и этим проповеданием истины приобретать для нее поданных⁴². Такие подданные могут найтись не только среди иудеев, но и среди всяких народов: всякий, кто не утратил стремления к истине, следовательно, и язычник Пилат, может понять Христа — проповедника истины. Христос таким образом подал здесь Пилату руку, чтобы направить его на истинный путь, приглашал его ознакомиться с Его учением.

38. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем.

Пилат очевидно принадлежал к тем римлянам, которые уже утратили веру в существование истины. Это был скептически настроенный, индифферентный к истине чиновник, который привык видеть везде только ложь, неискренность и полное презрение к требованиям справедливости. В его время в Риме царили взяточничество и продажность, всякий старался только о том, как бы нажить себе состояние, и не разбирал при этом средств. Философия оправдывала такой способ действий, утверждая, что в мире нет ничего достоверного:

⁴¹ Выражение «ты сказал» как утверждение употребляется кроме вышеуказанного стиха 26-й главы Евангелия от Матфея еще в 64-м стихе той же главы.

⁴² Истина, которую здесь имеет в виду Христос, есть истина божественная, духовная, спасительная (ср. Ин. 1:17; 3:11, 32), истинное Богопознание и откровение, какое дано от Бога людям в самом Христе (ср. Ин. 14:6).

«только и верно то, — говорил Плиний, — что нет ничего верного». Поэтому и Пилат не желает ничего слышать об истине. *Что есть истина?* Т.е. истина только мечта. Стоит ли из-за нее бороться, идти на смерть? И Пилат, не ожидая ответа (ибо что мог ответить ему этот, по его мнению, энтузиаст-мечтатель? — рассудил Пилат), прокуратор вышел к иудеям и заявил им, что не нашел никакого повода к тому, чтобы подвергнуть Иисуса наказанию.

39. Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?

Что должен был сделать теперь Пилат? Или потребовать от иудеев более обстоятельного донесения о преступлениях Христа, или же взять Иисуса под свою защиту. Но то и другое показалось ему неподходящим: первое потому, что иудеи, очевидно, сказали уже всё, что имели сказать против Иисуса, а второе ввиду опасности возмущения раздраженных иудеев. Поэтому Пилат избирает средний путь: пусть иудеи останутся при своем мнении об Иисусе как преступнике, но пусть при этом удовлетворяют и желанию прокуратора пусть этого преступника простят для праздника. Ведь у них есть обычай ежегодно просить отпустить на свободу, ради праздника Пасхи, одного из осужденных римской властью преступников. Пилат теперь согласен помиловать Иисуса, Которого он здесь иронически называет Царем Иудейским.

40. Тогда опять закричали все, говоря: не Его, но Варавву. Варавва же был разбойник.

Но иудеи не пошли на такой компромисс: они потребовали, чтобы Пилат для праздника отпустил другого преступника — разбойника Варавву. Иоанн здесь передает события очень кратко. Так он говорит, что требование об отпущении Вараввы было уже вторичным (*опять*), а ранее сам об этом требовании не упоминает. Очевидно, что он не хотел подробно передавать то, что уже передано у синоптиков (Мк. 15:6–15; Мф. 27:15–26), но не мог ничего не сказать и о требовании иудеев относительно Вараввы: это нужно было для выяснения дальнейшего поведения Пилата.

ГЛАВА 19

*1–16. Христос пред Пилатом.
— 17–29. Распятие Христа.
— 30–42. Смерть и погребение Христа.*

1. Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его.

2. И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу,

3. и говорили: радуйся, Царь Иудейский! и били Его по ланитам.

См. Мф. 27:26; и сл.; Мк. 15:15 и сл.

Пополняя сказания первых евангелистов о бичевании Христа, Иоанн изображает это бичевание не как наказание, предшествовавшее, по обычаю, распятию, а как средство, которым

Пилат думал удовлетворить злобу иудеев, питаемую ко Христу.

4. Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины.

5. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!

Пилат, наказав Христа и выведя Его к иудеям со знаками побоев на лице, в терновом венце и багрянице (ср. Мф. 27:28–29), этим самым показывал иудеям полное ничтожество их обвинений, какие они выставляли против Христа. «Разве такой человек может рассматриваться как претендент на царскую корону?» — как бы говорил этим Пилат. Нет, Пилат не находит сколько-нибудь серьезных оснований к обвинению Христа в приписываемых Ему замыслах. Слова же «*се, Человек!*» могут быть понимаемы в двояком значении. С одной стороны, Пилат хотел этим восклицанием сказать, что перед иудеями стоит человек совершенно ничтожный, которому разве только в насмешку можно приписывать попытки завладеть царской властью, с другой, он хотел возбудить в людях, не окончательно ожесточившихся, сострадание ко Христу.

6. Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его! Пилат говорит им: возьмите Его вы, и распните; ибо я не нахожу в Нем вины.

7. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим.

Ничего не сказано, как отнесся к этому жалостному зрелищу собравшийся перед дворцом прокуратора простой народ: народ молчал. Но *первосвященники и их служители* стали громко кричать, что Пилат должен распять Христа (ср. Ин. 18:40, где изображаются кричащими *все*). Раздраженный их упорством Пилат снова с насмешкой предлагает самим иудеям совершить казнь над Христом, зная, что они не посмеют этого сделать. Тогда враги Христа указывают Пилату новое основание, по какому они требуют осуждения Христа на смерть: *Он сделал, т.е. назвал Себя Сыном Божиим*. Этим иудеи хотели сказать, что Христос в беседах с ними приписывал Себе равенство с Богом, а это было преступлением, за которое в законе Моисеевом полагалась смертная казнь (это было хулой или унижением Бога, Лев. 24:16).

8. Пилат, услышав это слово, больше убоялся.

9. И опять вошел в преторию и сказал Иисусу: откуда Ты? Но Иисус не дал ему ответа.

Пилат уже с самого начала суда над Христом чувствовал некоторый страх перед иудеями, фанатизм которых ему был достаточно известен (*Иосиф Флавий*. «Иудейская война», XI 9, 3). Теперь к этому прежнему страху присоединился новый суеверный страх

перед Человеком, о Котором Пилат слышал, конечно, рассказы как о чудотворце и Который успел у многих иудеев стать предметом благоговейного почитания. Встревоженный, он уводит Христа опять в преторию и спрашивает Его уже не как представитель правосудия, а просто как человек, в котором не угасли языческие представления о богах, которые сходили прежде на землю и жили среди людей. Но Христос не хочет отвечать человеку, который был так равнодушен к истине (Ин. 18:38), не хочет говорить с ним о Своем божественном происхождении, так как Пилат и не понял бы Его.

10. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?

11. Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе.

Пилат понял, что Христос не признает его достойным беседы с Собою, и с чувством оскорбленного самолюбия указывает Христу на то, что Он в его руках. Но Христос говорит в ответ Пилату, что сам он не имеет власти распоряжаться судьбой Христа (положить жизнь и принять ее назад — это зависит только от Самого Христа, Ин. 10:17 и сл.; 12:28 и сл.). Если же теперь Пилат и имеет право осудить Христа на казнь, то потому, что так ему указано (дано, т.е. назначено) свыше или

от Бога (ἀνωθεν, ср. Ин. 3:27). Напрасно Пилат гордится своим правом прокуратора в настоящем случае, он является в деле Христа жалким, бесхарактерным, лишенным совести человеком, которому именно в силу таких ему присущих свойств Бог и попустил стать палачом Неповинного Страдальца. Тем не менее, в словах Христа о Пилате ему не дается какого-нибудь оправдания. Нет, виновен и он, хотя вина его меньше, чем вина предавшего Христа Пилату. В том, что он осудил Христа, Пилат показал свой низкий характер, свою испорченную натуру и хотя, совершая свое кровавое дело, он исполнял, сам не сознавая того, таинственные предначертания воли Божией, тем не менее лично он как судья — блюститель справедливости изменил своему призванию и подлежит за это осуждению. Что же касается предавшего Христа Пилату иудейского народа и особенно первосвященника и священников (ср. Ин. 18:35: *Твой народ и первосвященники предали Тебя мне*), то этих людей Христос признает виновными в большей мере, чем Пилат, потому что они знали Писания, в которых содержались пророчества о Христе (Ин. 5:39), а с другой стороны, знали достаточно о деятельности Христа (Ин. 15:24), чего нельзя было сказать о прокураторе, который далеко стоял от тех вопросов, которые возбудили враждебные чувства ко Христу в сердцах иудеев.

12. С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же

кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю.

Пилату, несомненно, должно было понравиться то, что Христос сказал о нем. Он видел, что подсудимый понимает его затруднительное положение и снисходит к нему. Поэтому в таком смысле лучше понимать здесь выражение ἐκ τούτου⁴³. Пилат с особенной настойчивостью стал добиваться освобождения подсудимого, хотя евангелист не сообщает, в чем состояли его усилия. Это намерение Пилата было замечено врагами Христа, которые со своей стороны усилили старания добиться осуждения Христа. Для этого они начинают угрожать Пилату доносом на его действия самому Кесарю (Тиверии), который, конечно, не простил бы Пилату легкомысленного отношения к делу, где был затронут вопрос о его императорских правах: за оскорбление величества он мстил самым жестоким образом, не обращая внимания на высоту положения, какое занимал заподозренный в этом преступлении (Светоний. «Жизнь двенадцати цезарей»: Тиверий, 58. Тацит. «Анналы», III, 38).

13. Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом

Лифостротон⁴⁴, а по-еврейски Гаввафа.

Угроза иудеев подействовала на Пилата, и он, изменив свое намерение, снова вывел Христа из претории и сам сел на судейское кресло⁴⁵ (βῆμα). Он и раньше, конечно, сидел на нем при начале суда над Христом, но теперь евангелист отмечает восхождение Пилата на судейское место как нечто особенно важное и указывает при этом день и час события. Этим евангелист хочет сказать, что Пилат решился произнести обвинительный приговор над Христом. Место, на котором было поставлено судейское кресло Пилата, говорит евангелист, называлось по-гречески Лифостротон (собственно, мозаичный пол) — так называли его говорившие по-гречески жители Иерусалима, а по-еврейски — Гаввафа (по одному толкованию — «возвышение», по другому — «блюдо»)⁴⁶.

⁴⁴ Каменный помост.

⁴⁵ Некоторые толкователи (например, Луази) переводят стоящий здесь глагол ἐκάθισεν выражением «посадил», т.е. Иисуса, для того чтобы выставить Его настоящим царем, восседающим перед своими подданными. Хотя такой перевод с грамматической точки зрения допустим, но принять его препятствует то соображение, что едва ли Пилат решился на такой неосторожный поступок: его только что обвинили в недостаточной заботливости о чести имени Кесаря, и если бы он теперь на судейское кресло посадил преступника против единодержавной власти Кесаря, то этим подал бы иудеям повод к большим обвинениям

⁴⁶ Словом Гавваф в сирийском переводе Евангелия Матфея переведено именно греческое выражение τρύβλλον — блюдо (Мф. 26:23).

⁴³ Видеть здесь указание на то время, с которого Пилат стал заботиться об освобождении Христа, едва ли можно, потому что Пилат старался добиться этого и раньше (Ин. 18:31, 39).

14. Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестой. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш!

Иоанн говорит, что осуждение Христа на распятие и, следовательно, само распятие состоялось в пятницу перед Пасхой (точнее, «в пятницу Пасхи», заменяя этим указание евангелиста Марка «пятница, которая пред субботой» — Мк. 15:42). Этим он хотел отметить особую важность того дня, в который был распят Христос. Христос, так сказать, готовится к закланию (само слово *пятница* по-гречески означает «приготовление», и читатели Евангелия хорошо понимали смысл этого), как готовился накануне Пасхи к ночной трапезе агнец.

Час шестой, т.е. двенадцатый. Точнее будет перевести «около двенадцати» (ὥς ἑκτῇ). Некоторые толкователи (из наших особенно Гладков в 3-м издании своего толкового Евангелия, с. 718–722) стараются доказать, что евангелист считает здесь по римскому, а не по иудейско-вавилонскому счислению, т.е. понимает шестой час утра, в соответствии с указанием евангелиста Марка, по которому Христос был распят в *третий*, т.е., по римскому счету, в девятый час утра (Мк. 15:25). Но против этого предположения говорит то обстоятельство, что никто из древних церковных толкователей не прибегал к такому способу соглашения показаний евангелистов Марка и Иоанна. Притом известно, что в те времена, когда апостол Иоанн писал свое Евангелие, во всем греко-римском мире часы дня считались

так же, как у евреев, от восхода до захода солнца (Плиний, «Естественная история», II, 188). Очень вероятно, что Иоанн в настоящем случае и хотел точнее определить время распятия Христа, чем оно указано у Марка⁴⁷.

⁴⁷ В разъяснение разночтения между евангелистами Марком и Иоанном следует принять во внимание, что древние считали время только приблизительно. Да и едва ли возможно предположить, чтобы Иоанн в точности стал отмечать в своем уме часы страданий Христовых, при которых он присутствовал. Еще менее можно было этого ждать от апостола Петра, со слов которого, по преданию, писал свое Евангелие Марк. Ввиду этого, приблизительно порядок событий последнего дня жизни Христа можно определить такой: а) в полночь Христос был приведен во двор первосвященника и был подвергнут предварительному допросу сначала у Анны, а потом у Каиафы, у последнего при этом были и некоторые члены синедриона; б) некоторое время затем — часа два — Христос провел в темнице при доме первосвященника; в) ранним утром — часу в пятом — Христос был приведен на суд синедриона, откуда был отправлен к Пилату; г) по окончании суда у Пилата и Ирода и после вторичного суда у Пилата Христос был выдан на распятие; это было, согласно Марку, в третьем часу по еврейскому счету и по нашему — в девятом. Но, принимая во внимание позднейшее сообщение Иоанна, согласно которому Христос был распят приблизительно в шестой час, следует сказать, что третий час или, точнее, первая четверть дня уже закончилась, и пошел час шестой, и началась уже вторая часть дня, в которую (ближе к ее концу, как видно из слов Иоанна) и совершилось распятие Христа (Ин. 19:14, 16). Затем д) от шестого (или, по-нашему, от двенадцатого) часа до девятого (до третьего часа пополудни по-нашему) была тьма, и около трех часов пополудни Христос испустил дух. Снятие с креста и погребение были закончены, конечно, к закату солнца, так как начавшаяся с закатом солнца ночь принадлежала к наступавшей субботе, когда ничего нельзя было делать.

В заключение Пилат делает последнюю попытку спасти Христа, снова указывая иудеям на то, что ведь они отдают на казнь своего царя. «Другие народы слышат, — хочет сказать Пилат, — что в Иудее распяли царя, и вам же это послужит к стыду».

15. Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря.

Первосвященники не хотят и слушать увещаний Пилата, они совершенно отрепились от всяких национальных мечтаний о собственном иудейском царе, они стали или, по крайней мере, показывают себя верными подданными Кесаря.

16. Тогда наконец он предал Его им на распятие. И взяли Иисуса и повели.

17. И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа;

18. там распяли Его и с Ним двух других, по ту и по другую сторону, а посреди Иисуса.

См. комментарии к Мф. 27:24–38 и параллельные места.

Почему Иоанн не упоминает о Симоне Кирияине? Очень вероятно, что он хотел этим лишить опоры существовавшее у древних гностиков-василидиан мнение, будто бы вместо Христа на кресте был распят по ошибке Симон (Ириней Лионский. «Против ересей», I, 24, 4).

19. Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте. Написа-

но было: Иисус Назорей, Царь Иудейский.

20. Эту надпись читали многие из Иудеев, потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, и написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски.

21. Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский.

22. Пилат отвечал: что я написал, то написал.

О надписи на кресте Христа евангелист Иоанн говорит, что иудеи остались ею крайне недовольны, потому что она не точно выражала преступление Иисуса, а между тем ее могли прочитать все проходившие мимо Голгофы иудеи, многие из которых и не знали, каким образом «царь их» оказался на кресте. Пилат не согласился на требование иудейских первосвященников исправить надпись, желая, кажется, поставить их в неловкое положение перед теми, кто не участвовал в предании Христа Пилату. Очень может быть, что Иоанн, изображая эту подробность, хотел указать своим читателям, что Промысл Божий действовал в настоящем случае через упорного язычника, возвещая всему миру о царском достоинстве Распятого Христа и о Его победе (свт. Иоанн Златоуст).

23. Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху.

24. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины.

О пребывании Христа на кресте Иоанн подробно не повествует, но рисует перед взором читателя четыре поразительные картины. Здесь находится первая картина — разделения воинами одежд Христа, о чем только кратко упоминают синоптики. Один Иоанн сообщает о том, что, во-первых, хитон был не разделен на части, во-вторых, одежды были разделены между четырьмя воинами и, в-третьих, в разделении одежд Христа исполнилось пророчество о Мессии, находящееся в 21-м псалме (Пс. 21:19). Воинов, которым было поручено распять Христа, было четверо, и потому верхние одежды Христа были разделены на четыре части, но как именно — неизвестно. Нижняя же одежда, хитон, как тканая, не могла быть разрезана на части, потому что тогда распустилась бы вся ткань. Поэтому воины и решили бросить о хитоне жребий. Может быть, Иоанн, общая об этом сохранении в целостности хитона Христова, хотел этим указать на необходимость единения Церкви Христовой (*Киприан Карфагенский. «О единстве католической Церкви»*, 7).

25. При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина.

26. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого

любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой.

27. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе.

Здесь евангелист рисует нам другую картину, которая представляет резкий контраст с первой: Христос вверяет Свою Мать попечению Своего возлюбленного ученика.

Сколько женщин стояло при кресте? Одни толкователи говорят три, другие — четыре. Более вероятным представляется второе мнение, потому что неестественно было бы предположить, что евангелист стал бы точно называть по имени сестру Пресвятой Богородицы, когда не назвал по имени Саму Матерь Христа. Между тем, очень естественно предположить, что евангелист упоминает о четырех попарно стоявших женщинах, из которых первых двух по имени не называет (этим и объясняется двукратное употребление частицы *и*). О Марии Магдалине и Марии Клеоповой см. комментарии к Мф. 20:20; Лк. 8:2; 24:18. Но кто такая была сестра Пресвятой Богородицы? Нет ничего невероятного в предположении (которое делает Цан), что Иоанн здесь подразумевает свою собственную мать, которую, как и самого себя, из скромности не называет по имени. При таком предположении является очень естественным притязание Иоанна и Иакова на особую роль в Царстве Христа (Мф. 20:20 и сл.) и поручение Пресвятой Богородицы именно Иоанну, который таким образом приходился близким родственником Христу. Хо-

тя Пресвятая Дева могла бы найти приют у сыновей Иосифа, но они были не близки по духу Ее Сыну (Ин. 7:5) и, следовательно, также и Ей.

Почему Христос называет Свою Мать просто женщиной? С одной стороны, Он этим показывает, что отныне Он принадлежит всем людям, что естественные узы, связывавшие Его доселе с Пресвятой Матерью, теперь разрешаются (ср. Ин. 20:17), а с другой стороны, Он выражает Ей Свое сострадание именно как осиротевшей женщине.

Иоанн тогда взял Пресвятую Деву с собою, чтобы отвести Ее в дом отца своего в Капернаум — таково, конечно, было тогда его намерение. Но это намерение не осуществилось, и Иоанн с Пресвятой Девой остался в Иерусалиме до самой Ее смерти, после того как по воскресении Христа недели три провел в Галилее, куда ушел по повелению Самого Христа (ср. Мф. 26:32).

28. После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание, говорит: жажду.

29. Тут стоял сосуд, полный уксуса. Воины, напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли к устам Его.

30. Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух.

Здесь евангелист рисует перед нами третью картину — картину смерти Распятого Христа. *После того*, т.е. после того как Христос исполнил Свой сыновний долг по отношению к Матери.

Зная, что уже все совершилось, т.е. зная, что доведено до конца все, что

подобало Ему совершить в Своей земной жизни.

Да сбудется Писание, говорит: жажду. Некоторые толкователи (из наших, например, еп. Михаил) относят выражение «*да сбудется Писание*» к глаголу «*говорит*» и делают заключение, что евангелист в восклицании Христа «*жажду*» видит будто бы точное исполнение пророчества, содержащегося в псалме: *в жажде моей напоили меня уксусом* (Пс. 68:22). Но с таким заключением трудно согласиться, во-первых, потому, что в приведенном месте из псалма нет выражения «*жажду*», а во-вторых, потому, что выражение греческого текста, переведенное по-русски выражением «*да сбудется*», правильнее было бы заменить выражением «*дабы было доведено до конца*» (употреблен глагол *τελειῶν*, а не *πληρῶν*), поэтому правдоподобное мнение Цана, что здесь евангелист хочет сказать, что хотя и «*совершилось*», но, однако, не доставало одного самого важного, в чем должны были найти себе завершение все писания Ветхого Завета (*да сбудется Писание*) — именно смерти Христа. Но смерть Христа Его собственному сознанию и сознанию апостолов представлялась как свободное и сознательное предание в руки Бога Отца жизни Христа, как добровольное дело любви Христа к человечеству (Ин. 10:11; 14:31). Поэтому, мучимый страшной жаждой, которая у повешенных на кресте затмевала сознание, Христос просит пить, чтобы получить облегчение хоть на несколько мгновений и с полным сознанием испустить Свой последний вздох. И только один Иоанн

сообщает, что Христос, подкрепившись уксусом, сказал: *совершилось*, т.е. для Него нет уже никакого долга, который бы Его привязывал к жизни (Об иссопе см. комментарии к Исх. 12:22).

31. Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их.

32. Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним.

33. Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голени,

34. но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода.

Здесь евангелист рисует четвертую и последнюю картину. Представители Синедриона просили у прокуратора, чтобы к наступавшей субботе были убраны тела распятых, так как и закон Моисеев требовал, чтобы тело преступника, который был повешен на дереве, не оставалось там на ночь, но было предаваемо земле в самый день казни (Втор. 21:22–23). Иудеям тем более хотелось исполнить этот закон, что наступал вместе с субботой и праздник Пасхи. Для этого же было необходимо добить повешенных на кресте преступников (им перебивали голени). Пилат согласился на это, и явившиеся на место казни воины скоро покончили с двумя повешенными по обеим сторонам Христа преступниками, Иисуса же, заметив, что он умер, оставили нетронутым. Только один из воинов,

вероятно, желая устранить всякую возможность погребения мнимоумершего, ударил Христа копьем в бок. Этот удар, пробивший сердце Христа, должен был погасить последнюю искру жизни, если таковая еще тлела в сердце Христа. Евангелист, упоминая об этом событии, хотел доказать действительность смерти Христа в противовес тем еретикам, которые (главным образом, Керинф) говорили, что Христос не умер на кресте, потому что и тело у Него было только призрачное.

При этом евангелист указывает на удивительное обстоятельство, имевшее место при прободении бока у Христа. Из раны, причиненной ударом копья *истекла* (правильнее — «выступила») *кровь и вода*. Об этом евангелист упоминает, во-первых, как о необыкновенном явлении, так как из тела умершего при проколе не вытекает кровь и вода, а во-вторых, он хочет показать здесь, что смертью Христовой верующие получили кровь, очищающую от наследственного греха, и воду, являющуюся в Писании Ветхого Завета символом благодати Святого Духа (см. Ис. 44:3). Последнюю мысль Иоанн повторяет и в первом своем Послании, говоря, что Христос, как истинный Мессия-Искупитель, пришел или выступил *водою и кровию* (1 Ин. 5:6).

35. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили.

И видевший засвидетельствовал... По изъяснению отцов Церкви (свт. Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский), евангелист здесь говорит о

себе самом, по смирению, как и в других местах, не называя прямо своего имени. Он настаивает на том, что свидетельство его вполне истинно ввиду того, что в его время иногда на повествования о чудесных событиях из жизни Христа смотрели с большим недоверием (см. Лк. 24:11, 22; 2 Пет. 1:16). Наконец, по поводу его сообщений о чудесах, совершившихся во время смерти Христа, о которых только он один говорит, его могли заподозрить в желании возвысить свой авторитет перед другими писателями Евангелий, и он поэтому заранее заявляет, что у него при этом не было иной цели, как утвердить в своих читателях веру во Христа.

36. Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится.

37. Также и в другом месте Писание говорит: воззрят на Того, Которого пронзили.

Евангелист только что сказал, что его побуждает свидетельствовать о необычайном исхождении из бока Христа крови и воды желание утвердить веру в читателях в Иисуса Христа. Теперь он для большего укрепления их веры указывает на то, что в означенном событии, а равно и в небрежении голени Христу (в греческом тексте сказано: *ἐγένετο τοῦτα* — сии события произошли, а не «сие произошло») исполнились два предсказания Ветхого Завета: прообразное установление относительно пасхального агнца (Исх. 12:46) и 2) пророческое слово Захарии (Зах. 12:10).

Как у пасхального агнца было запрещено сокрушать кости, так и у Христа

кости остались совершенно целыми, хотя можно было ожидать, что они непременно будут сокрушены, как и у распятых со Христом разбойников. В этом — хочет сказать евангелист — и оказалось, что Христос был истинным пасхальным Агнцем, благодаря Которому люди спасаются от вечной смерти, как некогда первенцы еврейские были спасены от временной смерти кровью простого пасхального агнца.

Что касается пророчества Захарии, который говорил о том, как избранный народ Божий со временем будет с раскаянием взирать на Иегову, Которого он же пронзил, то евангелист, не входя в подробные объяснения, отмечает только, что пророчество это, непонятное для читающего книгу Захарии, стало понятно для того, кто смотрел на пронзенного копьем Христа: отныне будут теперь взирать с верою на Того, Кого пронзили, т.е. будут (иудеи, а отчасти и язычники, представителями которых были римские воины) с благоговением признавать во Христе своего Искупителя, Который источает возрождающую людей благодать.

38. После сего Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев, — просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса.

39. Пришел также и Никодим, — приходивший прежде к Иисусу ночью, — и принес состав из смирны и алая, литр около ста.

40. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благоговениями, как обыкновенно погребают Иудеи.

41. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен.

42. Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко.

Сообщая здесь о снятии с креста и погребении Христа, Иоанн к повествованию синоптиков (Мф. 27:57–60; Мк. 15: 42–46; Лк. 23:50–53) делает некоторые дополнения. Так, он один упоминает об участии Никодима в погребении Христа (о Никодиме см. Ин. 3). Этот тайный последователь Христа принес огромное количество ароматических веществ, именно, состав из мирровой смолы и алойного дерева (ср. Мк. 16:1), для того чтобы в изобилии умастить и тело, и погребальные пелены Христа, этим, очевидно, Никодим хотел выразить свое великое благоговение ко Христу. Имеет, впрочем, вероятность и то мнение (высказанное Луази), что Иоанн хотел этим упоминанием о двух выдающихся представителях иудейства показать, что в их лице все иудейство воздало последние почести своему Царю.

Также один Иоанн замечает, что гробница Христова находилась в саду. Не дает ли он намек на то, что этот сад должен явиться новым Эдемом, где восставший из гроба новый Адам-Христос выступит в своей прославленной человеческой природе, как некогда также в саду вступил в жизнь древний Адам?

Наконец, один Иоанн замечает, что Христа погребли в саду, находившемся поблизости от места распятия потому, что была пятница иудейская. Этим он хочет сказать, что Иосиф и

Никодим торопились с погребением Христа, чтобы закончить его к наступлению субботы. Если бы они унесли тело Христа куда-нибудь подальше от Голгофы, то им пришлось бы захватить часть субботы и нарушить покой субботнего дня.

ГЛАВА 20

1–10. Мария Магдалина и два ученика, Петр и Иоанн, при гробе.

— 11–18. Явление Христа Марии Магдалине. — 19–23. Явление Христа ученикам в вечер дня воскресения. — 24–29. Явление Христа апостолу Фоме в присутствии других учеников. — 30–31. Заключение к Евангелию.

1. В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба.

Евангелист Иоанн, как и синоптики, не изображает самого события воскресения, а говорит только о том, как узнали об этом событии ученики Христа: ему нужно было показать своим читателям, что воскресение Христа — факт, достаточно засвидетельствованный. Но, как и в других своих повествованиях, Иоанн не повторяет того, что уже сказано у синоптиков, а пополняет их сообщения новыми подробностями.

В первый день недели — см. комментарии к Мф. 28:1 и параллельные места.

Мария Магдалина, одна из преданнейших учениц Христа (Ин. 19:25),

приходит ко гробу (конечно, с целью намастить тело Иисуса ароматами, Мк. 16:1), когда еще было темно. Она пошла не одна, а с другими женами, как видно из слов ее (*не знаем*, — стих 2), но, по сообщению Иоанна, она опередила других жен и одна пришла ко гробу, где и увидела, что камень, закрывавший гробницу, был отвален.

2. Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его.

Мария, подумав, что камень отвален людьми, которые куда-то перенесли тело Христа, спешит известить об этом наиболее уважаемых ею учеников Христа — Петра и Иоанна (который и здесь, как в других местах, не называет себя по имени).

Не знаем. Она, очевидно, говорит так потому, что ей было неизвестно о том, что другие жены, пришедшие после нее к гробу, увидели здесь Ангелов, возвестивших им, что Христос воскрес (см. Мф. 28:5–8 и параллельные места).

3. Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу.

4. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый.

5. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб.

Петр и Иоанн быстро пошли ко гробу, даже *побежали*, — прибавляет Иоанн. Потому ли, что Иоанн был мо-

ложе Петра, или же как спешивший скорее Петра узнать, в чем дело, первый обогнал второго. Но он не вошел в саму гробницу из естественного чувства страха перед тайной смерти. Наклонившись к могиле, он заметил только пелены, т.е. полотняные повязки или бинты, которые обыкновенно крепко охватывали члены тела умершего (ср. Ин. 11:44).

6. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие,

7. и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте.

Иоанн только бросил мимолетный взгляд на пелены (как показывает употребленный о нем глагол βλέπει, стих 5), а Петр, как человек более решительный, вошел в саму гробницу и здесь не нашел ничего, кроме пелен и головного платка, который в свитом виде лежал отдельно от пелен. Петр рассмотрел это со вниманием (θεωρεῖ), но не пришел к какому-либо определенному решению по вопросу о том, что же случилось с телом Христа.

8. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал.

9. Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых.

10. Итак ученики опять возвратились к себе.

Тогда и Иоанн осмелился войти внутрь гробницы и, увидев то же, что увидел Петр, уверовал в то, что Хрис-

тос воскрес. Он понял, что здесь не могло иметь места похищение тела, так как похитители не имели бы времени снимать с Христа пелены, плотно прилипшие к телу, да еще притом скатывать их. О том, уверовал ли в воскресение Христа Петр, Иоанн ничего не говорит, и поэтому одни толкователи (например, еп. Михаил), принимая во внимания сообщение евангелиста Луки, согласно которому Петр пошел от гроба, *дивясь сам в себе происшедшему* (Лк. 24:12), полагают, что Петр в тот момент еще не уверовал, а уверовал после (Лк. 24:34), другие же (например, Цан) думают, что вместе с Иоанном уверовал и Петр, так как Иоанн о себе и о Петре говорит, что до сих пор они еще не могли найти в Писании указаний на то, что Христу подобает воскреснуть из мертвых. То обстоятельство, что после этого посещения гроба Петр не пошел разыскивать тела Христа, а отправился домой вместе с Иоанном, заставляет признать более вероятным второе мнение. В самом деле, при своем пылком и стремительном характере Петр непременно должен был отправиться на поиски тела Христова, если бы у него было хоть малейшее подозрение, что тело куда-нибудь унесено (ср. поступок учеников пророка Илии, 4 Цар. 2:16).

Они еще не знали... Как и другие иудеи, ученики Христа до Его воскресения не представляли себе, что Мессия должен умереть и, следовательно, не думали даже о каком-либо Его воскресении (ср. Мк. 9:10). Христос же говорил, согласно Иоанну, о воскресении Своем только образами (Ин. 2:19; 10:18).

11. А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, наклонилась во гроб,

12. и видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса.

13. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его.

Обходя молчанием второстепенный вопрос о том, как Мария Магдалина снова очутилась у гроба, евангелист сообщает, что она *стояла у гроба и плакала*. Так же, как и Иоанн, она наклонилась ко гробу и в это время увидела двух Ангелов, сидевших там (ср. Лк. 24:4; Мф. 28:3). Небесные посланники спрашивают ее о причине слез, и Мария им отвечает как простым людям, не догадываясь, что перед нею Ангелы, потому что едва ли она сочла бы нужным сообщать о пропаже тела Христова тем, которые, конечно, сами знали о том, что случилось на самом деле. Если Иоанн упоминает здесь о явлении Ангелов, то имеет, вероятно, при этом целью показать, как Христос прославлен был с самого момента воскресения: об этом прославлении лучше всего свидетельствовало появление Ангелов. Почему же не видели Ангелов Петр и Иоанн? На этот вопрос можно отвечать только предположительно. Вероятно, от них, как от апостолов, требовалась вера, не нуждающаяся в тех чрезвычайных ангельских явлениях, которых удостоились Мария и другие жены (ср. Лк. 24:4–11).

14. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус.

15. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его.

16. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! — что значит: Учитель!

Дав ответ Ангелам, Мария отвернулась от гроба, потому что убедилась, что тела Христова во гробе нет. В это время она увидела Иисуса, стоящего по близости от нее. Она не узнала Его, вероятно, потому, что глаза ее были удержаны, как и у двух учеников, шедших в Эммаус (Лк. 24:16). На вопрос Христа, кого она ищет, Мария, считая Христа садовником, просит ей сказать, где он положил Его (она не говорит кого, предполагая, что садовник был занят перенесением тела Христова и знает, о чем спрашивает Мария). Вероятно, не сразу получила ответ Мария на свой вопрос: она снова смотрела на гроб, когда Христос назвал ее по имени. Тон, каким произнес Свое обращение к Марии Христос, сразу дал ей возможность узнать Его, и она в радости воскликнула: *Раввунни!* Хотя Иоанн переводит это слово так же, как слово «Равви», однако несомненно, что в устах Марии это наименование имело особое значение. Дело в том, что в древнееврейской литературе слово «Раббан» означало не учителя-книжника, а равнялось выражению «Адон-владыка» (Цан, с. 664). Мария, называя так явившегося ей

живым Христа, очевидно, признает в Нем Владыку жизни.

17. Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему.

Вероятно, Мария в неожиданной радости бросилась к Христу, чтобы схватиться за ноги Его. Только этим и можно объяснить обращенные к ней слова Христа: *не прикасайся ко Мне* (точнее, не берись за Меня, не удерживай; ср. значение употребленного здесь глагола ἅπτεσθαι с Мф. 8:15; 9:20; Лк. 22:51). Причина, по которой Христос воспрещает Марии обнять ноги Его, заключается в том, что Он *еще не восшел к Отцу* Своему. Этим Он дает понять Марии, что для возобновления личного общения с Ним верующих еще не пришло время, это общение станет возможным только тогда, когда Он снова войдет в то состояние, в каком находился перед тем, как пришел в мир (ср. Ин. 6:62). А это являлось необходимым для того, чтобы могла исполниться воля Божия о спасении всего человечества. Мария, как бы удерживая Христа в кругу прежних Его учеников, мешала тому, чтобы границы общения Христа с человечеством расширились до тех пределов, которые Он имел в виду, когда говорил, что всех привлекает к Себе (Ин. 12:32). Только после вознесения Христа всякий верующий в Него может, никому не мешая, наслаждаться общением с Ним (Ин. 3:15).

Иди к братьям Моим... Не удерживать Христа здесь на земле должна

Мария, а идти к Его братьям — так называет Христос Своих учеников для того, чтобы показать Свою особую близость к ним (ср. выражение «друзья» в Ин. 15:13–15) и сказать им, что Он восходит теперь (*ἀναβαίνειν* — настоящее время) к Своему Отцу и Богу, Который в то же время есть их Отец и Бог. Христос, очевидно, говорит здесь не о том восхождении, которое должно было совершиться через сорок дней. По представлению Иоанна, Христос явился Марии Магдалине в тот момент, когда только что покинул гроб. Он воскрес, но еще не прославлен — прославление воспоследует тотчас же, и, по-видимому, Он и Марии явился для того, чтобы послать ее к ученикам с возвещением, что сейчас должно совершаться то прославление Христа, о котором Он им неоднократно говорил прежде как о самом важном событии, которое должно повести за собой и их собственное прославление (ср. Ин. 16:7, 22). Как бы желая показать, что Он еще не вошел в состояние божественного прославления, Христос здесь называет Отца Своим Богом: такого выражения Он не употребляет нигде в других Своих речах, имеющих у Иоанна. Однако Христос говорит отдельно о Своем отношении к Богу и отдельно об отношении к Богу учеников. Этим Он показывает, что Он есть Сын Божий Единородный, Который сокрыл вечную славу Свою в состоянии воплощения и снова идет принять ее как нечто от века Ему принадлежащее — принять именно как Богочеловек, чтобы и немощная человеческая природа удос-

тоилась с Ним прославления. Отсюда и наименование апостолов «братьями» Христа принимает особый смысл: Христос как бы хочет сказать этим, что и апостолам предстоит благодаря прославлению Христа также прийти некогда к Отцу и войти в славу Христову (ср. Ин. 3:2; Евр. 6:20)⁴⁸.

18. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видела Господа и что Он это сказал ей.

Мария идет и возвещает о том, что Христос ей явился, и передает Его слова, обращенные к ней. Некоторые

⁴⁸ У отцов Церкви и наших православных экзегетов не усматривается единства в изъяснении слов Христа, обращенных к Марии Магдалине (стих 17). По толкованию святителя Иоанна Златоуста, Христос внушает Марии, чтобы она обращалась теперь с Ним с большим благоговением, «так как Он стал по плоти гораздо совершеннейшим». Таким образом, согласно Златоусту, прославление тела Христова уже совершилось. Святитель Кирилл Александрийский объясняет запрещение Христа прикасаться к Нему тем, что Мария, как не получившая еще очищающей благодати Святого Духа, не должна была прикасаться к святейшему телу Господа. Следовательно, и по мысли святителя Кирилла, тело Христа стало святейшим или прославленным уже с самого момента воскресения. Епископ Михаил находит здесь указание на то, что Христос находился «в том же самом теле». Архиепископ Иннокентий выражается еще определеннее в том же духе: «принятие Марией Господа за вертоградара показывает, что слава воскресения была уже сокрыта под кровом плоти, хотя торжественно прошедшей вратами смерти, но еще не возведенной на всю высоту небесного величия». Под «восхождением» же архиепископ Иннокентий понимает «временное восхождение в мир горний», куда должен был явиться Христос с воскресшим телом как победитель ада и смерти, ►

толкователи на основании показания евангелиста Марка полагают, что ученики не поверили Марии (Мк. 16:11). Это мнение нужно признать правильным, хотя Иоанн сам и не говорит о том, как принята была учениками весть о воскресении. Если Луази утверждает, что согласно Иоанну апостолы представляются поверившими Марии (Петр и сам Иоанн уже, — говорит Луази, — уверовали, а прочие ученики без страха и с радостью приняли явившегося к ним Христа), то это утверждение разбивается о прямое показание евангелиста Марка. Конечно, впрочем, из числа не поверивших Марии учеников нужно исключить Петра и Иоанна.

19. В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!

20. Сказав это, Он показал им руки и ноги и ребра Свои. Ученики обрадовались, увидев Господа.

Здесь говорится (до 24-го стиха) о явлении воскресшего Христа ученикам

вечером того же первого дня недели. Подробнее об этом явлении сообщает евангелист Лука (Лк. 24:36 и сл.). Иоанн прибавляет только к сказанному Лукой некоторые подробности. Так, он говорит, что в это время двери дома, где были собраны ученики, были заперты из опасения, как бы иудеи неожиданно не ворвались для того, чтобы схватить учеников Христа. Упоминая об этом обстоятельстве, Иоанн, очевидно, хочет отметить, что если Христос все-таки явился ученикам, то, значит, прославление Его по телу, по человечеству уже совершилось: Его уже не задерживают запертые двери, и тело Его свободно проходит через стены. Затем один Иоанн говорит о том, что Христос показал ученикам бок Свой (у Луки вместо этого упомянуты ноги)⁴⁹.

Если же Иоанн не упоминает о недоумении и испуге учеников при виде явившегося им так неожиданно Христа (ср. Лк. 24:37) и говорит только о радости, которую они при этом почувствовали, то это объясняется, конечно, обычным методом Иоанна — опускать подробности событий, известные из синоптических Евангелий. О радо-

для отдания отчета в Своем великом деле, для показания Себя (1 Тим. 3:16) духам славы (Собр соч. архиеп. Иннокентия изд. 1875 г., т. 5, с. 240 и т. 10, с. 338). В общем согласен с архиепископом Иннокентием Г.К. Властов, который говорит, что процесс прославления тела Христова еще только совершался в тот час, когда Он говорил с Марией. Когда же Господь явился Своим ученикам и позволил им коснуться Себя, прославление уже совершилось (т. 2-й с, 248). Из защитников противоположного мнения следует упомянуть о Романе Левитском, который говорит, что допускать, будто тело Христа тотчас по воскресении еще не вполне отрешилось от условий земного материального бытия, значит допускать, что смерть Христа не была полной, действительной смертью, а воскресение Его не было упразднением самого жала смерти, решительной победой над ней, уничтожением всей ее плоти («Тело воскресшего Господа» в Прав. Обзор., 1880 г., с. 632). Но все недоумения, которые он высказывает по поводу такого толкования, отпадают, если держаться взгляда Г.К. Властова, что прославление Господа продолжалось только несколько часов по воскресении.

⁴⁹ У Иоанна по лучшим кодексам читается «руки и бок», выражение «ноги» опускается (Тишendorf).

сти же апостолов, упомянутой и у Луки (Лк. 24:41), он повторяет с целью показать здесь исполнение обещания, данного Христом ученикам в прощальной беседе (Ин. 16:20–22). Нужно заметить, что Христос, несомненно, указывал на Свои раны, причиненные Ему гвоздями и копьем, показывал с той целью, чтобы удостоверить учеников, что перед ними стоит именно их распятый Учитель. Конечно, Иоанн и жены, стоявшие при кресте, уже поведали апостолам, как воин пронзил копьем бок Христа, чего сами апостолы не видели.

21. Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас.

Так как ученики, оставив своего Учителя и Господа в часы Его страданий, этим самым как бы отказались и от порученного им дела распространения в мире учения Христова (Ин. 17:18), то Христос теперь снова восстанавливает их в их достоинстве и уничтожает всякие возникшие в них сомнения относительно своего права быть апостолами, говоря, что Он посылает их так же, как Его самого послал Отец. Этим Он уже дает им понять, что посылает их во всеоружии для того, чтобы они могли осуществить возложенную на них миссию, как и Его Отец послал со всей силой Духа (Ин. 3:34).

22. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго.

23. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.

Для укрепления учеников Христос сообщает им дар Святого Духа, причем употребляет и внешний знак (символ) — дуновение. Некоторые древние толкователи и видели здесь только один символ. Так, Феодор Мопсуетский был осужден на V Вселенском Соборе за то, что утверждал, будто бы Христос в первом явлении ученикам не дал им Святого Духа, а сделал только вид, что вдохнул в них этот Дух (пр. 22). В наше время Цан возобновил эту ересь, утверждая, что в рассматриваемом нами месте Христос только говорит о будущем ниспослании Духа. Дуновение, которое здесь употребляет Христос, есть, согласно Цану, только символ. Оно не дало апостолам никаких особых сил и иерархических преимуществ. Если им предоставляется здесь право отпускать и не отпускать грехи, то не в Таинстве Исповеди, о котором здесь и речи нет, а только посредством возвещения всем людям той великой истины, что отныне во Христе всякий может получить отпущение грехов под условием покаяния и веры, какие требуются от вступающих в Церковь Христову... Но с таким толкованием нельзя согласиться. Нужно слишком много фантазии для того, чтобы в предоставлении апостолам права вязать и решить видеть поручение возвещать Евангелие. Такое поручение Христос выражал прямо (Мф. 28:19–20). Притом, нет ни одного случая в Евангелиях, когда бы Христос употреблял символ, не заключавший в себе действительного содержания. Более правдоподобным представляется взгляд Б. Вейса, согласно которому здесь Христос подает

не того Духа, Которого Он обещал всем верующим (Ин. 7:39), а особый дар, предназначенный только для апостолов и, конечно, их преемников. Что же касается права вязать и решить, то, давая теперь Своим ученикам это право, Христос исполнял этим обещание, данное Им некогда в лице Петра всем апостолам (Мф. 16:19). Но в таком случае нельзя не согласиться с теми богословами (например, с Луази), которые говорят, что этим дарованием Духа и власти вязать и решить Христос открывает начало существованию Церкви.

24. Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус.

25. Другие ученики сказали ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю.

После этого явления апостолы сами являются вестниками воскресения. Они с радостью сообщают о воскресении Христа апостолу Фоме, который, вероятно, уходил в день воскресения из Иерусалима и не удостоился видеть Воскресшего. Фома не верит их рассказу о том, что они видели именно Христа и раны на руках и в боку Его. Он сам лично хочет видеть и даже осязать эти раны — упрямство его характера (ср. Ин. 11:16; 14:5) сказалось в настоящем случае с особой силой!

26. После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда две-

ри были заперты, стал посреди них и сказал: мир вам!

27. Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим.

Восемь дней пробыл Фома в таком состоянии. В следующее воскресение после первого он был уже вместе с учениками (вся обстановка здесь почти та же, что в первом явлении Христа, и потому можно полагать, что и второе явление имело место также в Иерусалиме, а не в Галилее, как думает Цан). После приветствия Христос обращается к Фоме с требованием своими собственными перстами дотронуться (такой смысл имеет здесь выражение «*посмотри*») до Его рук, на которых оставались следы пробития гвоздями, а потом своей рукой освидетельствовать рану от удара копьем, находившуюся в боку у Христа. Повторяя с точностью требование, которое высказал сам Фома в присутствии учеников, но которого не слышал Христос, Господь уже этим Своим прозрением оказывает благотворное действие на душу Фомы (ср. слова, сказанные Нафанаилу при его призвании, Ин. 1:48).

Не будь неверующим... Эти слова некоторые толкователи почему-то изъясняют в смысле приглашения Фоме: из двух путей, которые лежали перед ним, веры и неверия, выбрать первый путь (отчасти такого взгляда держится еп. Михаил). Но из сообщения Иоанна ясно видно, что Фома уже стал на путь неверия: он не поверил даже согласному свидетельству своих товарищей, утверждавших, что они видели Господа (стих 25).

28. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!

29. Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие.

Слова Воскресшего одержали победу над упорным сердцем Фомы. Он забыл о своем прежнем требовании и не хочет уже осязать ран на теле Христа. А то, что Фома действительно не воспользовался позволением Христа, видно не только из того, что Иоанн не говорит об освидетельствовании им этих ран, но также из того, что он называет исповедание Фомы прямым непосредственным ответом, какой дан был Фомой на предложение Господа (сказал... в ответ).

Господь мой и Бог мой! Фома, приводя себе на память все, что прежде Христос говорил о Своем отношении к Отцу (Ин. 8:58; 10:29–38 и др.), а также различные проявления чудодейственной силы Христа, выражает теперь открытое исповедание своей веры во Христа не только как в своего Господа — так ученики называли Христа и прежде (Мф. 21:3), — но и как в Бога. Он не ограничивается даже наименованием «Сын Божий», потому что наименование можно было понять и в переносном смысле, а прямо называет Христа Богом, конечно, принявшим человеческую плоть.

Ты поверил... Христос утверждает исповедание Фомы, как бы говоря, что Фома, поверив в Божественность Христа, поступил вполне правильно. Господь, однако, этим указанием на путь, каким Фома пришел к вере в Него, путь лич-

ного удостоверения, вовсе не унижает Фому перед прочими учениками: ведь и они раньше тоже не поверили свидетельству женщин (Мк. 16:13) и убедились только тогда, когда Господь явился Петру (Лк. 24:34). Впрочем, в ублажении Господом тех, которые уверуют в Него, не видя Его, (Иисус Христос, конечно, имел здесь в виду христиан будущих времен) лежит мягкий упрек Фоме за то, что он пожелал иметь более осязательные доказательства воскресения Христа, чем которые соблаговолил дать людям Бог.

30. Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей.

31. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его.

Здесь Иоанн дает первое заключение к своему Евангелию. Он замечает, имея в виду неполноту своего повествования о жизни Христа, что Христос совершил и много *других чудес* или, правильнее, знамений (σημεῖα), которые, однако, не упомянуты *в книге сей*, т.е. в его Евангелии. Чудеса или знамения Господь совершал *пред учениками Своими*. Это не значит, чтобы и весь народ не был их свидетелем, а сказано Иоанном для того, чтобы внушить своим читателям-христианам доверие к апостолам, которые были руководителями христиан, чтобы выяснить, что проповедь апостолов о Христе как о Боге воплотившемся основана на многочисленных свидетельствах, какие дал им о Своем божественном достоинстве Христос.

Сие же, т.е. имеющиеся у Иоанна повествования о знамениях, совершенных Христом.

Дабы вы уверовали. Так как Иоанн писал Евангелие уже для верующих во Христа, то правильным будет признать здесь другое чтение: «дабы вы веровали», т.е. продолжали веровать (ἵνα πιστεύητε, а не πιστεύσητε). Такое чтение подтверждается и другими кодексами (см. у Типендорфа). Веровать же нужно в то, что *Иисус есть Христос*, Мессия, Которого ожидали иудеи, и в то же время *Сын Божий*, каким иудеи не захотели Его признать и Которого после не видели во Христе многие христианские еретики. Только такая вера во Христа как Сына Божия и может дать человеку вечную жизнь. Эта жизнь получается *во имя Его*; правильнее — жизнь имеет, заключается в имени Его. Раз мы нашли во Христе истинного Сына Божия, то мы через это имеем уже истинную, вечную жизнь (ср. Ин. 1:12).

ГЛАВА 21

1–14. Явление воскресшего Христа на море Тивериадском.

— 15–23. Чудесный лов рыбы и обед при море. Предсказание судьбы Петра и Иоанна. — 24–25. Второе заключение к Евангелию.

1. После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так:

После того, т.е. после событий, описанных в 20-й главе.

Опять явился Иисус... Как видно из 14-го стиха, это явление было уже третьим в ряду явлений, бывших уче-

никам. Первое имело место в первый день по воскресении, второе — в восьмой (Ин. 20:19, 26).

При море Тивериадском — см. комментарии к Ин. 6:1.

2. были вместе Симон Петр, и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его.

Всего при море было в это время семь учеников Христовых: пять апостолов, которые названы по именам (впрочем, себя и брата своего Иакова Иоанн, по обычаю своему, называет только по отчеству), и двое других, может быть, даже не из числа апостолов.

3. Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего.

Апостолы, очевидно, принялись за свои прежние занятия, так как еще не получили окончательного уполномочия на проповедь Евангелия. Петр — очевидно, вечером — отправляется на море ловить рыбу, и к нему присоединяются шестеро других учеников. Как видно из дальнейшего рассказа, все они поместились в одной лодке, имея одну сеть.

4. А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это Иисус.

Проведя целую ночь на море и ничего не поймав, ученики ранним утром увидели, что кто-то стоит на берегу. Это был Иисус, Которого за дальностью расстояния ученики не узнали.

5. Иисус говорит им: дети! есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет.

Господь обратился к ученикам, когда те стали подплывать к берегу, с вопросом, не имеют ли они чего-нибудь съестного, конечно, имея в виду, что они поймали сколько-нибудь рыбы. Ученики, занятые, вероятно, собиранием сети, не глядели на спрашивавшего и коротко ответили отрицательно на его вопрос.

6. Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы.

Господь дает тогда им совет еще раз забросить сеть и именно по правую сторону лодки — тогда они поймают. Полагая, что перед ними стоит человек опытный в рыбной ловле, ученики следуют его совету и захватывают сетью огромное количество рыбы.

7. Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море.

8. А другие ученики приплыли в лодке, — ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, — таща сеть с рыбою.

Видя необычайно быстрое исполнение слов незнакомца, Иоанн первый признал в этом незнакомце снова явившегося Господа. Притом ему мог прийти на память другой подобный случай (Лк. 5:1–11). Но тогда как сам Иоанн остался с другими учениками, чтобы

помочь им управиться с таким богатым уловом, Петр, всегда стремительный в своей любви ко Христу, вылезает из лодки, чтобы доплыть поскорее до берега и прийти к Иисусу. Так как он ловил рыбу в одной рубашке, то, из уважения к Господу, он надел при этом на себя нечто в роде короткой блузы, какую носили сирийские и финикийские рыбаки (блж. Феофилакт) и крепко подпоясался поясом (нагим же он назван именно потому, что был в одной рубашке или хитоне).

200 локтей — о локте см. комментарии к Мф. 6:27.

9. Когда же вышли на землю, видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб.

10. Иисус говорит им: принесите рыбы, которую вы теперь поймали.

11. Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть.

Евангелист не говорит, что Петр, поспевший к Иисусу, начал с Ним какую-нибудь беседу. Может быть, он сам и не посмел обратиться ко Христу с каким-нибудь вопросом и ждал, стоя у воды, когда подъедут другие апостолы. Господь же не начинал с Ним беседы. Когда все остальные ученики вышли на берег, то увидели, что на разложенном огне уже поджаривается рыба, а около огня лежит хлеб. Христос, однако, требует, чтобы они принесли и пойманной ими рыбы. Тогда Петр, как главный рыбак (ср. стих 3), пошел, или, точнее, взошел, поднялся на берег

повыше (ὑψέτη); он стоял у самой воды, как бы стесняясь приблизиться к месту, где стоял Христос, и вытащил сеть, которую привели к самому берегу его сотоварищи. Иоанн заметил, что всех рыб апостолы насчитали в сети 153 — это, очевидно, был улов необыкновенный. Кроме того, особенно удивило Иоанна то обстоятельство, что сеть не прорвалась от такой большой тяжести.

12. Иисус говорит им: придите, пообедайте. Из учеников же никто не смел спросить Его: кто Ты?, зная, что это Господь.

13. Иисус приходит, берет хлеб и дает им, также и рыбу.

14. Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых.

Благоговейный страх не позволял ученикам самим начать беседу с Христом, когда Он пригласил их обедать. Господь при этом ничего не сказал ученикам о цели Своего явления, но те и без особых объяснений должны были понять смысл всего происшедшего. Чудесный улов рыбы предрекал им на тот успех, какой они будут иметь в деле привлечения ко Христу душ человеческих, если только во всем будут следовать указаниям Христа. Обед, к которому пригласил их Христос, обозначал, во-первых, восстановление тесных дружеских отношений между ними и Христом, а во-вторых, служил ручательством за то, что в то время, когда они будут заняты делом проповеди, Господь позаботится об удовлетворении их земных нужд.

15. Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих.

Кроме этой общей цели, настоящее явление имело и частную цель: восстановление в апостольских правах апостола Петра, который отрекся от Христа.

По окончании обеда (точнее с греческого, когда они позавтракали — ἡρώσθησαν) Господь спрашивает Петра, любит ли он Его больше, чем другие. Конечно, Христос спрашивает об этом с той целью, чтобы напомнить Петру его прежнее заявление о своей любви ко Христу (Ин. 13:37). А троекратное повторение того же вопроса должно было напомнить Петру его троекратное отречение от Христа. Очень вероятно, что и костер, около которого он теперь стоял, должен был привести ему на память тот костер, около которого он грелся ночью на дворе первосвященника. Ответ Петра показывает, насколько он смирился: он уже не говорит о своей беззаветной преданности Христу, а только дает утвердительный ответ на вопрос Христа. Мало того, он смиренно заявляет, что его любовь ко Христу не такая, какую Христос желал бы видеть с его стороны. Христос спрашивает его, любит ли он Его любовью, которая основана на убеждении в высоких достоинствах любимого лица, которая есть дело воли человека (такой смысл имеет употребляемый здесь Христом глагол ἀγαπᾶν).

Петр же в своем ответе говорит только о своем дружеском сердечном расположении ко Христу (в таком смысле употребляется им глагол φιλεῖν, ср. Ин. 11:3). Однако Господь принимает это исповедание Петра и поручает ему пасти Своих агнцев. Этим Петру не дается каких-либо особых полномочий, которые выделяли бы его из числа прочих апостолов. Нет, он здесь только восстанавливается в своем достоинстве, которое он утратил вместе с отречением. Господь и ему, как прочим апостолам, поручает заботы о верующих. Нужно заметить, что верующих Господь называет здесь агнцами или ягнятами, для того чтобы показать, как они нуждаются в уходе за собой со стороны апостолов, а сам этот уход обозначает как кормление, питание (βόσκει ἀρνίᾱ μου).

16. Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих.

Господь, очевидно, некоторое время спустя снова обращается к Петру с тем же вопросом, опуская только выражение «больше, нежели они». Он как бы хочет спросить Петра, имеет ли он по крайней мере ту любовь, какую должны иметь ко Христу все ученики Его (здесь опять употреблен глагол ἀγαπᾶν). Но Петр не придал значения истинному смыслу вопроса Христа и дает ответ совершенно в тех же выражениях, как и в первом случае. Господь опять ничего не говорит Петру

по поводу некоторой недостаточности его ответа и теперь поручает ему пасти, или, точнее, управлять Своими овцами, т.е. всем стадом Христовым (ср. Ин. 10:3–27), без различия возраста и силы животных, составляющих стадо (ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου).

17. Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих.

Спрашивая Петра в третий раз, Господь употребил для обозначения понятия любви тот же глагол, какой только что употреблял Петр (φιλεῖν). Этим Господь поставил под сомнение и то дружеское расположение, какое имел, по его собственному признанию, Петр. Это очень огорчило Петра, и огорчение его выразилось в том, что он придал другую форму своему ответу. Он опускает частицу утверждения «так» и не говорит уже о своей любви как о деле совершенно ясном, о котором Христос должен знать, а высказывает только уверенность в том, что Христос, как Бог всеведущий, проникает в его сердце и находит там не только слабости, а в то же время и искреннюю любовь к Нему. Господь после этого скорбного и смиренного исповедания Петра в третий раз поручает ему заботиться о прокормлении Своих овец, или, точнее, «овечек» (βόσκει πρόβατα), под которыми Он понимает наиболее слабых верующих. Петр сам почувствовал, насколько тяжело положение

слабых характером — не верой, потому что в отречении своем Петр проявил не слабость веры, а именно недостаточную твердость характера, и поэтому именно ему Господь поручает укреплять и утешать тех людей, на которых он сам прежде походил.

18. Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь.

19. Сказал же это, давая разуть, какою смертью Петр прославит Бога. И, сказав сие, говорит ему: иди за Мною.

После восстановления Петра в его апостольском достоинстве Христос предрекает Петру мученическую кончину. Как одряхлевший старец не может уже сам одеться и ходить по своему желанию, а должен прибегать к помощи других и идти с ними даже туда, куда бы ему и не хотелось идти, так наступит время, когда живой и привыкший действовать по собственному деланию апостол Петр должен будет идти туда, куда его поведут враги, т.е. на мученическую смерть. Этой смертью Петр прославит Бога, т.е. будет содействовать умножению числа истинных чад Божиих — верующих во Христа. Можно даже полагать, что в изображении связывания Петра и ведения его, куда он не хотел бы идти, дана картина именно распятия Петра на кресте. Тертуллиан говорил: «тогда Петр препоясывается другим, когда привязывается ко кресту (см. Scorp.

15). Наконец, напоминая Петру его обещание умереть за Христа (Ин. 13:37), Христос приглашает Петра следовать за Ним, т.е., как видно из контекста речи (ср. стихи 22–23), приготовиться так же пострадать, как пострадал Христос.

20. Петр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечерах, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя?

21. Его увидев, Петр говорит Иисусу: Господи! а он что?

22. Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? ты иди за Мною.

23. И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?

Вместе с Петром Господь стал удаляться от места, где происходил обед. Петр, вероятно, услышав позади себя чьи-то шаги, обернулся назад и увидел шедшего за ним Иоанна. Зная, что Иоанн был особенно любим Господом, он естественно захотел узнать о том, какая судьба ждет этого любимейшего ученика Христова. Смерть за Христа он считал отличием для себя и с удивлением спрашивал Христа, неужели Его любимейший ученик не удостоится этого отличия? Петр говорил так, очевидно, из чувства особого расположения к Иоанну, с которым он был особенно близок, как можно видеть, например, из того, что в утро

воскресения они были вместе и вдвоем поспешили ко гробу Христову.

На вопрос Петра Господь отвечает ему, что ему нечего заботиться об Иоанне: он сам прежде всего должен идти за Христом, а что касается Иоанна, то если бы он остался в живых даже до второго пришествия Христова, то и это не имеет отношения к судьбе апостола Петра — тот должен идти указанным ему путем.

Эти слова Господа об Иоанне, как замечает сам евангелист, подали братьям, т.е. христианам (ср. Флп. 1:14), повод говорить, что Иоанн не умрет. Эти предположения объясняются тем, что первые христиане полагали, что пришествие Господне близко и что некоторые из них доживут до этого времени (см. 1 Фес. 4:17; Иак. 5:7–8). Особенно же то обстоятельство, что Петр действительно умер той смертью, какую предрек ему Господь, а Иоанн продолжал свою деятельность и десятка два лет после смерти Петра, должно было еще более укрепить христиан в правильности предположения. Поэтому Иоанн и устанавливает в точности смысл слов, которые сказал в отношении к нему Господь.

Нельзя не заметить здесь, что это прибавление к Евангелию ясно показывает, что Иоанн был жив в то время, когда явилось это прибавление и что он сам сделал последнее. В самом деле, была ли какая нужда в разъяснении истинного смысла слов Христа, если бы Иоанн уже умер? Тогда достаточно было бы в противовес всяким вымыслам о его судьбе указать на то место, где он был погребен.

24. Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его.

25. Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь.

Эти стихи могут быть рассматриваемы, во-первых, как заключение к одной 21-й главе. В таком случае они преимущественно будут утверждать истинность того, что сказано о судьбе Петра и Иоанна. Во-вторых, здесь можно видеть заключение ко всему Евангелию, и такое мнение представляется более правильным, так как стих 25, очевидно, имеет в виду не одно небольшое прибавление к Евангелию, содержащееся в 21-й главе, а все Евангелие Иоанна. Итак, в заключении этом — по счету втором — *сей ученик*, т.е. сам Иоанн, говорит, что он является свидетелем истинности всего сказанного в Евангелии, что он именно сам написал его, а затем к его свидетельству присоединяют и свое те люди, которые окружали Иоанна (*знаем...*), т.е., вероятно, некоторые апостолы и другие очевидцы описанных в Евангелии Иоанна событий. Последнее же замечание евангелиста о том, что и весь мир не мог бы вместить в себе книг, в которых бы содержалось все, что известно было апостолам о Христе, нужно, конечно, понимать как гиперболическое выражение.

Н. Розанов.



ОГЛАВЛЕНИЕ

•

ВВЕДЕНИЕ	3
Новый Завет	3
Состав Нового Завета	4
Разделение новозаветных книг по содержанию	5
Краткая история канона священных книг Нового Завета	6
Порядок новозаветных книг в каноне	10
История канона Нового Завета со времени Реформации	11
На каком языке написаны священные книги Нового Завета	13
Текст Нового Завета	13
Переводы и цитаты	15
Судьба новозаветного текста	16
Евангелие	18
Четвероевангелие	20
Взаимные отношения Евангелий	22
Достоверность Евангелий	23
Библиография иностранных работ по четвероевангелию	24
 ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ	 27
 ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА.....	 619
 ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ.....	 735
 ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА	 961



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ДАРЪ»

основано в январе 2005 г.

Издательство выпускает православную литературу,
русскую классику, книги по истории христианства и России

СЕРИЯ «ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ»

Архиепископ Никонор (Каменский).
Толковый Апостол. В 2-х томах.

Год выпуска: 2008

Объем: Том I — 704 с.

Том II — 976 с.

ISBN: 978-5-485-00202-2

978-5-485-00203-9

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 1000 экз.

Толковый Апостол — толкование на книги Нового Завета: Деяния и Послания святых апостолов. К каждому новозветному стиху дается подробное объяснение в соответствии с учением Православной Церкви. Это толкование было написано в конце XIX — начале XX в. в эпоху расцвета русской церковной науки. Автор книги — архиепископ Никонор (Каменский), известный богослов и составитель популярных трудов по религиозным вопросам. Толкование архиепископа Никонора предназначено для широкого круга читателей и отличается ясностью и доступностью изложения.





Епископ Порфирий (Успенский).
История Афона. В 2-х томах.

Год выпуска: 2007

Объем: Том I — 1088 с.

Том II — 656 с.

ISBN: 978-5-485-00114-8

978-5-485-00115-5

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 5000 экз.

Книга знаменитого церковного историка, археолога, филолога и искусствоведа еп. Порфирия (Успенского) — богатое материалом повествование об истории Святой Горы Афонской, самой знаменитой святыни православного монашества. «История», основанная на документальных источниках и наблюдениях очевидца, по сей день остается уникальным по ценности научным трудом.

Н.Ф. Каптерев.

Собрание сочинений. В 2-х томах.

Год выпуска: 2008

Объем: Том I — 896 с.

Том II — 816 с.

ISBN: 978-5-485-00182-7

978-5-485-00183-4

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 2000 экз.



Впервые в России выходит собрание сочинений выдающегося историка и общественного деятеля члена-корреспондента Российской Академии Наук, профессора Николая Федоровича Каптерева (1847–1917). Представленное в настоящем издание работы посвящены русско-греческим церковно-государственным связям и написаны на основе изучения обширных архивных материалов, многие из которых автор впервые ввел в научный оборот. Труды Николая Федоровича Каптерева сохраняют актуальность и до настоящего времени остаются непревзойденными.

Митрополит Антоний (Храповицкий).
Собрание сочинений. В 2-х томах.

Год выпуска: 2007

Объем: Том I — 976 с.

Том II — 1024 с.

ISBN: 978-5-485-00112-4

978-5-485-00113-1

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 5000 экз.



В Собрание сочинений митрополита Киевского и Галицкого Антония (Храповицкого) (1863–1936) вошли его наиболее яркие богословские труды разных лет, статьи, выступления и проповеди полемического, догматического и наставительного характера, посвященные самым разнообразным темам и событиям, главным образом вопросам нравственности и духовной жизни.

**Собрание древних литургий
восточных и западных.
Анафора: евхаристическая молитва**

Год выпуска: 2007

Объем: 1024 с.

ISBN: 978-5-485-00134-6

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.



Собрание древних литургий знакомит читателя с основными типами чинопоследования Божественной литургии на христианском Востоке и Западе. В качестве приложения «Собрание» дополняет классический труд И.А. Карабинова по истории формирования евхаристического канона «Анафора: евхаристическая молитва». Книга, безусловно, будет полезна ученым-литургистам, богословам, учащимся духовных учебных заведений, а также всем интересующимся историей христианского литургического творчества.



А.И. Хвилья-Олнтер, священник
**Духовная безопасность и духовное
здоровье человека, семьи, общества.**

Год выпуска: 2008

Объем: 640 с.

ISBN: 978-5-485-00186-5

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 1000 экз.

В пособии по духовной безопасности и духовному здоровью человека, семьи, общества рассмотрены вероучительные и правовые понятия и характеристики религиозного пространства России, исходя из религиозной (преимущественно христианской), а также светской позиции. Анализируются такие теоретические и практические проблемы религиоведения и богословия, которые имеют отношение к духовной безопасности и духовно-нравственному здоровью человека, семьи, общества, к характеристикам религиозной идентичности России. Сообщаются основы типологизации религиозных объединений и вероучений. Даются сведения о причинах зарождения сект, о молитвенном делании, реинкарнации и медитации. Приведены некоторые апологетические материалы. Сообщаются юридические сведения, полезные при судебном противодействии сектам. Даны рекомендации для различения экстремистских направлений в традиционных российских конфессиях, а также наиболее активных групп деструктивных культов, действующих на территории России. Приводятся сведения о Русской Православной Церкви.

СЕРИЯ «СИМФОНИЯ ВЕРЫ»

Симфония — особый вид литературы, который содержит подборку наставлений и высказываний того или иного святого по различным вопросам духовной жизни, нравственности и веры. Составляются симфонии по многочисленным сочинениям праведников.

Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского.

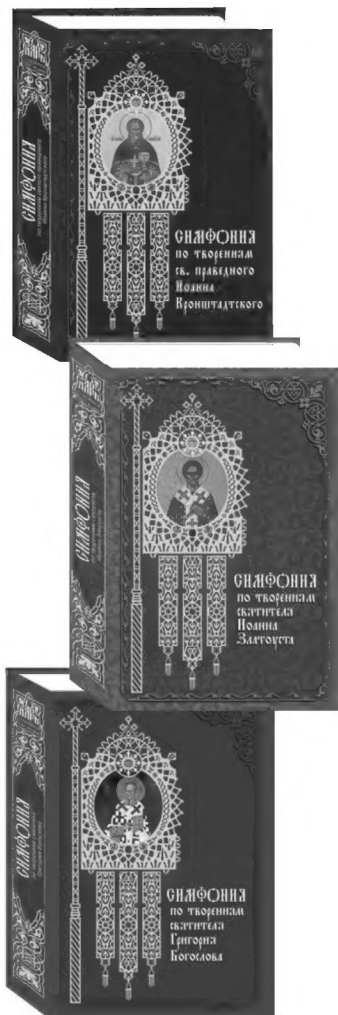
Год выпуска: 2007
Объем: 768 с.
ISBN: 978-5-485-00141-4
Формат: 70х100/16
Бумага: офсетная
Тип переплета: твердый
Тираж: 5000 экз.

Симфония по творениям святителя Иоанна Златоустого.

Год выпуска: 2006
Объем: 576 с.
ISBN: 978-5-485-00096-7
Формат: 70х100/16
Бумага: офсетная
Тип переплета: твердый
Тираж: 5000 экз.

Симфония по творениям святителя Григория Богослова.

Год выпуска: 2008
Объем: 608 с.
ISBN: 978-5-485-00194-0
Формат: 70х100/16
Бумага: офсетная
Тип переплета: твердый
Тираж: 3000 экз.





**Симфония по творениям преподобных
Оптинских старцев. В 2-х томах.**

Год выпуска: 2009

Объем: Том I — 640 с. Том II — 608 с.

ISBN: 978-5-485-00258-9

978-5-485-00259-6

978-5-485-00260-2

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.



**Симфония по творениям святителя
Димитрия Ростовского.**

Год выпуска: 2008

Объем: 608 с.

ISBN: 978-5-485-00216-9

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.



**Симфония по творениям преподобного
Ефрема Сирина.**

Год выпуска: 2008

Объем: 480 с.

ISBN: 978-5-485-00215-2

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.



**Библейская симфония по книгам
Ветхого и Нового Заветов.**

Год выпуска: 2007

Объем: 480 с.

ISBN: 978-5-485-00155-1

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.

**Симфония по творениям святителя
Тихона Задонского**

Год выпуска: 2007

Объем: 1328 с.

ISBN: 978-5-485-00154-4

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.

**Симфония по творениям святителя
Василия Великого.**

Год выпуска: 2009

Объем: 512 с.

ISBN: 978-5-485-00227-5

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.

Архимандрит Георгий (Тертышников)

**Симфония по творениям святителя
Феофана, Затворника Вышенского.**

Год выпуска: 2006

Объем: 664 с.

ISBN: 978-5-485-00074-6

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 10 000 экз.

**Симфония по творениям святителя
Игнатия (Брянчанинова).**

Год выпуска: 2008

Объем: 776 с.

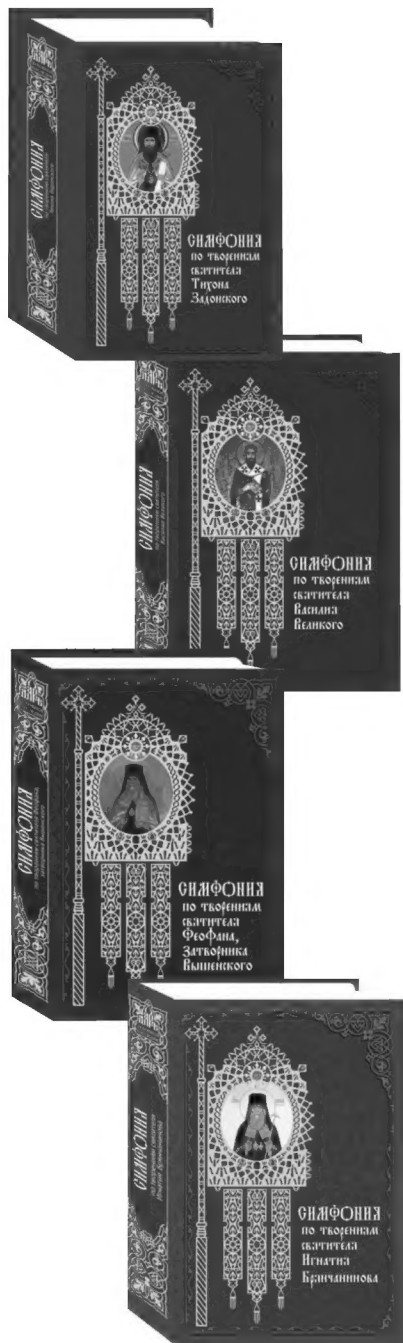
ISBN: 978-5-485-00195-7

Формат: 70х100/16

Бумага: офсетная

Тип переплета: твердый

Тираж: 3000 экз.



ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ,

или Комментарии
на все книги Св. Писания
Ветхого и Нового Завета

в семи томах

издание 4-е

НОВЫЙ ЗАВЕТ

ТОМ VI



Редакционная группа:

М.В. Грацианский, О.М. Гладкова

Компьютерная верстка *С.В. Пименовой*

Корректоры: *А.А. Савенко, Н.Н. Сергеева,*

Е.В. Кораблина, Е.М. Жабина

Оформление *Н.Л. Климовой*

Издательство «Даръ»

105264 Москва, ул. Верхняя Первомайская, д. 49а
тел.: (495) 780-39-11 (многоканальный), (495) 304-54-64

Подписано в печать 12.08.2009. Формат 70×100/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «SchoolBookC». Печать офсетная.
Усл.печ. л. 77,8. Уч.-изд. л. 55,2. Тираж 3500 экз.
Заказ №